

# Die Textfunde aus der ehemaligen Synagoge von Obermoschel als Zeugnisse jüdischer Frömmigkeit im frühen 19. Jahrhundert<sup>1</sup>

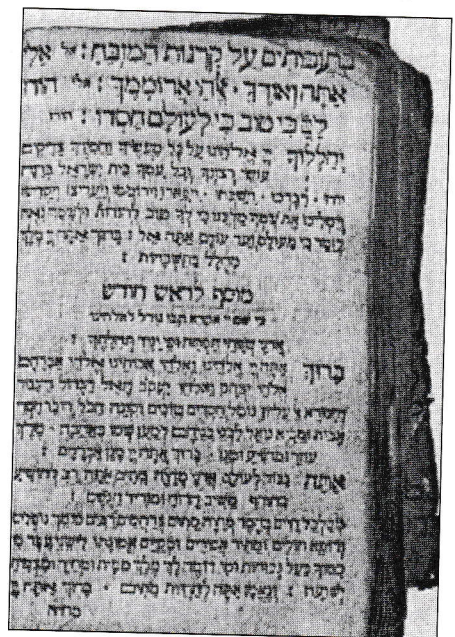
von Dr. Michael Tilly

Der kulturelle Horizont, das Weltverständnis und die Frömmigkeit der zu Beginn des 19. Jahrhunderts in der Pfalz lebenden Juden waren weitaus heterogener, als es auf den ersten Blick den Anschein hat. Ebenso wie im zeitgenössischen Christentum gab es unter den hier lebenden Juden verschiedene Gruppen, Bewegungen und Frömmigkeitsrichtungen, gab es gebildete und ungebildete, vernunftorientierte und „abergläubische“ Menschen. Es wäre jedoch verfehlt, wenn wir die erhaltenen Zeugnisse und Dokumente des jüdischen Lebens dieser Epoche ausnahmslos bestimmten Gruppen, Bewegungen und Frömmigkeitsrichtungen zuordnen wollten, ohne dabei zu berücksichtigen, daß sich damals - ebenso wie heute - dieselben Menschen in verschiedenen Situationen auch verschiedener Weisen religiöser Betätigungen und unterschiedlicher Weltdeutungsmodelle bedienen konnten. So lassen sich sowohl rationale als auch mystisch-esoterische Frömmigkeitstypen als zusammengehörige Elemente des religiösen „Zeitgeistes“ in der geistesgeschichtlichen Epoche der Aufklärung verstehen.

Die Textfunde von Obermoschel<sup>2</sup>, wo bereits im Jahre 1349 die erste Ansiedlung von Juden dokumentiert ist<sup>3</sup> und wo seit dem 18. Jahrhundert ein jüdischer Friedhof existiert<sup>4</sup>, belegen diese Aussagen in eindrücklicher Weise. Im Jahre 1792 wurde in der Stadt ein Synagogengebäude errichtet. Es wich im Jahre 1843 einem Neubau, dessen Inventar in der Reichspogromnacht verwüstet wurde und der nach jahrzehntelangem Leerstand in verfallenem Zustand verkauft, in den Jahre 1972/73 renoviert und zu einem privaten Wohnhaus ausgebaut

wurde. Unter den im Rahmen von Renovierungsarbeiten in dem Gebäude als Konvolut aufgefundenen gedruckten Büchern befinden sich ein Siddur („Ordnung“), das Gebetbuch für die täglichen Gebetszeiten, ein Machsor („Zyklus“), das Gebetbuch für die Festtage, sowie ein Traktat aus dem Babylonischen Talmud. Zu den Textfunden gehört weiterhin ein außergewöhnlicher handschriftlicher Text mystisch-kabbalistischen Inhalts. Was sagen diese recht unterschiedlichen Werke über das religiöse Leben und die Frömmigkeit der Juden in der kleinsten pfälzischen Stadt, die im Mai 1999 die Erlangung der Stadtrechte vor 650 Jahren feiern konnte, aus? Zwar ist es unmöglich, allein anhand dieser vier Schriftstücke ein mehr als fragmentarisches Bild zu rekonstruieren, doch lässt sich im Folgenden zeigen, dass sie mit hoher Wahrscheinlichkeit aus dem Besitz eines hier lebenden Juden stammen, der rabbinische Bildung besaß.

Der Siddur nach dem üblichen aschkenasischen Ritus entspricht den seinerzeit bei Pfälzer Juden gebräuchlichen Ausgaben dieses Gebetbuchs (Abb. 1). In ihm sind die obligatorischen privaten und synagogalen Gebete abgedruckt.<sup>5</sup> Die Abbildung zeigt den Text des Zusatzgebets für den Neumondtag.<sup>6</sup> Die Ausgabe des Traktats Bava mezia („Mittlere Pforte“) aus dem Babylonischen Talmud (Abb. 2) entspricht ebenso wie der Siddur den zu seiner Zeit gängigen Drucken. In den 36<sup>1/2</sup> Traktaten des Babylonischen Talmuds ist der Lehrstoff der Amoräer, der Angehörigen der rabbinischen Schulen in Babylonien aus der Zeit vom 3. bis zum 6. Jahrhundert n. Chr. nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet und fixiert. Der



Seite aus dem Gebetbuch für die täglichen Gebetszeiten.



Titelblatt des Talmudtraktats Bava Mezia.

Traktat Bava mezia beschäftigt sich mit Eigentumsfragen bei gefundenen und aufbewahrten Gegenständen, Kauf, der Frist zum Zurücktreten von einem Kaufvertrag, unerlaubtem Gewinn, Ersatzpflicht, Zinsen und Spekulation, Miete, Pacht, Pfand und Lohn. Dem eigentlichen Talmudtext beigegeben sind der den einzelnen Abschnitten des Traktats entsprechende Text der Mischna, d. i. der Lehrstoff der rabbinischen Schulen Palästinas in den ersten beiden Jahrhunderten n. Chr., sowie - an den Seitenrändern - die Kommentare „Raschis“, des bedeutenden mittelalterlichen Gelehrten Schelomo Jizchaki aus Troyes (ca. 1040-1105), und der Tosafisten („Ergänzer“ seines Kommentars), die in Deutschland und Frankreich im 12. und 13. Jahrhundert wirkten (Abb. 3 [b Bava mezia 55b Ende]). Das Talmudstudium bzw. die Beantwortung von aktuellen Fragen hinsichtlich der Auslegung und der praktischen Anwendung der Tora - den von Gott am Sinai dem Mose offenbarten Geboten und Weisungen - unter Hinzuziehung der talmudischen Überlieferung gehörte zu den Aufgaben eines hierfür ausgebildeten und sachverständigen Rabbiners. Die wenigsten Juden in Obermoschel, zumeist Bauern, Bergarbeiter und Kleinhändler, werden eine solche Ausbildung besessen haben. Es ist deshalb die Vermutung erlaubt, dass der ehemalige Besitzer der Bücher ein Rabbiner war.<sup>7</sup>



Talmudseite.

Sind die beiden besprochenen Texte dem Bereich „orthodoxer“ schriftgelehrter Frömmigkeit zuzuordnen, werfen die beiden folgenden Texte ein ganz anderes Licht auf ihren Besitzer. Das stark beschädigte Exemplar des Machsor (Abb. 4; hier ist der Anfang des Morgengebets für den ersten Tag des Wochenfest Schavuot abgedruckt<sup>8</sup>), ist in diesem



Seite aus dem Gebetbuch für die Festtage.

Zusammenhang insofern von großem Interesse, als es auch ein umfangreiches Gebet um Tau und Regen beinhaltet, das - in zwei voneinander leicht abweichenden Formen - am achten Tag des Laubhüttenfestes Sukkot<sup>9</sup> und als Zusatzgebet für den ersten Tag des Pesachfestes<sup>10</sup> gesprochen werden konnte.<sup>11</sup> Das Gebetbuch bietet hierzu als Textillustration zwölf, kleinformatige Holzschnitte, auf denen verschiedene Szenen aus dem bäuerlichen Jahreslauf und das dem jeweiligen Monat im jüdischen Kalender entsprechende (und jeweils einem der zwölf Stämme Israels zugeordnete) Sternzeichen zu sehen sind. Nicht in allen heute in Gebrauch befindlichen Druckausgaben des Machsor steht das Gebet, was hauptsächlich auf die im modernen Judentum verbreitete Abneigung gegenüber alten „mystischen“ Elementen der persönlichen Frömmigkeit zurückzuführen ist. Diese Abneigung ist nicht neu, was darin zum Ausdruck kommt, dass bereits in kaum einer Ausgabe aus dem 19. Jahrhundert die zu dem Gebet gehörigen figürlichen Abbildungen zu finden sind.<sup>12</sup> Gerade letzterer Punkt weist auf ein relativ hohes Alter dieses außergewöhnlichen Drucks hin.

Die Einteilung und Ikonographie der zwölf astrologischen Tierkreiszeichen in Korrelation zu den zwölf Positionen des Vollmonds im lunaren Jahr gehen ursprünglich auf die Astrologie der Babylonier und Ägypter zurück, bekamen aber erst in der hellenistisch-römischen Antike ihre bis heute feststehende Ordnung und Gestalt.<sup>13</sup> Während der astrologische Tierkreis vielen Rabbinen als „heidnisch“ galt (vgl. b Schabbat 156a), findet er sich auf manchen Bodenmosaiken bereits in antiken Synagogen.<sup>14</sup> Man wird nicht fehlgehen, wenn man vermutet, dass sich das rabbinische Ideal und die tatsächliche Volksfrömmigkeit in diesem Punkt nie entsprachen. Eine explizite Behandlung erfährt der Tierkreis besonders in der Literatur mystischer Gruppierungen im Judentum. So werden im fünften Abschnitt des Sefer Jezira („Buch der Schöpfung“), das dem Patriarchen Abraham zugeschrieben wird, tatsächlich aber aus dem 4. bis 6. Jahrhundert n. Chr. stammt, die zwölf Sternbilder den zwölf Monaten im Jahr zugeordnet.<sup>15</sup>

Das religiöse Jahr beginnt im Judentum im Herbst mit dem Monat Tischri (September/Oktober).<sup>16</sup> Diesem zugeordnet ist das Sternzeichen „Waage“ (Abb. 5). Der Monat (Mar)Cheschwan (Oktober/November) steht unter dem Zeichen des „Skorpions“ (Abb. 6). Es folgen Kislew



„Waage“ - September/Oktober.

(November/Dezember) mit „Schütze“ (Abb. 7) und Tevet (Dezember/Januar) mit „Steinbock“ (Abb.8). Interessant ist die Darstellung des Sternzeichens „Wassermann“ im Schevat (Januar/Februar). Die Abbildung zeigt



„Skorpion“ - Oktober/November.



„Wassermann“ - Januar/Februar.



„Schütze“ - November/Dezember.



„Fische“ - Februar/März.



„Steinbock“ - Dezember/Januar.



„Widder“ - März/April.

einen Mann, der Wasser aus einem Eimer gießt (Abb. 9). Auch der Sefer Jezira nennt das Sternzeichen deli („Schöpfeimer“) bzw. dalai („Schöpfender“). Diese Darstellung ist seit der Antike in der jüdischen, christlichen und paganen Ikonographie allgemein üblich. Die heute oft anzutreffenden Darstellungen des Wassermanns als einer Wassergottheit (Neptun bzw. Poseidon) mit Netz und Dreizack entsprechen hingegen nicht der Tradition.<sup>17</sup> Dem Adar (Februar/März) entspricht das Sternzeichen „Fische“ (Abb. 10), dem Nisan (März/April) der „Widder“ (Abb. 11), und dem Ijar (April/Mai) der „Stier“ (Abb. 12). Unter dem Sternzeichen der „Zwillinge“ steht der Siwan (Mai/Juni; Abb. 13); unter dem des „Krebses“ der Tammuz (Juni/Juli; Abb. 14). Das jüdische Jahr endet mit dem Av (Juli/August) mit „Löwe“ (Abb. 15) und dem Elul (August/September) mit „Jungfrau“ (Abb. 16).

Die hier beschriebenen Abbildungen widerlegen das verbreitete Vorurteil eines allgemeinen, aus dem Bilderverbot des Dekalogs (Ex 20,4; Dtn 5,8) abgeleiteten Verbots figürlicher Darstellungen im Judentum. Auf den Holzschnitten begegnen vielmehr Menschen, Tiere und Pflanzen. Gegenüber der bildenden Kunst scheinen unter Juden zu allen Zeiten verschiedene Auffassungen miteinander konkurriert zu haben. Dies wird durch eindrucksvolle Wandmalereien in Synagogen ebenso bestätigt, wie durch prachtvolle Buchillustrationen und figürliche Darstellungen auf Teppichen, Tellern und anderen Gebrauchsgegenständen. Was der einen Gruppe als anstößig erschien, galt der anderen als erlaubter Ausdruck jüdischer Frömmigkeit.<sup>18</sup> Man kann vermuten, dass auch der Besitzer des Machsor keine strikt ablehnende Position hinsichtlich solcher Abbildungen einnahm.

Neben den beschriebenen gedruckten Zeugnissen jüdischen Lebens ist in der Synagoge von Obermoschel auch ein vollständig erhaltener handschriftlicher Text, bestehend aus zwei Schriften mit den Titeln Seder pidjon nefesch („Ordnung der Auslösung der Seele“) und Seder schinnui ha-schem („Ordnung der Änderung des Namens“) gefunden worden (Abb. 17). Der Text wirft ein besonderes Licht auf eine schillernde Facette jüdischer Frömmigkeit im frühen 19. Jahrhundert. Das grob mit



„Stier“ - April/Mai.



„Zwillinge“ - Mai/Juni.



„Krebs“ - Juni/Juli.

dünnem Faden gebundene Heft misst im Querformat 10,5 x 17 cm. Als Deckblatt fand ein (mittlerweile leicht abgeschabtes und verblichenes) Stück Rolltapete Verwendung, das mit schwarzen, roten und blauen floralen Ornamenten auf weißem Untergrund gemustert ist. Von den vierzehn an den Rändern beschriebenen und leicht ausgefranst Blättern ohne Paginierung (im Folgenden wird die Vorderseite eines Blattes mit „a“, die Rückseite mit „b“ bezeichnet) sind von einer Hand mit schwarzer Tinte beschrieben die Seiten 4a und 5a - 13b. Der Seder pidjon nefesch umfasst die Seiten 4a - 6b, der Seder schinnui ha-schem die Seiten 7a - 13b. Während die Handschrift auf den Seiten 4a - 9a und 12b - 13a in Quadratschrift bzw. deren halbkursiver Variante geschrieben ist, sind die Seiten 9b - 12a und 13b in einer geschwungenen Kursivschrift mit Ligaturen verfasst. Eine Reihe von Buchstaben ist durchgängig mit Krönchen verziert; manche Wörter sind durch punktierte oder durchstochene Schreibung hervorgehoben. Buchstaben mit Zahlenwert sind durch Punkte kenntlich gemacht. Der Gottesname, das Tetragramm („Jahwe“), wird generell umschrieben. Die Sprache des Textes ist zumeist Hebräisch. Dort, wo aus dem Babylonischen Talmud zitiert wird, begegnen auch aramäische Passagen. Syntax, Formenbildung und Wortgebrauch sind uneinheitlich, was darauf zurückzuführen ist, dass Bibelzitate, Wendungen aus talmudischer Zeit und neuhebräische Phrasen kombiniert werden.

Der zehnzeilige hebräische Text auf der Titelseite des Seder pidjon nefesch (4a) ist umrahmt von einem Baldachin und zwei Säulen, die ihrerseits mit Weintrauben und rankendem Laub verziert sind. Sein Wortlaut ist wie folgt:

- (1) Ordnung (2) der Auslösung der Seele<sup>19</sup>.
- (3) Jemand, den die Hand Gottes berührt hat und der erkrankte, soll nicht warten, bis sein Verstand verwirrt ist, sondern er schicke um Gottes Willen nach einem, der kundig ist in der Erkenntnis der Kabbala. (4) Und [dies]er wird für ihn handeln nach der Ordnung, die im Folgenden erklärt ist, und er ist geprüft und rein. Das Schriftstudium lehrt [es] mehr als viele tausend Male und er bringt - mit der Hilfe Gottes - Nutzen (5) entspre-

chend [der Bibelstelle] Gott ist allen gütig und erbarmt sich aller seiner Werke<sup>20</sup>. Und er begehrt nicht den Tod des Sterbenden, sondern seine Umkehr von den bösen Wegen und er bekehre sich (6) zu Gott, so wird er sich seiner erbarmen<sup>21</sup>. Und Gott weist den Sündern den Weg<sup>22</sup> des Lebens zum Baum des Lebens<sup>23</sup> für die, die festhalten an dieser Auslösung der Seele, denn es wird (7) dem Gerechten kein Leid geschehen<sup>24</sup> und jedem, der Recht spricht über sich selbst und beabsichtigt, das Gericht meines Herrn süß zu machen wie das, was - mit der Hilfe Gottes - erklärt wird.

(8) Hier wurde dies verfertigt und abgeschrieben: Thalfang<sup>25</sup>, am Montag, dem 1. des Neumonds des [Monats] Tammuz (9) im Jahre<sup>26</sup> (10) Erlöse ihn, dass er nicht hinabfahre ins Grab<sup>27</sup> und du sollst sagen: Denn ich fand als Lösegeld<sup>28</sup> des Knaben Menachem bar Josef [ ... ].

Der abgebildete und übersetzte Text bildet den Anfang einer Agende, die Voraussetzungen und Verlauf einer magischen Krankenheilung aufgrund einer Geldspende beschreibt. Spenden und Mildtätigkeit gegenüber den Armen, Kranken und Bedürftigen gelten im Judentum seit der Antike als Erfüllung eines göttlichen Gebotes (vgl. Ex 32,11; Dtn 15,8; 24,19-22; Ps 72,12-14; Spr 14,21; 31,20). Das Bittgebet des Frommen soll deshalb von „gerechtem“ Handeln, d. i. seiner tätigen Nächstenliebe, begleitet werden, um das Erbarmen Gottes zu bewirken.<sup>29</sup> Im Babylonischen Talmud heißt es (b Sukka 49b): „Almosen geben ist bedeutender als alle Opfer.“ Almosen können deshalb ein auch bereits im Himmel über einen Menschen bestimmtes böses Geschick wenden: „Almosen rettet vom Tode“ (b Rosch ha-Schana 16b). Vor diesem Hintergrund war es in talmudischer Zeit Brauch, anlässlich einer Erkrankung Almosen an Bedürftige zu geben (b Rosch ha-Schana 4a). Die Vorstellung, dass ein in Gefahr befindliches Leben durch eine Geldzahlung an Bedürftige oder an einen Zaddik, den charismatischen Führer einer chasidischen mystisch-frommen Gemeinde<sup>30</sup>, ausgelöst (d. h.: gerettet) werden kann, begegnet in der jüdischen Volksfrömmigkeit bis weit in die Neuzeit.

Der hebräische Begriff „Kabbala“ bedeutet zunächst ganz allgemein eine „Überlieferung“, die man empfängt. Im Mittelalter wurde der Begriff

auch zur Bezeichnung für eine bestimmte mystisch-spekulative Richtung innerhalb des Judentums, zu deren Zielen die visionäre (und zuweilen ekstatische) Annäherung an und die Verschmelzung mit der göttlichen Sphäre durch geheimnisvolle Techniken und Praktiken gehörte.<sup>31</sup> Eine besondere Bedeutung erlangt im Rahmen der Kabbala die - pythagoreische Denken und vor allem der antiken Traumdeutung entlehnte - systematisierende Zahlensymbolik, die dem Zahlenwert der Buchstaben eines Wortes eine tiefere Bedeutung beimisst. Gerade der hebräische Text der - als Schöpfungsplan und Weltgesetz verstandenen - Tora wurde von den Kabbalisten als Chiffre für „Höheres“ interpretiert.<sup>32</sup>

In den Bereich einer „religiösen Subkultur“ im Judentum gehört die „praktische Kabbala“, die Sammlung und Tradierung von Techniken der Anwendung dieser Geheimwissenschaft in Form von magischen Heilmethoden, Zaubersprüchen, Beschwörungen, Amuletten, Traum-, Stern- und Handliniendeutungen usw.<sup>33</sup> Zwar wird Juden die Anwendung solcher Praktiken bereits in der Tora (Dtn 18,9-13) explizit verboten. Dennoch besitzen wir materielle und schriftliche Zeugnisse aus allen Epochen, die davon zeugen, dass Juden sich ihrer bedienten.<sup>34</sup> Auch der Seder pidjon nefesch ist hierfür ein eindrückliches Zeugnis.

Das Verständnis des komplizierten Inhalts des Seder pidjon nefesch ist überaus schwierig.<sup>35</sup> Durch die Kombination verschiedener Buchstaben, deren Zahlenwert dem der hebräischen Begriffe *din* („Gericht“) und *rachamim* („Erbarmen“), zweier Eigenschaften Gottes, entspricht, soll das Erbarmen Gottes über sein Gericht siegen und der Kranke vom Tode ausgelöst werden. Grob gesagt steht *din* dabei für das Prinzip der rücksichtslosen Verurteilung, während *rachamim* das Prinzip „Gnade vor Recht“ verkörpert. In der jüdischen Mystik, einer Frömmigkeitsrichtung, deren Anhänger die Beziehung zwischen Gott und Mensch als unmittelbar und innerlich wahrnahmen, werden die beiden Begriffe *din* und *rachamim* als gleichsam belebte Individualitäten verstanden, die sich am göttlichen Richterstuhl gegenüberstehen.

Die individuelle Höhe einer Spende bzw. der in der Zeremonie verwendeten Geldeinheiten wird nach einem

- in dem Text beschriebenen - komplizierten System berechnet, das darin begründet ist, dass die Buchstaben des hebräischen Alphabets zugleich als Zahlzeichen dienen. Von besonderer Bedeutung bei der kabbalistisch-mystischen Berechnung des Geldbetrags der Spende sind 1. die Zahl achtzehn, d. i. der Zahlenwert des hebräischen Wortes „chaj“ („lebendig“, „am Leben“; vgl. Jes 38,19), 2. die Zahlenwerte des Gottesnamens in seinen verschiedenen Formen und 3. der Zahlenwert der Buchstaben im Namen des jeweiligen Spenders bzw. des zu heilenden Kranken.

Auch der Seder schinnui haschem soll der Heilung eines (Schwerst-)Kranken dienen. Der Name wurde in früherer Zeit als Bestandteil der eigentlichen Persönlichkeit eines Menschen betrachtet. Auf dieser Grundlage verbreitete sich im Mittelalter unter Juden der Brauch, den Namen eines vermeintlich unrettbar Kranken zur Herbeiführung seiner Genesung zu ändern. Man berief sich dabei auf den Talmud (b Rosch ha-Schana 16a; vgl. Gen 17,15f.), wo die Vorstellung Ausdruck findet, dass ein im Himmel ausgesprochenes Urteil über einen Menschen nur dem mit einem bestimmten Namen bezeichneten Individuum gilt. Ändert dieses Individuum seinen Namen, muss das göttliche Urteil den Menschen nicht mehr treffen. Es bestand nun die Hoffnung auf Heilung. Nicht selten war der fromme Brauch die letzte Zuflucht verzweifelter Angehöriger eines Schwerstkranken. Gegenüber diesem wurde die Namenänderung allerdings geheimgehalten, um ihn nicht zusätzlich zu beunruhigen. In ähnlicher Weise wie beim Seder pidjon nefesch wird bei der Namenänderung im Seder schinnui haschem besonderer Wert darauf gelegt, dass in dem neuen Namen bestimmte Buchstaben begegneten und andere auf keinen Fall vorkämen, da beides Einfluss auf der Verlauf der Krankheit habe.<sup>36</sup>

Die sorgfältige Ausführung all dieser Bestimmungen setzt tiefes kabbalistisches Wissen voraus. Nur besonders Kundige konnten sie deshalb ausüben. Die Annahme, dass der ehemalige Besitzer der Ordnungen der „Auslösung der Seele“ und der „Änderung des Namens“ rabbinische Bildung besaß, scheint berechtigt, denn zu Beginn des 19. Jahrhunderts waren auch andernorts schriftgelehrte

Rabbiner zugleich Anhänger kabbalistisch-mystischer Bewegungen. Die Funktion des handschriftlichen Textes wäre dann als die einer „Handagende“ zu verstehen, die bei Krankenbesuchen jenes Rabbiners Verwendung fand.



„Löwe“ - Juli/August.



„Jungfrau“ - August/September.



Seder pidjon nefesch (Titelblatt).

Es wirkt auf den ersten Blick erstaunlich, dass auch die beiden zuletzt besprochenen Texte aus dem Besitz eines Rabbiners stammen. Die Beschäftigung mit kabbalistischem Gedankengut war im deutschen Judentum seit dem Beginn der Haskala („Einsicht“), der jüdischen Aufklärung und Reformbewegung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, zunehmend verpönt; es galt als naiv und primitiv, als phantastisch, abergläubisch und irrational, wollte man doch zeigen, dass gerade das Judentum eine „Religion der Vernunft“ sei.<sup>37</sup> Bereits im Jahre 1718 hatte der Frankfurter Orientalist Johann Jakob Schudt (1664-1722) die „Cabbala practica“ in den „Juedischen Merckwürdigkeiten“<sup>38</sup> verspottet. Und auch in Obermoschel unternahm man mit der Reform der Synagogenordnung im Jahre 1844 den Versuch, dem Gottesdienst eine zeitgemäße und vor allem würdige Form zu geben.<sup>39</sup> In Osteuropa hingegen, besonders in Polen und Litauen, fanden volksnahe kabbalistische Gruppierungen und mit ihnen auch die Zeremonie der „Auslösung der Seele“ Verbreitung und Anerkennung.<sup>40</sup> Die Betonung des individuellen Gebets, der Meditation und vergleichbarer „volkstümlicher“ Formen der Frömmigkeit trugen zur Attraktivität der mystischen Strömungen in der jüdischen Bevölkerung bei. Unser Text belegt eindrücklich, dass die kabbalistisch-mystische Frömmigkeit auch unter Pfälzer Juden bereits Jahrzehnte vor dem Eintreffen von Ostjuden, von denen in der zweiten Jahrhunderthälfte eine große Anzahl vor den grausamen Pogromen im zaristischen Russland nach Westen floh, bekannt war.

Im zeitgenössischen Christentum in Deutschland finden sich ähnliche mystisch-esoterische Vorstellungen, so z. B. in den verschiedenen unter dem Titel „Das sechste und siebente Buch Mosis“ überlieferten (und bis heute nachgedruckten) volkstümliche Sammlungen geheimnisvoller Rezepte, Heil- und Wundermittel.<sup>41</sup> Je gebildeter ein Jude oder Christ war, desto weniger wird er bei einer Erkrankung unheilvolle Kräfte und Mächte am Werk gesehen oder an eine göttliche Bestrafung gedacht haben.

Hieraus lässt sich jedoch nicht die Behauptung ableiten, zeitgenössische gebildete und rationalistische Kreise hätten diese mystisch-esoterischen Traditionen prinzipiell abgelehnt. Ganz

im Gegenteil zeigt der gemeinsame Besitz der hier besprochenen „vernünftigen“ und „spekulativen“ Texte an, dass sich auch ein Rabbiner mit kabbalistischem Gedankengut beschäftigen konnte. Ein prominentes christliches Beispiel für das hier begehende Empfinden einer prinzipiellen Kompatibilität von Rationalismus und Mystik ist der württembergische pietistische Theologe Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782), in dessen Werk die schöpferische Umsetzung kabbalistischer Ideen und Konzepte breiten Raum einnimmt.<sup>42</sup>

Die vorliegenden Texte zeigen zum einen, dass die jüdische Frömmigkeit in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts durchaus noch Elemente eines „unaufgeklärten“ Weltverständnisses in sich birgt. Zum anderen jedoch scheinen sie zu belegen, dass dieses Weltverständnis keine „Bauernreligion“ in dem Sinne ist, dass magische Praktiken zur Wirklichkeitsbewältigung und Existenzsicherung der „ungebildeten“ jüdischen Landbevölkerung im Widerspruch zu den Glaubensüberzeugungen, zum kulturellen Horizont und zur religiösen Praxis ihrer „intellektuellen“ schriftgelehrten und rationalistisch orientierten Glaubensgenossen in den Großstädten stehen. Als Ergebnis einer genaueren Betrachtung der Textfunde läßt sich abschließend festhalten, dass es auch in Obermoschel unterschiedliche Formen jüdischer Frömmigkeit gab. „Schriftgelehrtes“ religiöses Leben ist hier ebenso bezeugt wie populäre Ausprägungen der Mystik. Es wäre allerdings verfehlt, den verschiedenen Texten verschiedene definierbare Gruppen mit unterschiedlicher religiöser und kultureller Prägung zuzuordnen.

Vielmehr ist eine andere Deutung des Befundes in Betracht zu ziehen: Das in der ehemaligen Synagoge von Obermoschel gefundene Konvolut entstammt dem Besitz eines - rabbinisch gebildeten - Mannes. Eine wesentliche Funktion jeder Frömmigkeit besteht in ihrem Beitrag zur aktuellen Wirklichkeitsbewältigung eines Menschen. Auch der Besitzer des aufgefundenen Textkonvoluts scheint sich - ebenso wie seine jüdischen und christlichen Zeitgenossen - in unterschiedlichen Situationen unterschiedlicher religiöser Ausdruckformen bedient zu haben. In diesem Sinne hat das durch die Texte bezeugte vielschichtige religiöse Leben der Juden

in Obermoschel paradigmatischen Charakter für die geistesgeschichtliche Situation in vielen jüdischen Landgemeinden in Deutschland im frühen 19. Jahrhundert.

#### Anmerkungen

- 1) *Überarbeitete und erweiterte Fassung eines unter dem Titel „Vernunft und Mystik im deutschen Judentum im frühen 19. Jahrhundert. Das religiöse Leben der Obermoscheler Juden im Spiegel hebräischer und aramäischer Textfunde“ bereits in: R. Schlundt u. a. (Hg.), 650 Jahre Stadt Obermoschel 1349-1999. Beiträge zur Geschichte und Gegenwart, Otterbach 1999, S. 145-156 erschienenen Aufsatzes.*
- 2) *Die Texte konnten von Dr. habil. R. Schlundt (Mainz, Erfurt) erworben werden, um sie zu sichern und ihre wissenschaftliche Auswertung zu ermöglichen.*
- 3) *Vgl. B. Kukatzki, Zur Geschichte der Juden in Obermoschel, in: R. Schlundt u. a. (Hg.), 650 Jahre Stadt Obermoschel (siehe Anm. 1), S. 102-144 (hier: S. 102).*
- 4) *Vgl. R. Blättermann, M. Molitor, M. Strehlen, Der jüdische Friedhof in Obermoschel, in: R. Schlundt u. a. (Hg.), 650 Jahre Stadt Obermoschel (siehe Anm. 1), S. 157-169 sowie B. Kukatzki, Zur Geschichte der Juden in Obermoschel (ebd.), S. 125-127.*
- 5) *Vgl. L. Trepp, Die Juden, Reinbek 1998, S. 316-323.*
- 6) *Vgl. W. Heidenheim (Hg.), Sidur Sefat Emet, Basel [1956], S. 208.*
- 7) *B. Kukatzki (Zur Geschichte der Juden in Obermoschel, in: R. Schlundt u. a. [Hg.], 650 Jahre Stadt Obermoschel [siehe Anm. 1], S. 102-144 [hier: S. 119 mit Anm. 80]) zieht Herz Kann (Kan Hersch), den ersten namentlich bekannten jüdischen „Schulmeister“ Obermoschels, als Eigentümer der Schriften in Betracht (vgl. C. Kasper-Holtkotte, „Jud, gib dein Geld her oder du bist des Todes“ - Die Banditengruppe des Schinderhannes und die Juden, in: Aschkenas 3 [1993], S. 113-188 [hier: S. 165 mit Anm. 216]).*
- 8) *Vgl. W. Heidenheim (Hg.), Gebetbuch für die Festtage, Bd. 3, Wochenfest, Basel 1953, S. 33f.*
- 9) *Vgl. W. Heidenheim (Hg.), Gebetbuch für die Festtage, Bd. 9, Schluß- und Freudenfest, Basel 1953, S. 92-95.*
- 10) *Vgl. W. Heidenheim (Hg.), Gebetbuch für die Festtage, Bd. 1, Pesachfest. Erster und zweiter Tag, Basel 1953, S. 85-88.*
- 11) *Vgl. L. Trepp, Der jüdische*

- Gottesdienst. Gestalt und Entwicklung, Stuttgart u. a. 1992, S. 30.
- 12) Vgl. [Ed.], Art. Zodiac, in: EJ 16 (1971), Sp. 1191f. Einen falschen Eindruck vermittelt das Urteil der Herausgeber der Encyclopaedia Judaica: „This piyyut has, however, been excluded from all modern mahzorim, and the only place where the signs appear today are in some calendars“ (Sp. 1192). Gerade in orthodoxen deutschen Gemeinden sind noch heute traditionelle Druckausgaben (wie z. B. Heidenheims Machsor) verbreitet, auf die dieses Verdikt nicht zutrifft.
- 13) Vgl. H.G. Gundel, R. Böker, Art. Zodiakos, in: PRE X A (1972), Sp. 462-709; J. Ebach, Art. Astrologie, in: HRWG 1 (1990), S. 82-90.
- 14) Vgl. H.-P. Stähli, Antike Synagogenkunst, Stuttgart 1988, S. 59f.; G. Stemberger, Bildliche Darstellungen auf Mosaikfußböden spätantiker Synagogen, in: JBTh 13 (1998), S. 145-170.
- 15) L. Goldschmidt (Hg.), Sepher Jesirah. Das Buch der Schöpfung, Frankfurt a. M. 1894 (Ndr. Darmstadt 1969); vgl. A. Kaplan, Sefer Yetzirah, York Beach 1993, S. 209-211; E. Goodman-Thau, Chr. Schulte (Hg.), Das Buch Jezira - Sefer Jezira (Jüdische Quellen, Bd. 1), Berlin 1993.
- 16) Auf die ältere Sitte des jüdischen Jahresbeginns im Frühjahr deutet noch der Platz des Schaltmonats Adar scheni („zweiter Adar“) hin. Durch Einschaltung dieses Schaltmonats in bestimmten Abständen wurde das Mondjahr in Übereinstimmung mit dem 11 Tage längeren Sonnenjahr gebracht, um so zu verhindern, daß die Monate - und somit auch die Festtermine - durch das ganze Sonnenjahr wandern (wie es übrigens im muslimischen religiösen Kalender noch heute der Fall ist). Vgl. hierzu E. Mahler, Handbuch der jüdischen Chronologie (GGJ 29), Frankfurt a. M. 1916 (Ndr. Hildesheim 1967).
- 17) Vgl. H.G. Gundel, Zodiakos, Mainz 1992.
- 18) Vgl. C. Roth, Y. Fischer, Art. Art, in: EJ 3 (1971), Sp. 499-593.
- 19) Vgl. Ex 21,30; Ps 49,9.
- 20) Ps 145,9.
- 21) Jes 55,7.
- 22) Vgl. Ps 25,8.
- 23) Vgl. Gen 3,24.
- 24) Spr 12,21.
- 25) In Thalfang, einem ca. 20 km östlich von Trier und ca. 55 km westlich von Obermoschel gelegenen Dorf, existierte bereits 1730 ein jüdischer Friedhof. Um 1820 lebten unter den ca. fünfhundert Einwohnern des zur preußischen Rheinprovinz gehörenden Ortes achtzehn jüdische Familien. Im Jahre 1822 wurde hier eine Synagoge gebaut, ein Jahr später eine jüdische Schule eingerichtet. (vgl. H. Weirich, W. Krause [Hg.], Beiträge zur Geschichte der Juden in Thalfang, Spiesen-Elversberg 1995).
- 26) Montag (der Tag beginnt im Judentum mit Eintritt der vorangehenden Nacht), der 1. Tammuz 5581 = Sonntag, der 1. Juli 1821 n. Chr. Das Datum ergibt sich aufgrund der Addition des Zahlenwertes der in dem Bibelzitat durch Schriftgröße und Kennzeichnung (senkrechter Strich) hervorgehobenen Buchstaben. Die jüdische Jahreszählung wird nach der Erschaffung der Welt berechnet, welche die jüdischen Gelehrten durch Addition biblischer genealogischer Angaben auf das Jahr 3760 vor der christlichen Zeitrechnung zurückrechneten. Siehe hierzu M. Tilly, Grabsteine als Dokumente deutsch-jüdischer Kultur und Geschichte, in: L. Horter, M. Tilly, Mahnende Zeugen der Vergangenheit, Otterbach [1998], S. 79f.
- 27) Hiob 33,24.
- 28) Ebd.
- 29) E. Alexander-Ihme, Die religiösen Grundlagen der Zedaka, in: H. Heuberger, P. Spiegel (Hg.), Zedaka - Jüdische Sozialarbeit im Wandel der Zeit, Frankfurt a. M. 1992, S. 220-222.
- 30) Vgl. K.E. Grözinger, Art. Chasidismus, osteuropäischer, in: TRE 17 (1988), S. 377-386; F. Battenberg, Das Europäische Zeitalter der Juden, Bd. 2, Darmstadt 1990, S. 76f.
- 31) Vgl. G. Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Zürich 1957; J. Maier, Die Kabbalah. Einführung - Klassische Texte - Erläuterungen, München 1995; R. Goetschel, Art. Kabbala I. Judentum, in: TRE 17 (1988), S. 487-500; K.E. Grözinger, J. Dan (Hg.), Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism (SJ 13), Berlin, New York 1995.
- 32) Vgl. G. Scholem, The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism, in: L. Fine (Hg.), Essential Papers on Kabbalah, New York, London 1995, S. 179-211.
- 33) Vgl. L. Blau, Das altjüdische Zauberesen, Budapest 1898 (Ndr. Westmead 1970); E. Bischoff, Die Kabbalah, Leipzig 1917, S. 115-133.
- 34) Vgl. J. Trachtenberg, Jewish Magic and Superstition, New York 1939.
- 35) Vgl. S. Rappaport, Art. Pidjon Nefesch, in: JL IV/1 (1930), Sp. 933.
- 36) Vgl. S. Rappaport, Aus dem religiösen Leben der Ostjuden, in: Der Jude 6 (1922), S. 553-559; Ders., B. Kirschner, Art. Schinnuj haschem, in: JL IV/2 (1930), Sp. 210-212.
- 37) Vgl. L. Trepp, Geschichte der deutschen Juden, Stuttgart u. a. 1996, S. 76ff.; M.A. Meyer (Hg.), Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Bd. 1, Tradition und Aufklärung 1600-1780, München 1996, S. 251ff.; Bd. 2, Emanzipation und Akkulturation 1780-1871, München 1996, S. 151f.
- 38) J.J. Schudt, Juedische Merckwuerdigkeiten, 4 Bde., Frankfurt a. M. 1714-18. Vgl. K.E. Grözinger, Die Hasidim und der Hasidismus, in: M. Brocke (Hg.), Beter und Rebellen, Frankfurt a. M. 1983, S. 131-153.
- 39) Vgl. Vgl. B. Kukatzki, Zur Geschichte der Juden in Obermoschel, in: R. Schlundt u. a. (Hg.), 650 Jahre Stadt Obermoschel (siehe Anm. 1), S. 102-144 (hier: S. 113-115).
- 40) Vgl. S. Rappaport, Aus dem religiösen Leben der Ostjuden, in: Der Jude 6 (1922), S. 296-299; 346-358.
- 41) So z. B. Das sechste und siebente Buch Mosis, Stuttgart 31853; F.H. Masuch (Hg.), Das sechste und siebente Buch Mosis, Braunschweig 1950; W. Bauer (Hg.), Das sechste und siebente Buch Mosis, Berlin 1979. Vgl. A. Jacoby, Art. Mosis, das sechste und siebente Buch, in: HDWA 6 (1935), Sp. 584-593.
- 42) Vgl. M. Weyer-Menkhoff, Christus, das Heil der Natur (AGP 27), Göttingen 1990, insb. S. 53ff.; Ders., Friedrich Christoph Oetinger, Wuppertal 1990; K. Dienst, Art. Oetinger, Friedrich Christoph, in: BBKL 6 (1993), Sp. 1156-1158.