

Zeitschrift: Neujahrsblatt / Gesellschaft für das Gute und Gemeinnützige Basel
Herausgeber: Gesellschaft für das Gute und Gemeinnützige Basel
Band: 196 (2018)

Artikel: Jüdischdeutsche Drucke und Basler Mundart : jüdische Sprachen in Basel zu Beginn der Emanzipation
Autor: Bennewitz, Susanne
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1006774>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 15.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>



Susanne Bennewitz

Jüdischdeutsche Drucke und
Basler Mundart

Schwabe



Neujahrsblatt



Susanne Bennewitz

Jüdischdeutsche Drucke und Basler Mundart

Jüdische Sprachen in Basel zu Beginn der Emanzipation

196. Neujahrsblatt für das Jahr 2018

Herausgegeben von der Gesellschaft für das Gute
und Gemeinnützige Basel

Schwabe Verlag

Kollegen in Bibliotheken, Museen und Archiven haben mir die Sichtung von materiellen wie immateriellen Quellen erst einmal ermöglicht. Freunde und Mentoren haben mich ausserdem bei meiner Arbeit unterstützt und das Ergebnis verbessert. Hoffentlich habe ich mich bereits bei allen bedankt.

Das Buch möchte ich den Kindern widmen, die sich mit mir angefreundet haben, obwohl ich nicht ihre gewohnte Sprache oder jedenfalls komisch gesprochen habe:

Oakley, Tilden, Jasper, Sofia, Maya, Helen, Ethan, Matthias, Julie und Alexandra.

Inhaltsverzeichnis

Zum Geleit	9
 1. Einführung oder vier Reiseberichte	 13
Sprache als gesuchtes Merkmal einer Gruppe	15
Städtisches Judentum im Dreiländereck	22
Linguistische Mehrsprachigkeit, Jiddisch, jüdischdeutsche Schrift	24
 2. Vom Aleph Beth zum ABC	 31
Schreiben lernen	33
Die lateinische Alphabetisierung	36
Signieren: Kreuz, Kringel oder Name	38
Unterschriftenlisten des elsässischen Judentums von 1808	42
Die Zuwanderer in Basel	46
Richtungswechsel für die Unterschrift	47
Wann taugt eine Unterschrift von Frauen oder Juden?	48
Kantonale Vorschriften für jüdische Buchhaltung	52
Nachteile der älteren Generation im Handelsverkehr	60
Erfolg der Kinder in den allgemeinen Schulen	66
Übergangsschrift: Hebräisch für deutsche Texte	68
 3. Jüdischdeutsche Bücher aus Basel	 73
Die neue Literatur der jüdischen Aufklärung	76
Der jüdischdeutsche Pentateuch von Mendelssohn	78
Bibelübersetzung in weltliche Sprachen	79
Die Wahl des Zeichensatzes: Hebräisch oder Latein	80
Die biblischen Psalmen als deutscher Lyrikband	82
Basel 1789: Ein Typograf und Revolutionsflüchtlinge	88
Wilhelm Haas junior: Schriftschneider und Politiker	89
Salomon Coschelsberg: Stoffe und Bücher	91
Politik und religiöse Reform ausgedeutet für Elsässer	94
Jüdischdeutsche Orthografie, perfektioniert in Basel	95
Eine handliche Haggada für Pessach	100

Holzschnitte der Lutherbibel in der Haggada	104
Mendelssohn-Bibel aus Basel	108
Nur für Ungelehrte und Frauenzimmer?	III
Jüdischdeutsch: ein Trojanisches Pferd für Mission	114
Mediengeschichtliche Einordnung	116

4. Schnuure und Loose. Register des Redens 123

Dialekt als Soziolekt	126
Mundart im Gegenwind von Schriftsprache und Nationalisierung	126
«das sogenannte Baseldeutsche beibehalten und in wie fern?»...	127
Aussagen vor den Schranken des Gerichts	128
Schimpfwörter	130
Lachen	131
Dialekte der Ausländer	132
Pièce de résistance	134
Geschrei oder Wohlklang im Gottesdienst	135
Hebräische Ausdrücke im Alltag	138

5. Sprachen zwischen Nationen 141

Volkssprachen	143
Der Bürgereid 1791 auf die Französische Verfassung	145
Sprachgrenze zwischen Sefarden und Aschkenasen	146
Das Elsässer Idiom und die jüdische Kultusbehörde	148
Rabbiner Nordmann: Akademiker, Sozialreformer und Poet ...	150
Portugiesischer Ritus für die ganze Nation	152
Colmarer Kultusbehörde arbeitet in Jüdischdeutsch	153
Bruderschaften und private Vereine	155
Schriften der Basler Synagogengemeinde	157
Hebräisch in Ritus und Brauchtum	159
Ein Citoyen verewigt sich im Gebetbuch	160

6. Epilog 165

Seitenverkehrt	167
Konserviertes Jiddisch des Surbtal und Elsass	168
Blickwinkel der internationalen Jiddistik	172
Transkriptionsregeln	173
Ein Basler Dialektsprecher im YIVO-Studio.	174
Was macht einen Namen aus?	176

Literaturverzeichnis 181

Zum Geleit

In der bald 200-jährigen Geschichte der Neujahrsblätter der GGG gab es immer wieder Zeiten, in denen die Frage gestellt wurde: Ist eine solche Publikation noch zeitgemäss? Gibt es eine Leserschaft für sie? Müsste ihr Charakter nach fünfzig, hundert oder hundertfünfzig Jahren nicht verändert werden? Ein paar tiefer greifende Veränderungen fanden denn auch statt: Das Blatt für die Jugend wurde zu einem Heft für die Jugend, das Heft für die Jugend zu einem Heft für Erwachsene. Das Heftchen zu einem Buch. Die weiteren Veränderungen waren vor allem technischer und ästhetischer Natur. Farbbilder hielten Einzug, Illustrationen wurden häufiger. Die Entwicklung der digitalen Technik würde es heute erlauben, Inhalte nur noch elektronisch zur Verfügung zu stellen. Auf der anderen Seite ist der Tod des Buches alles andere als gewiss.

Auch die Arbeit der Kommission hat sich immer wieder verändert. Zeiten, in denen die Kommission aus einer Vielzahl von Manuskripten das Passendste und Beste auswählen konnte, wechselten ab mit Aufträgen an Autorinnen und Autoren, bestimmte Themen zu behandeln, die als besonders wünschenswert oder aktuell betrachtet wurden. Manchmal, glücklicherweise eher selten, wurde ein Manuskript im letzten Moment zurückgezogen oder es war schwierig, ein geeignetes von der richtigen Qualität zu finden. Oder wir fanden für unsere Wunschthemen einfach keine geeigneten Bearbeiter. Der Auftrag, sich um die «Förderung der Geschichtskenntnisse über Basel», wie er auf der Webseite der GGG zusammengefasst wird, konnte aber immer wieder erfüllt werden.

Ein Problem hat sich in all den Jahren, in denen wir uns mit den Neujahrsblättern beschäftigt haben, nie gestellt: Mangel an möglichen Inhalten. Auch in den Quellen finden wir keine Hinweise darauf, dass sich die Kommissionsmitglieder je darüber beklagt hätten, dass alles schon erforscht, aufbereitet und publiziert sei. Natürlich hat jede Zeit ihre eigene Sicht auf Vergangenes, und so betrachtet sind auch mehrfache Bearbeitungen bestimmter Themen sinnvoll. Aber es gibt auch nach 195 Bänden Themenkreise, die völlig neu sind.

Mit ihrer Arbeit über «Jüdischdeutsche Drucke und Basler Mundart – Jüdische Sprachen in Basel zu Beginn der Emanzipation» eröffnet uns Susanne Bennewitz den Blick auf Fragestellungen, die so bisher noch nie im Rahmen unserer Neujahrsblätter behandelt wurden. Unsere gemeinsame Kultur ist und wird auch von Zuwanderern getragen und gestaltet.

Susanne Bennewitz interessiert sich in ihrer Forschung zur Geschichte der Juden in unserer Region hier besonders für Kommunikation, also die Gestaltung von Beziehungen, sei es in der Familie, sei es in einer sozialen Gruppe, einer Religionsgruppe, in einem Stadtviertel oder zwischen Regierung und Bürger. «Jüdische Sprachen» meint in diesem integrativen Ansatz, dass wir innerhalb einer spezifischen Gruppe Sondersprachen feststellen können, aber immer auch über Grenzen hinweg kommuniziert wird, also gemeinsame Sprachen entstehen. Dieses Thema ist in einer Region, in der nicht nur eine Vielzahl von Dialekten, sondern auch zwei Sprachkulturen aufeinanderstossen, besonders interessant. Zudem ist die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts eine Zeit der Umwälzung, nicht nur im rein politischen Sinne, sondern auch in der Bildungsgeschichte. Der sich langsam etablierende Verwaltungsstaat verwaltet seine Bürger auch über deren Alphabetisierung. Gleichzeitig – und Susanne Bennewitz zeigt das sehr schön – ermächtigt das Schreibenkönnen den einzelnen Bürger, und immer mehr auch die einzelne Bürgerin.

Wie nun die jüdische Bevölkerung, die sich nicht nur in mehreren Sprachen, sondern auch in zwei verschiedenen Schriftsystemen bewegt, auf diese Herausforderungen und Möglichkeiten reagiert, wird von Susanne Bennewitz anhand von vielen, zum Teil zum ersten Mal auf diese Fragestellungen hin ausgewerteten Quellen untersucht. Wer unterschreibt wann wie und mit welchem Namen? Dem hebräischen, dem jiddischen oder dem deutschen? Und tut er dies in hebräischer oder lateinischer Schrift? Von links nach rechts oder von rechts nach links? Wie wird ein Liebesbrief geschrieben? Und was bedeutet die Wahl der Sprache für einen Menschen, der in beiden Sprach- und Schriftwelten zuhause ist? Wie schlagen sich die Bemühungen um eine systematisierte Orthografie im deutschen Schriftgebrauch auf die Schreibungen deutscher Sprache in hebräischen Lettern nieder? In einem Kapitel befasst sich die Autorin mit einschlägiger Buchproduktion in Basel – eine eigene, höchst interessante Kulturgeschichte mit neuen Erkenntnissen.

Ebenso aufmerksam sichtet Susanne Bennewitz die Quellen im Hinblick auf die soziale Zuordnung von Sprachen. Wenn Kommunikation im Alltag und Sprachpolitik auch eine Hauptrolle spielen, so scheinen im Hintergrund auch andere Geschichten auf: Frauengeschichte, Alltagsgeschichte, Bildungsgeschichte, Geschichte der Vorurteile und Stereotypen und vieles mehr. Stets liest die Autorin ihre Quellen auch gegen den Strich und hinterfragt übliche Interpretationen. Und immer lässt sie uns dahinter die Menschen sehen: den Händler, der nicht schreiben kann und deshalb übervorteilt wird, den jungen Verliebten, der den zukünftigen Schwiegereltern gefallen will, die lachende Babette Bloch.

Die Kapitel werden von einer Erzählung in Bildern begleitet: Wer will, kann zuerst einmal die Thematik in Bildern verfolgen. Die Autorin

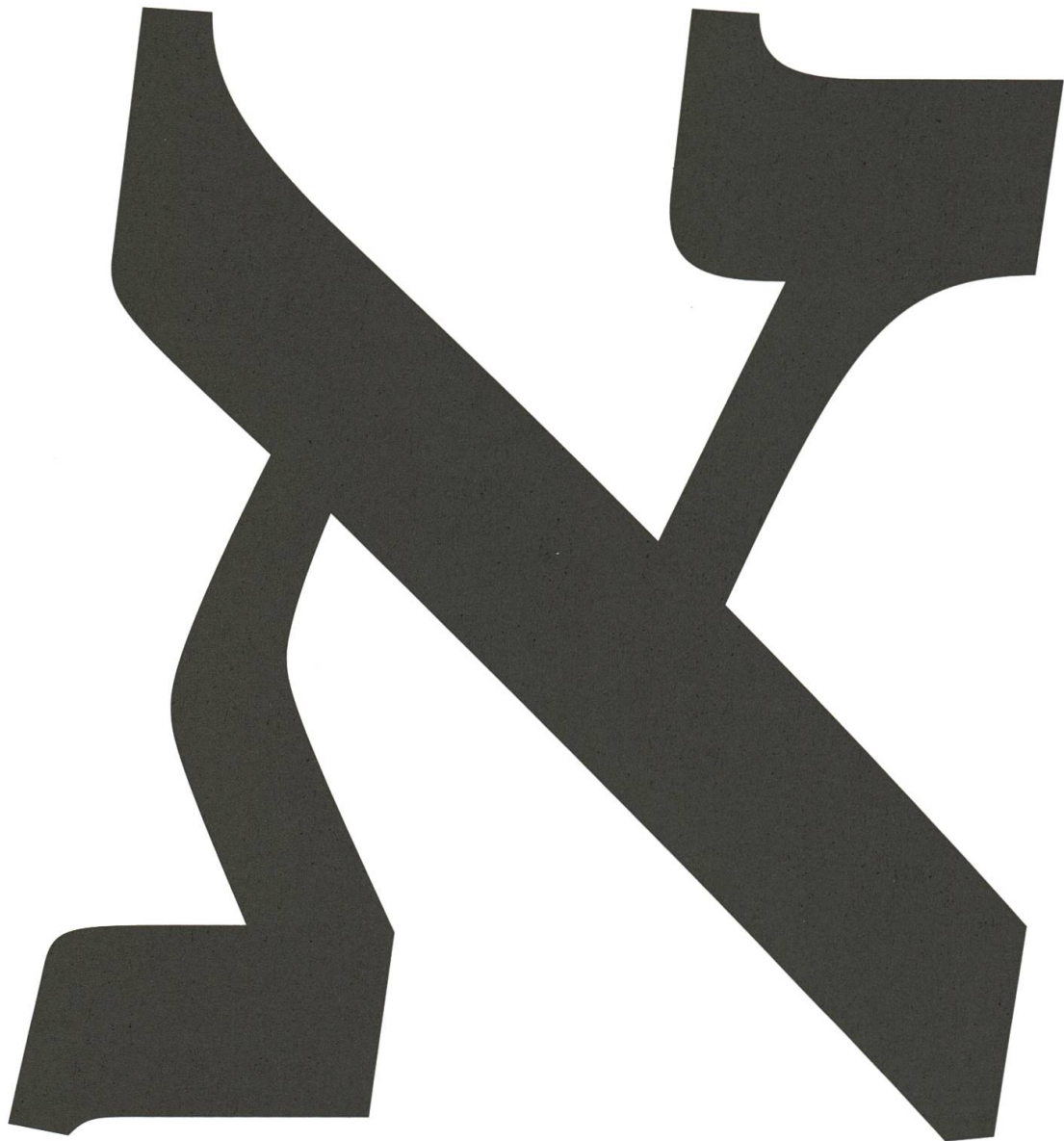
hat mit ihrer Auswahl und den kundigen Erklärungen dazu nicht nur einen Einstieg in das Thema, sondern auch einen Blick in eine wenig bekannte grafische Welt ermöglicht.

Die Kommission dankt Susanne Bennewitz ganz herzlich dafür, dass sie ihre Forschung mit dieser sorgfältig recherchierten und klar dargestellten Untersuchung für die Leser und Leserinnen des Neujahrsblatts zugänglich gemacht hat.

Doris Tranter

Präsidentin der Kommission zum GGG Neujahrsblatt

1 (X)



Einführung oder vier Reiseberichte

Sprache als gesuchtes Merkmal einer Gruppe

Diskussionen über Amtssprachen, Unterrichtssprachen und die sprachliche Integration von Migranten füllen nicht erst heute die ersten Seiten der Tageszeitungen. In ähnlicher Reihung verknüpften Intellektuelle vor zweihundert Jahren politische und kulturelle Ziele mit der Sprachenfrage. Die Empfindlichkeit für vornehme oder bürgerliche, für eigene oder fremde Sprache entzündete sich dabei nicht unbedingt an sprachstrukturellen Merkmalen. Kleidung, Körperhaltung, Betonung oder Lautstärke können – heute wie damals – wesentlich beeinflussen, ob uns eine Sprache unpassend oder anders erscheint. Schon kleinste Abweichungen in der Vokalisierung oder Grammatik von dem, was ich für eine bestimmte Kommunikationssituation als «normal» empfinde, können meine Neugier fesseln: weshalb schaut er mir nicht in die Augen ..., weshalb spricht sie mit mir Hochdeutsch ..., woher kenne ich diesen schwermütig nasalen Klang?

Unser Verständnis von Gruppensprachen und Sprachzugehörigkeit ist sozial trainiert und dabei hochsensibel. Jedenfalls nehmen wir Sprachunterschiede – oder im kulturwissenschaftlichen Ausdruck «cultural boundaries» – oftmals so ernst wie Sprachgrenzen und -hindernisse, also «cultural borders». Die Soziolinguistik, die sich um Sprache als soziales Verhalten kümmert, lässt daher aus systematischen Gründen sogar die Unterscheidung zwischen Sprache und Fremdsprache ganz fallen, wenn eine Kommunikationssituation beschrieben wird.

Schon 1811 hat der Theologe und alemannische Mundartdichter Johann Peter Hebel einen ähnlichen Hinweis gegeben, nämlich mit der literarischen Miniatur über den ZundelFrieder auf der Flucht aus dem Zuchthaus.¹ Auf seinem Weg ins Ausland musste der Frieder eine badische Grenzstadt passieren, deren Tore entsprechend gut bemannt waren.

«und als schon auf allen Straßen Steckbriefe voran flogen, gelangte er Abends noch unbeschrieben an ein Städtlein an der Gränze. Als ihn hier die Schildwache anhalten wollte, wer er sey, und wie er hieße, und was er im Schilde führe; <Könnt ihr polnisch?> fragte herzlich der Frieder die Schildwache. Die Schildwache sagt: <Ausländisch kann ich ein wenig ja! Aber polnisches bin ich noch nicht darunter gewahr worden.>

<Wenn das ist,> sagte der Frieder, <so werden wir uns schlecht gegeneinander expliciren können. Ob kein Offizier oder Wachtmeister am Thor sey?> Die Schildwache holt

den Thorwächter, es sey ein Polack an dem Schlagbaum, gegen den sie sich schlecht expliciren könne. Der Thorwächter kam zwar, entschuldigte sich aber [...] <es wird im ganzen Städtel schwerlich jemand seyn, der capabel wäre, es zu dollmetschen.>>

Nach kurzem Abwägen und Austausch von Freundlichkeiten einigte man sich, dass der Frieder am besten nicht lange verweile, sondern die Stadt passiere. Es reichte ihm noch für die Aufbesserung seines Speiseplans, denn der Zuchthäusler schnappte sich unterwegs eine – bekanntlich schnatternde – Gans am Hals und versteckte sie unterm Mantel. Es war ihm wichtig,

«einer Gans, die sich auf der Gasse verspätet hatte, ein paar gute Lehren zu geben. <In euch Gänse>, sagte er, <ist keine Zucht zu bringen. Ihr gehört, wenns Abend ist, ins Haus oder unter gute Aufsicht.>>

Den Söldner im Torhäuschen am anderen Ende der Stadt herrschte er mit einem selbstbewussten «Werda?» an und konnte so problemlos ins Freie ziehen. Der Dichter Hebel überspitzt die Tatsache, dass man nicht sein muss, als wen man sich ausruft. So entkommt der Zuchthäusler, gewitzt oder intuitiv, dem Fahndungsraster.

Mit Sprachhandeln werden Vorurteile und Stereotype abgerufen. Zuhören und Verstehen sind von Konvention und Autorität verstellt. Der Historiker Peter Burke wählte daher für sein Buch über Sprachen und Gesellschaften in der Frühen Neuzeit den provokanten Titel «Wörter machen Leute».² Unter dieser Prämisse möchte ich in diesem Buch jüdisches Sprechen und Schreiben um 1800 vorstellen, als historische Annäherung an soziale Phänomene.

Amtliche und wissenschaftliche Bekanntmachungen zu Beginn der Moderne über «die» Sprache «der» Juden sind zahllos. Wir können uns in historischen Wörterbüchern, ästhetischen Traktaten und alten Zollordnungen über solche Klassifikationen informieren. Die Frage ist, ob wir daraus mehr über die historische Sprachpraxis einer Minderheit oder über das Sprachideal einer angenommenen Mehrheit erfahren. Der Verdacht ist, dass der Wunsch, Unterschiede zu entdecken (die dann Gesellschaften Sinn und Zusammenhalt verleihen), meist so stark war, dass die Suche danach in jedem Fall fruchtete. Diese Differenzerfahrung ist für sich genommen eine historische Tatsache, denn sie wurde so erlebt. Sie sollte uns aber nicht dazu verleiten, deswegen diese Differenzen zu objektivieren, zu dramatisieren oder zu unüberwindlichen Hürden auszubauen.

Ich möchte am Beispiel der jüdischen Bevölkerung in Basel aufzeigen, wie viele unterschiedliche Kontexte des Redens und Schreibens wir finden können und welche Nuancen, Zuordnungen und Sprecheridentitäten sich abwechselten. Den ideologischen Diskurs über Sprache können wir dabei nicht ausblenden. Sprachverwendung lässt sich nicht von gesellschaftlicher Bewertung und Sprecheridentitäten ablösen. Aber



[1] Körpersprache

Haltung, Gesten und Mimik sind ein wesentlicher Teil unserer Kommunikation. Oftmals konzentriert sich die historische Sprachforschung allein auf Wortschatz, Grammatik und Lautung, um Sprechergruppen zu charakterisieren. Für die Ausbildung des bürgerlichen Sprachideals sind aber zunächst die begleitenden Merkmale der Lautsprache wie Körperhaltung und Lautstärke wichtig gewesen. Erst im 19. Jahrhundert feilte man am gesprochenen Wort und trainierte Schriftsprache für die freie Rede. Dieses Basler Blatt, wahrscheinlich von Hieronymus Hess, karikiert Standesunterschiede und persönlichen Habitus in der Kommunikation.

Hieronymus Hess (oder Umkreis), Zwei Herren im Gespräch, Bleistift.
Kunstmuseum Basel, Kupferstichkabinett, Geschenk Marie-Christine Wackernagel-Burckhardt, Basel (Foto: Kunstmuseum Basel, Martin P. Bühler).

wir werden Unterschiede feststellen zwischen dem Gerede über jüdische Sprache einerseits und der Kommunikation mit jüdischen Menschen in einem regionalen und individuellen Zusammenhang andererseits. Es brauchte weit seltener einen bezahlten Dolmetscher, als die politische Debatte vermuten lässt, weder für den selbsternannten «Polaken» Zundel-Frieder, noch für «den Juden».

Ich konzentriere mich auf den Zeitraum von der Französischen Revolution bis zum Jahr 1850, als in Basel unter Teilnahme der Stadtprominenz die Synagoge am Heuberg eingeweiht wurde. In dieser Epoche von der Helvetik bis zur Gründung des Bundesstaats formierte sich erstmals in der Neuzeit in Basel eine jüdische Gemeinde, fast ausschliesslich aus Zuzügern aus dem Elsass. In ganz Europa veränderte sich die politische und damit kulturelle Situation für jüdische Bevölkerungsgruppen durch den Beginn der Gleichstellung und bürgerlichen Akzeptanz. Neben den zäh verhandelten Themen der jüdischen Berufsstruktur und des «alten» Glaubens stand, als drittes, die besondere Sprache der «ebräischen Nation» auf dem Prüfstand.³

Während in dem grammatischen Wörterbuch von Johann Christoph Adelung noch 1796 unter dem Stichwort «Jüdisch» als gesichertes Wissen verbreitet wurde: «Jüdisch-Deutsch, die verderbte hebräische und mit Deutsch vermischte Sprache der heutigen Juden»,⁴ bescheinigte man fünfzig, sechzig Jahre später mehrheitlich, dass jüdische Nachbarn durch keine besondere Sprache mehr auffielen. Seit den grossen Kultusreformen der 1840er Jahre galt sogar im Gottesdienst, auf jeden Fall für die Predigt, Deutsch als Standard. Bei der Einweihungsfeier der Basler Synagoge 1850 lauschten die Honoratioren der Stadt einer rhetorisch überzeugenden Ansprache eines Rabbiners und «althebräischen Gesängen» des israelitischen Chores aus Frankreich.⁵

Jüdische Literatur, Unterrichts- wie Familiensprache hätten sich danach innerhalb einer Phase von drei bis vier Generationen den Kontaktsprachen angeglichen und damit eine soziale wie kulturelle Integration ermöglicht. Auch dies ist bereits eine Interpretation, denn aus Sicht der historischen Forschung zur Sprachstandardisierung wäre es logischer, die Veränderung beim Sprachkontakt selbst zu beobachten, also als ein Ergebnis von gemeinsamen sozialen Räumen und nicht als Vorleistung und Eintrittsbillett zur bürgerlichen Gesellschaft. Eine schematische Spracherziehung, wie sie der Linguist Higgins im Musical *My Fair Lady* an seiner Versuchsperson durchexerziert, ist nämlich nicht nur für Eliza Doolittle von dürftigem Erfolg gekrönt.⁶ Jedenfalls aus Sicht der heutigen Sprachwissenschaft gelten solche Top-down-Modelle nicht mehr als hinreichende Erklärung für neue Sprachstile und Homogenisierung.⁷

Wie und weshalb die jüdische Bevölkerung eine Kompetenz in den Orts- und Amtssprachen erwarb, untersuche ich daher im zweiten Kapitel an der Alphabetisierung und der Schreibkompetenz. Die jüdische Religion und Kultur ist eindeutig schriftbasiert, insofern gehörten Grundkennt-

nisse der hebräischen Schrift schon vor dem 19. Jahrhundert zum Bildungsstandard jüdischer Männer. Doch die allgemeine Literalisierung in der lateinischen Schrift fand für diese Bevölkerungsgruppe parallel zu der der Bevölkerungsmehrheit erst in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts statt.⁸

Im nächsten Kapitel stelle ich einen Abschnitt der jüdischen Geistes- und Literaturgeschichte vor: die jüdische Aufklärungsbewegung mit ihrem Wunsch nach gelehrten und poetischen Sprachen.⁹ Wichtige Bücher dieser Phase der Spätaufklärung sind ausgerechnet im – aus jüdischer Perspektive – abgelegenen Basel produziert worden. Das klingt unwahrscheinlich, ist aber in Fachbibliotheken weltweit zu bewundern. Ein Colmarer Einwanderer startete dafür eine Kooperation mit dem Druckhaus Haas. An diesem Verlagsprogramm sehen wir die enorme Bedeutung der hebräischen Schrift, die noch im 19. Jahrhundert für deutsche Texte verwandt wurde.

Anschliessend wechseln wir vom Verlagshaus auf die Strasse, von der Schriftlichkeit zur Mündlichkeit. Wir verlassen den innerjüdischen Kommunikationsraum und hören uns die Unterhaltung im städtischen Alltag an. Hier trafen Mundart, andere Eigenarten, sogar Unhöflichkeiten aufeinander. Es ist besonders aufschlussreich, die politische Bedeutung, die man damals dem Baseldeutschen zuschrieb, in die Untersuchung der ethnischen Dialektgruppe einzubeziehen.

Im fünften Kapitel nehmen wir schliesslich die Perspektive der jüdischen Menschen ein, die wie jeder in der Region mit mehreren Sprachen lebten. Je nach Situation reagierten sie auf die Nationalsprache Französisch, den alemannischen Dialekt, eine Warenlieferung aus Leipzig oder die neue Pariser Vorschrift zur Rezitation in der Synagoge. In dieser Vielfalt von sprachlichem Handeln werden neben den nationalen Paradigmen andere Motive und Werte deutlich. Insofern erlaubt diese Fallgeschichte zur Sprachsituation in Basel auch eine Korrektur der jüdischen Sprachgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts, wie sie häufig in Überblickswerken skizziert wird. Wir beobachten nicht das Aufgeben einer Sprache für eine andere, keine Assimilation einer Minderheit durch eine Mehrheit, sondern parallele und vielschichtige Prozesse, sowohl gesellschaftliche wie linguistische. Die nationalromantische Idee von natürlichen Sprachidentitäten sollte uns nun bei der Untersuchung historischer Verhältnisse nicht mehr im Weg stehen.¹⁰

Die Bewertungen einer Sprache können weit auseinanderliegen, wenn ein Linguist nach objektiven Kriterien, ein Sprecherkollektiv nach den Merkmalen eigener und fremder Sprache oder ein Individuum nach seiner Kompetenz gefragt wird. Und oft bewerten wir nicht das, was wir hören, sondern was wir an Körperkontakt fühlen und an Stirnrunzeln sehen (Abb. 1–3). Oder wir hören, wie im folgenden Beispiel, die Umwelt lauter als den Menschen:

Eine junge Thurgauerin reiste 1864 für ein Familienfest nach Basel-land und füllte zwei Wochen mit Exkursionen. Auch eine Tagesfahrt ins Elsass stand auf dem Programm, um einmal Frankreich und gleich auch

eine jüdische Siedlung zu erleben. «Ich wollte gar gerne einmal ein ganzes Dorf voller Jüdlach sehen», schrieb sie in einem langen Reisebericht.¹¹ Die Landjuden versprachen ihr wohl mehr Lokalkolorit als die jüdischen Städter auf Schweizer Seite. Nach langer Kutschenfahrt kam die kleine Partie in Hagenthal an, wurde erstmal in einer (christlichen) Gaststube versorgt und über die Juden, «die überall die Gleichen sind», orientiert.

«Wir wollten ein bisschen selber sehen und einen Gang durch das Dorf machen. Eine gerade Strasse führte durch dasselbe hinab parallel mit einem Bache, der von Gänsen wimmelte. Ganze Züge Federvieh stolzierten auf der Strasse, umschnatterten die Häuser. Grosse Gänsefamilien badeten im Bache oder flogen einem Kind entgegen, das sie lockte. Alte und junge Jüdlach sassen vor den Häusern, Kinder, alte und junge Weiber standen herum mit Nichtstun oder mit Stricken beschäftigt. Keines verleugnete seinen Ursprung, je älter das Gesicht, je mehr das Fremde darin ausgedrückt war. Von dem grossen Putze, den die Weiber alle Schabbis entfalten, konnte man nur den Schmutz sehen. Wir waren im Elsass, im Vaterland der Gänse, wir waren in Hagenthal und gafften die Juden an und sie uns.»

Zumindest entging der Touristin nicht die Komik der Situation, und dies kratzt ein wenig am brutalen Ernst der Stereotypen, die die Thurgauerin mitbrachte. Bei solch einer Betrachtung der Indigenen auf Abstand konnte es schwerlich zu einer Verständigung kommen. Insofern eine unergiebig Quelle zur Sprache der Juden, kein Merkmal, kein Klang? Doch, denn wir hören die Gänse schnattern. Als die beiden Frauen umkehren wollten, versperrten ihnen sogar noch zwei «Gänse-Kerle» den Weg, sie mussten regelrecht flüchten. Schnattern und Lällen folgte ihnen. Erzählung und Gespräch gab es dann erst wieder im (christlichen) Wirtshaus.

Die Gänse, schon in Hebels Geschichte vom ZundelFrieder die letzten zuchtlosen Krachmacher auf der Strasse, füllen die Sprachlosigkeit, die die sehr vorsichtige Annäherung an den jüdischen Fremden hinterlässt. Ein trauriges Dokument für die grosse kulturelle Sprachbarriere noch 1864, kurz vor der Volksabstimmung über die Zulassung von Juden zum Schweizer Bürgerrecht.

Ich hoffe, mit diesem Buch zu jüdischer Geschichte in Basel die Fremdheit und das Schnattern zu vertreiben und stattdessen einige verständliche Worte zu platzieren.¹²

Das alte Wörterbuch von 1796 des deutschen Grammatikers Adelung lege ich dafür am besten zur Seite. Es gab nämlich noch ganz andere Wortdeutungen für «Jüdisch-Deutsch», nicht nur «verderbt» und «vermischt».



[2] Sprachhandeln

Sprechen ist nicht nur Mitteilung, sondern auch Handlung. Besonders deutlich wird dies in Situationen wie Verhandlungen, bei Zusicherungen oder Beleidigungen. Oftmals begleiten und ergänzen Gesten das gesprochene Wort. In stark ritualisierten Sprachhandlungen wie dem Eid oder dem Vertragsabschluss gilt das Wort nur in Zusammenhang mit der Geste. Im Bild wird die Kommunikation immer als körperliche Interaktion charakterisiert, hier zwischen zwei Männern auf dem Land beim Kuhhandel. Im 17. und 18. Jahrhundert kultivierte das städtische Bürgertum eine eigene Sprachkultur, weites Gestikulieren galt meist als unpassend.

Marquard F. D. Woher, *Marché entre deux Païsans Suisses*, Aquatinta 1785.
Kunstmuseum Basel, Kupferstichkabinett, Schenkung H. Albert Steiger-Bay, Basel
(Foto: Martin P. Bühler).

Städtisches Judentum im Dreiländereck

Mit dem Zuzug von Elsässern während der Helvetik und Mediation, also ab 1798, kam es erstmals in der Neuzeit wieder zu einer jüdischen Bevölkerung im Kanton Basel.¹³ Die Mehrheit der jüdischen Einwanderer zog in die Stadt, denn sie waren Kaufleute, schätzten den Wirtschaftsstandort sowie sichere Warenmagazine und ein städtisches Wechselrecht. Da bereits mit Beginn der Restauration (1815) die meisten Kantone die Einwanderung von Juden wieder erschwerten – so auch Basel –, konnte die jüdische Gemeinde sich nicht entwickeln. Im Gegenteil, die Stadtregierung wünschte sogar die vollständige Revidierung der konfessionsneutralen Bevölkerungspolitik und verschickte Ausweisungsbescheide. Die Kinder erhielten keine Bleibegenehmigung, auf Ausnahmeregelungen konnten nur abhängig Beschäftigte und Religionslehrer hoffen. Im frühen 19. Jahrhundert, als europaweit die Gleichstellung radikal oder schrittweise umgesetzt wurde, war die Lage hier frustrierend, besonders im Vergleich mit den Nachbarstaaten Frankreich und Grossherzogtum Baden. Dort wurden Juden als Staatsbürger mit Wahlrecht und Stimme anerkannt. Der Kanton Basel verweigerte ihnen jedoch schon Aufenthalt, Gewerbe und Wohnung – ohne Ansehen der Person und ihrer Biografie. Im Zuge der Verfassungsverhandlungen 1848 erhielten erstmals jüdische «Basler», denn so nenne ich alle Einwohner und Schulkinder der Stadt, unbesehen, ob sie Stadtbürger, Landbürger, Schweizer oder Katholische waren, eine bedingungslose Niederlassung. Auf eine weitere Entspannung hoffend, richteten die Basler Familien einen neuen Synagogenraum ein. Rein demografisch konnte es auch nur einen Aufschwung geben, denn die Gemeinde zählte damals nur 13 Haushalte mit insgesamt hundert Erwachsenen und Kindern auf 26 000 Einwohner. Mit der Schweizer Judenemanzipation 1866 änderte sich die Rechtslage vollständig, und im generellen Stadtwachstum entstand eine grössere jüdische Bevölkerungsgruppe vor allem aus der Region. Schon 1868 wurde die heutige Synagoge an der Leimenstrasse gebaut.

Die ersten Zuzüger und ihre Nachkommen behielten die französische Staatsbürgerschaft. Die Geburten wurden auf dem französischen Konsulat oder in der elsässischen Heimatgemeinde gemeldet. Die Söhne nahmen am Losverfahren zum Militärdienst teil. Viele Töchter heirateten nach Frankreich, einige Familien kehrten Basel den Rücken für Colmar und Strasbourg.

Die Religionsfreiheit konnte weitgehend gelebt werden, obwohl der Kult in Basel erst 1866 offiziell zugelassen wurde. Viele Aufgaben der Religionsgemeinde schulterten die Familien im Rahmen eines privaten Vereins, doch hatte die Gemeinde keinen amtlichen Rabbiner, kein Prozessionsrecht und keinen Friedhof. Diese inoffizielle Gottesdienstgemeinde führte – wie andere Westschweizer Gemeinden – ein Schattendasein am Rande der französischen Kultusorganisation. Insofern müssen wir die

jüdischen Stadtbewohner immer auch als Expats ihrer Heimatdörfer im französischen Sundgau betrachten, zum Beispiel als Hégenheimer und Hagenthaler, in religiöser wie staatsbürgerlicher Hinsicht.

Erstaunlich problemlos verlief die wirtschaftliche und kulturelle Integration am neuen Wohnort. Die zweite und dritte Generation konnte meist schon ohne Diskussion am Schul- und Vereinsleben teilnehmen und wurde für Handels- und Kreditkonsortien angefragt. So erhielten die ersten jüdischen Schulkinder der Stadt dann auch Abonnements für die Lesegesellschaft am Münsterplatz, obwohl die Statuten dieses Aufklärer-Vereins die Zeitungs- und Buchlektüre nur für Stadtbürger vorsahen.¹⁴

Verallgemeinerungen sind jedoch bei der kleinen Gruppe, zudem einer ökonomischen Elite, gar nicht hilfreich. Auch eine regelrechte Vertreibung jüdischer Mieter von den Nachbarn aus der Spalenvorstadt (1813) gehörte zur Erfahrung vor Ort, war aber aus dem harmonisierenden Rückblick der Heimatgeschichtsschreibung verloren gegangen.¹⁵ Leider haben wir keine Selbstzeugnisse dieser ersten Generationen in Basel, jedenfalls keine Tagebücher, Memoiren oder Briefkonvolute. Insofern müssen wir uns mit einem Gruppenpuzzle begnügen, das jederzeit durch einen Einzelfund neue Kontur erhalten könnte.

Für die Sprachgeschichte ist die Konstellation in Basel aus drei Gründen besonders aufschlussreich. Erstens lief die jüdische Gemeinde in Basel von 1803 bis zur Kultusfreiheit 1866 sozusagen unter dem Radar der Konfessionalisierung. Die typische staatliche Aufsicht über die geduldeten Religionskörperschaften entfiel, da die Existenz der Konfession rechtlich und ordnungspolitisch ignoriert wurde. Damit entfiel auch die Aushandlung der Religions- und Unterrichtssprache zwischen Staat und Minderheitengruppe.

Zweitens verkörpert die jüdische Bevölkerung im Dreiländereck die Verschränkungen zwischen deutscher und französischer Orientierung. Neben den Musterbildern von «französischem Judentum» und «deutschem Judentum» können wir so Entwicklungen sehen, die nicht nur nationaler Zugehörigkeit geschuldet sind oder diese Logik sogar in Frage stellen. Solche transnationalen Austauschprozesse und Positionen am Rande werden heute in der Geschichtswissenschaft untersucht, um generelle Entwicklungen, Widersprüche und Ungleichzeitigkeiten zu erklären.

Drittens bildet die Region einen aussergewöhnlichen Dialekt-raum für die Zeit der jüdischen Verbürgerlichung und Urbanisierung. In der Stadtgesellschaft spielte der Dialekt im Alltag und im politischen Selbstverständnis eine grosse Rolle. Er trug zu einer positiven nationalen Identitätsbildung bei, obwohl Baseldeutsch näher beim Alemannisch von Schwarzwald, Rheintal und Vogesen liegt als bei den Dialektvarianten der nächsten schweizerdeutschen Kantone. Wir können also davon ausgehen, dass die gängigen Forderungen zur sprachlichen Integration von Ausländern hier anders vorgetragen werden mussten. Tatsächlich hilft uns die Vielfalt von gesprochenen und geschriebenen Dialekten und Sprachen in

der Region vor allem dabei, die Unterschiede zwischen Theorie und Praxis, zwischen ästhetischem Anspruch und sprachlicher Kommunikation leichter wahrzunehmen. Das Reden über die richtige und gute Sprache liegt oftmals weit ab von der brauchbaren, gebrauchten und geliebten Muttersprache. So wie sich viele Zeitgenossen berufen fühlten, «jüdisches Sprechen» zu beurteilen, zu verbessern und zu reglementieren, sehen wir auch den Sprachgebrauch «der Basler» unter Kritik von Puristen, Pädagogen und Weltreisenden des 19. Jahrhunderts. Immerhin, so bescheinigte 1781 ein Berner Bildungspolitiker, sei Basel ein reger Treffpunkt vieler Nationen, die Städter sprachbegabt und das Baseldeutsch nicht ganz so verderbt wie die anderen Deutschschweizer Varianten. Nur das Französische werde sehr schlecht behandelt, warnte Johann Rudolf Sinner in seinem französischen Reiseführer durch die Schweiz:

«Ceux qui aiment à rencontrer beaucoup de monde, ne peuvent manquer de se plaire en ce lieu [Hotel Drei Könige], où chaque jour on voit des étrangers de toutes les nations, & où l'on parle quelquefois dans la même heure cinq ou six langues différentes. L'allemand des Baslois, moins corrompu que celui des autres Suisses, est un dialecte particulier. Chaque ville de la Suisse a le sien, & le croit plus beau que celui des autres. Mais les Allemands, accoutumés à une langue pure & élégante, sont presque également étrangers dans toutes.

On remarque que les Baslois, quoique voisins de la France, ont de la peine à se défaire d'une très-mauvaise prononciation. Il est rare d'en trouver qui ne disent <moue> au lieu de <moi>, & <soue> au lieu de <soi>.»¹⁶

Linguistische Mehrsprachigkeit, Jiddisch, jüdischdeutsche Schrift

In diesem Buch werde ich nur wenig zusammentragen können, wie «Jiddisch» um 1800 in Basel klang. Einerseits bin ich keine Dialektologin, andererseits ist die Beweislage dafür zu dünn. Doch bereits zum Einstieg schlage ich vor, sich von der Gleichung «Juden sprachen Jiddisch» zu verabschieden. Selbst eine exklusiv jüdische Sprache kann – historisch gesehen – nicht die einzige Umgangssprache gewesen sein, sobald wir einen Menschen oder eine Gruppe in verschiedenen Lebenslagen betrachten. Ohne eine theoretische Einführung in Code-Switching, Code-Mixing und mediale Diglossie durcharbeiten zu müssen, können wir dies an einem anschaulichen Beispiel feststellen, nochmals einem Reisebericht, diesmal über die schweizerischen Judendörfer im heutigen Aargau.

Im Jahr 1794 verfasste ein selbsternannter Experte aus Affoltern eine Landeskunde der Grafschaft Baden, nachdem er die Täler durchwandert, die Felder begutachtet und die Einheimischen interviewt hatte. Auf die jüdischen Einwohner des Surbtals warf der reisende Pfarrer einen sehr



[3] Darstellung jüdischer Sprecher

Wenn in historischen Texten von «jüdischem» Sprechen die Rede ist, bleibt zunächst einmal offen, ob eine jiddische Mundart oder ein anderer Aspekt der Kommunikation auffiel.

In dieser wenig schmeichelhaften Darstellung einer jüdischen Gruppe wird mit den sprachpragmatischen Anteilen der Rede gearbeitet: Handzeichen, Berührung und Blickrichtung.

Die Vorzeichnung für diese Tonfigurengruppe, um 1840 beliebte Dekorationsware in Süddeutschland, stammte von Hieronymus Hess. Der Basler Zeichner war für seine manchmal liebevollen, manchmal scharfen Karikaturen seiner Zeitgenossen bekannt. Seine jüdischen Sujets unterstützten Stereotype, die in den groben Vervielfältigungen aus Zizenhausen bedrohliche Züge bekommen, wie hier in einer Dreiergruppe um einen Ziegenbock.

Anton Sohn, Bockhandel (nach H. Hess), Zizenhausen 1830–1850.
Jüdisches Museum der Schweiz, JMS 1150 (Foto: Bennewitz).

skeptischen Blick.¹⁷ Er fürchtete den «industriösen Juden» vor allem als ökonomischen Gegenpart zur Agrarbevölkerung. Doch bei aller Fremdenangst liess er sich von Bildung und Ritus positiv überraschen. Seine Darstellung wird häufig zitiert, um auf das Jiddische der Juden auf Schweizer Gebiet hinzuweisen: «Ihre jüdisch deutsche Sprache redten sie unter sich, sehr verständlich hingegen mit uns.»¹⁸ Die jüdischen Anwohner von Endingen und Lengnau hätten danach eine «eigene» Sprache, die heute als Westjiddisch klassifiziert wird. Florence Guggenheim, eine Wiederentdeckerin des Jiddischen nach dem Zweiten Weltkrieg, folgte diesem historischen Hinweis und sicherte noch in den 1960er Jahren sprachliche Sondermerkmale mit Tonaufnahmen. Internationale Jiddisten folgten dem Phänomen, so dass die «Schweizer Judendörfer» auf der Landkarte der späten Jiddismen fest verankert sind. Im Nachwort werde ich kurz schildern, welche wissenschaftliche Richtung der engagierten Linguistik sich gezielt für diese Überbleibsel einer jüdischen Sprachfamilie interessierte.

Pfarrer Maurer, der Berichterstatter des ausgehenden 18. Jahrhunderts, war fair genug uns mitzuteilen, wie er sich selbst mit den Dorfbewohnern verständigt hatte: in einer gemeinsamen Sprache, ganz problemlos. Seine jüdischen Auskunftspersonen wechselten also zwischen zwei Sprachvarianten, reagierten auf den Besucher mit einem regionalen Standard. In soziolinguistischer Beschreibung wäre das ein Code-Switching, vergleichbar dem Wechsel zwischen Jugendsprache und Schulsprache oder dem Wechsel von Dialekt zu Standard. Jiddisch hätte danach nur eine gruppenbildende Funktion wie ein Ortsdialekt. Beeindruckt zeigte sich Maurer von der Schulbildung der Jungen in Endingen, die Hebräisch fließend lasen und übersetzten. Im Nachbarort Lengnau seien die jüdischen Schulmeister weniger erfolgreich, sie

«betreiben vornemlich die Sprachkenntniß und das Lesen der hebräischen Bibel, allein mit ungleichem Erfolg. Die Weiber haben deutsche Bibeln mit hebräischen Charakteren [Buchstaben], den Knaben hängt etwas mehr an. Einiche lasen in der hebräischen Sprache, und übersezten mit einicher Fertigkeit. Die Ubr der Kirche schlägt allen drey Confessionen. [...]»¹⁹

Hebräisch ist also nur mit Vorbehalt als jüdische Gruppensprache anzusehen, da die Mehrheit der Frauen keinen aktiven Anteil daran hatte. Hingegen ist die hebräische Schrift für Hebräisch wie Deutsch im Gebrauch gewesen. Was das Jiddische eigentlich ausmachte, Grammatik, Wörter, Beugung oder Aussprache, erfahren wir von unserem historischen Gewährsmann nicht.

Der Schweizer Spätaufklärer brauchte unter anderem den Dialekt als Anhaltspunkt, um den jüdischen Untertanen von anderen zu unterscheiden.

«Wir hatten uns tief die Idee derselben [der Juden] eingedrückt, denn es ist nicht nur die mehr städtische Kleidung, die von der antiken der übrigen Dorfbewohner so sehr absticht, oder Bart und Dialekt, oder die sichtbare Bereitwilligkeit zu schachern,

welche den Jud kenntlich macht. Die Facon des feinern Gesichts, und der Ausdruck von Schlaubeit und Betriebsamkeit, welche die Augen und Geberden verrathen, der ganze Körperbau sticht gemeiniglich von dem schwebrfälligen, ehrlichen und simplen Aussehn des Bauers sehr ab.»²⁰

So nimmt der Autor Sprache und Gebärden in den Katalog der unveränderlichen Kennzeichen auf, unter die auch die urbanere Mode und der Körperbau fallen. Die gesellschaftliche Konstruktion von sprachlicher Identität – diesmal aus der Fremdbeschreibung – wird hier vorgeführt. Immerhin warnte der Autor noch, dass der ein oder andere Jude den Passanten täuschen und einen «am Pflug graugewordenen Schweyzerbauern» spielen könne.²¹ Sprachcodes sind weniger absolut als relativ zu bewerten. Sprachvarietäten können als Verständigungsbarrieren oder Differenzen erlebt und funktionalisiert werden. Grundsätzlich, und das hält Maurer fest, wechseln wir in unserer Kommunikation ständig zwischen verschiedenen Sprachvarietäten, von Familie zu Öffentlichkeit, von Kirche zu Club, von Distanz zu Nähe.

Knapp zweihundert Jahre später berichtete die Ethnologin Guggenheim von einer weiteren Bedeutungsveränderung des Jiddischen im Surbtal:

«Unter jüdischen Jugendlichen aus dem Surbtal ist auch der Brauch aufgekommen, durch Einfügung von willkürlich gewählten hebräischen Ausdrücken ihr Jiddisch zu ihrer <Geheimsprache> zu machen, die aber bald auch von christlichen Kameraden übernommen wurde. [Fussnote:] So erzählten mir Nichtjuden in Endingen, daß sie im Militärdienst zusammen <Jiddisch> sprechen, um von andern Kameraden nicht verstanden zu werden.»²²

Aus einer überregionalen jüdischen Sprache ist so ein überkonfessioneller Ortsdialekt geworden.

Ich verwende das Adjektiv «jüdischdeutsch» im Folgenden nicht mehr im Sinne der Aufklärer und Sprachpuristen als Sprachbezeichnung für Westjiddisch oder jüdische Besonderheiten.²³ Ich verwende «jüdischdeutsch» nur noch für die jüdische Typografie, nämlich deutsche Varietäten mit hebräischen Buchstaben zu notieren, die Maurer in seinem Reisebericht ebenfalls erwähnte.²⁴

Für mich ist diese historische Schreibweise ein Schlüssel, um die jüdische Sprachsituation um 1800 zu analysieren. In der gesamten Periode, die hier vorgestellt wird, schrieben und lasen Juden Deutsch mit lateinischem oder hebräischem Alphabet. Ähnlich wie bei der Umstellung des Türkischen auf lateinische Schrift in den kemalistischen Reformen 1928 oder wie die grafische Grenze zwischen kyrillischem Serbisch und lateinischem Kroatisch, zog der Schriftwechsel eine scharfe Linie, während die sprachliche Veränderung des Jiddischen zum Standarddeutschen nur graduell zu bestimmen ist. Erst wenn wir diese mediale Dimension

von Sprache hinzunehmen, können wir soziale und kulturelle Prozesse präzisieren, die in der historischen Debatte nicht ausdrücklich verhandelt wurden.

Schweizer Lesern sollte der Bedeutungswechsel, der mit einem solchen Zeichenwechsel einhergeht, einleuchten. Im Schweizerdeutschen ist man daran gewöhnt, beim Wechsel von mündlicher zu schriftlicher Form auch die Sprache anzupassen: in der Unterhaltung Mundart, im geschriebenen Text Standard. Die Linguisten bezeichnen diesen Sprachwechsel entlang des gewählten Mediums als «mediale Diglossie». Die Verfremdung, die entsteht, wenn wir gehörtes oder gedachtes Sprechen aufschreiben, ist verblüffend.²⁵ Mundartautoren erproben diesen freien Raum, in dem die Silben und Dehnungen sich ungebündelt aus dem Zeichensatz bedienen dürfen. Selbst für Muttersprachler fühlt es sich jedoch wie eine Karussellfahrt an, die Texte von Autoren wie Martin Frank zu entschlüsseln. Das Publikum entscheidet sich eher für den Genuss der Lesung oder der Performance der Spoken-word-Autoren. Ähnlich können wir uns die grafischen Verwerfungen für Juden im 19. Jahrhundert vorstellen, einerseits der traditionell jüdischdeutsch geschriebene Text und andererseits der neue Text im ABC. Gleichzeitig ist Zweischriftigkeit heute aufgrund der digitalen Kommunikationsmedien ein Alltagsphänomen. Hebräische und arabische Kurznachrichten, insbesondere Dialekte, leuchten in verschiedenen Alphabeten auf dem Smartphone.

- 1 Carl Pietzcker, zu Hause, aber daheim nicht. Hebelstudien (Würzburg 2010), S. 45–69.
- 2 Englische Erstveröffentlichung als Peter Burke, Languages and communities in early modern Europe (Cambridge 2004).
- 3 Vgl. die sozialpolitische Schrift des jüdischen Hamburger Pädagogen Anton Rée, Die Sprachverhältnisse der heutigen Juden, im Interesse der Gegenwart und mit besonderer Rücksicht auf Volkserziehung (Hamburg 1844).
- 4 Johann Christoph Adelung, «Jüdisch», Lemma in: Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wörterbuches der Hochdeutschen Mundart (Leipzig 1796).
- 5 Basler Zeitung, 5. Sept. 1850, Schweizerische National-Zeitung, 5. Sept. 1850; Moses Nordmann, Rede gehalten bei der Einweihung des Israelitischen Gebethauses in Basel, 4. Sept. 1850 (Basel 1850); vgl. Susanne Bennewitz, Basler Juden – französische Bürger. Migration und Alltag einer jüdischen Gemeinde im frühen 19. Jahrhundert (Basel 2008), S. 131–138.
- 6 Vgl. Mi-Cha Flubacher, Integration durch Sprache – die Sprache der Integration. Eine kritische Diskursanalyse zur Rolle der Sprache in der Schweizer und Basler Integrationspolitik 1998–2008 (Göttingen 2014).
- 7 Stephan Elspaß, Sprachgeschichte von unten. Untersuchungen zum geschriebenen Alltagsdeutsch im 19. Jahrhundert (Tübingen 2005); Utz Maas, Was ist deutsch? Die Entwicklung der sprachlichen Verhältnisse in Deutschland (München 2012); Markus Gasser, Emilie Buri und Annina Fischer, «Sprachkontinuität und Mechanismen des Sprachwandels», in: Historischer Atlas der Region Basel (Basel 2010).
- 8 Wichtige Beiträge zur Sozialgeschichte jüdischen Sprachwandels, s. Peter Freimark, «Sprachverhalten und Assimilation. Die Situation der Juden in Norddeutschland in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts», Saeculum 31/3 (1980); Steven M. Lowenstein, The Berlin Jewish Community (New York 1994); Nils H. Roemer, Tradition und Akkulturation. Zum Sprachwandel der Juden in Deutschland zur Zeit der Haskalah (Münster 1995); Simone Lässig, Jüdische Wege ins Bürgertum (Göttingen 2004).
- 9 Vgl. David Jan Sorkin, The transformation of German Jewry, 1780–1840 (New York 1987); Michael Brenner (Hg.), Jüdische Sprachen in deutscher Umwelt. Hebräisch und Jiddisch von der Aufklärung bis ins 20. Jahrhundert (Göttingen 2002); Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden 18–19 (2008).
- 10 Nils H. Roemer, «Sprachverhältnisse und Identität der Juden in Deutschland im 18. Jahrhundert», in: Jüdische Sprachen in deutscher Umwelt (Göttingen 2002); Stephan Braese, Eine europäische Sprache. Deutsche Sprachkultur von Juden 1760–1930 (Göttingen 2010); Shlomo Berger u. a. (Hg.), Studia Rosenthaliana 36, Nr. Speaking Jewish – Jewish Speak. Multilingualism in Western Ashkenazic culture (2002).
- 11 Lisette Stähelin, Hochzeit in Benken 1864. Ein zeitgenössischer Bericht (Liestal 1999), S. 37–40.
- 12 Diese Monografie beruht auf dem unveröffentlichten Kapitel «Sprachwandel und Literalität» meiner Dissertation «Basel lernen. Das jüdische Leben in der Stadt im frühen 19. Jahrhundert» (Diss. Universität Basel 2005). Während ich dort das Thema als Position innerhalb der historisch-judaistischen Forschungsdiskussion entwickelte, stelle ich nun die allgemein interessanten Aspekte der Stadt- und Migrationsgeschichte vor, ohne die Bedenken der akademischen Debatte explizit aufzunehmen. Eine methodische und wissenschaftsgeschichtliche Darlegung in Susanne Bennewitz, «Jüdische Sprache und Schrift zwischen Nationalsprachen und Dialekten. Eine soziolinguistische Darstellung zur Entwicklung im 19. Jahrhundert am Oberrhein», Alemannisches Jahrbuch 55/56 (2010).
- 13 Heiko Haumann (Hg.), Acht Jahrhunderte Juden in Basel (Basel 2005); Juden in Basel im 19. und 20. Jahrhundert. Vorurteil und Lebenswirklichkeit, Bd. 104, Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde (2004).
- 14 Zur Vergesellschaftung siehe Bennewitz (2008), Kapitel «Teilnahme und Differenz»; zur Lesegesellschaft S. 388–391.
- 15 Ebd., S. 276–284.
- 16 Jean Rodolphe Sinner, Voyage historique et littéraire dans la Suisse occidentale (Neuchâtel 1781), S. 54.

- 17 Hans Rudolf Maurer, *Kleine Reisen im Schweizerland. Beyträge zur Topographie und Geschichte desselben* (Zürich 1794), Kap. 25–28, davon ist das besonders gehässige 26. Kapitel ein Wiederabdruck von Hans Rudolf Maurer, «Beytrag zur Topographie von (Ober-)Baden in der Schweiz. Die Juden», *Helvetischer Calender* (1786). Wie beim Protestanten Friedrich Nicolai ist für diese Reiseliteratur der Aufklärer die Konstruktion religiöser Stammescharaktere auffällig, vgl. Lucian Hölscher, *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland* (München 2005), S. 232–238.
- 18 Maurer (1794), S. 184.
- 19 Ebd., S. 183 f.
- 20 Ebd., S. 168.
- 21 Ebd., S. 176.
- 22 Florence Guggenheim-Grünberg, «Die Surbtaler Pferdehändlersprache», *Zeitschrift für deutsche Philologie* 100, Sonderheft Jiddisch (1981), S. 46.
- 23 «Jüdischdeutsch» ist in diesem Fall kein Attribut der Sprache und keine sprachsystematische Klassifikation. Im 19. und 20. Jahrhundert wurde der Begriff teilweise als abwertende Sprachbezeichnung benutzt, um Jiddisch als dialektale Abweichung des Deutschen zu degradieren. Jeffrey A. Grossman, *The discourse on Yiddish in Germany from the enlightenment to the Second Empire* (Rochester 2000); Werner Weinberg, «Die Bezeichnung Jüdischdeutsch. Eine Neubewertung», *Zeitschrift für deutsche Philologie* 100 (1981).
- 24 Vgl. Shlomo Z. Berger, «Jüdisch-Deutsch as a Written Dialect of Yiddish in the Netherlands», *Studia Rosenthaliana* 41 (2009). Der Begriff «jüdischdeutsche» Schreibweise scheint mir analytisch sinnvoller als «Deutsch in hebräischen Lettern», da die reine Schriftklassifikation keine Bewertung der Sprache zwischen Standard und Varietät impliziert. Weitere Fachbegriffe: Ashkenazic German oder Ketav Ivri.
- 25 Simon Aeberhard, «Zur Kenntlichkeit verfremden. Die Berndeutschtexte von Martin Frank», in: *dialÄktik* (Zürich 2014), S. 207.

2 (ב)



Vom Aleph Beth zum ABC

Schreiben lernen

Die historische Sprachforschung konzentriert sich in der Regel auf den schriftlichen Niederschlag von Sprache. Erst mit der technischen Vereinfachung der Tonaufzeichnung im 20. Jahrhundert entstanden haltbare Daten, die die Untersuchung von mündlicher Kommunikation in beobachteten und unbeobachteten Momenten zulassen. Für die Zeit davor müssen wir uns mit Schrift-, Bild- und Musikquellen begnügen, wenn wir den Sprachstand oder das Sprachverhalten einer Gruppe analysieren wollen. Anhand der schriftlichen Quellen können wir Annahmen über historische Sprechergruppen, die uns in zeitgenössischen Darstellungen nahegelegt werden, teilweise überprüfen oder gar in Frage stellen. Allerdings ist es offensichtlich, dass solche geschriebene Sprache immer nur einen kleinen Ausschnitt von Kommunikation dokumentiert.

Der alltägliche Sprachgebrauch eines Menschen unterscheidet sich insgesamt wesentlich von seinem schriftlichen Ausdruck. In unserer Selbstwahrnehmung mögen wir eine weitgehende Übereinstimmung schriftlicher und mündlicher Kommunikation sehen, aber einer linguistischen Analyse hält das nicht stand. Zur Probe mag man sich am Abendbrottisch mit Freunden aufnehmen und die Tonspur abschreiben. Der neue Text ergibt für unvorbelastete Leser vielleicht einen Sinn, aber als Ausweis des eigenen Sprachvermögens möchte man ihn doch nicht der Nachwelt überliefern.

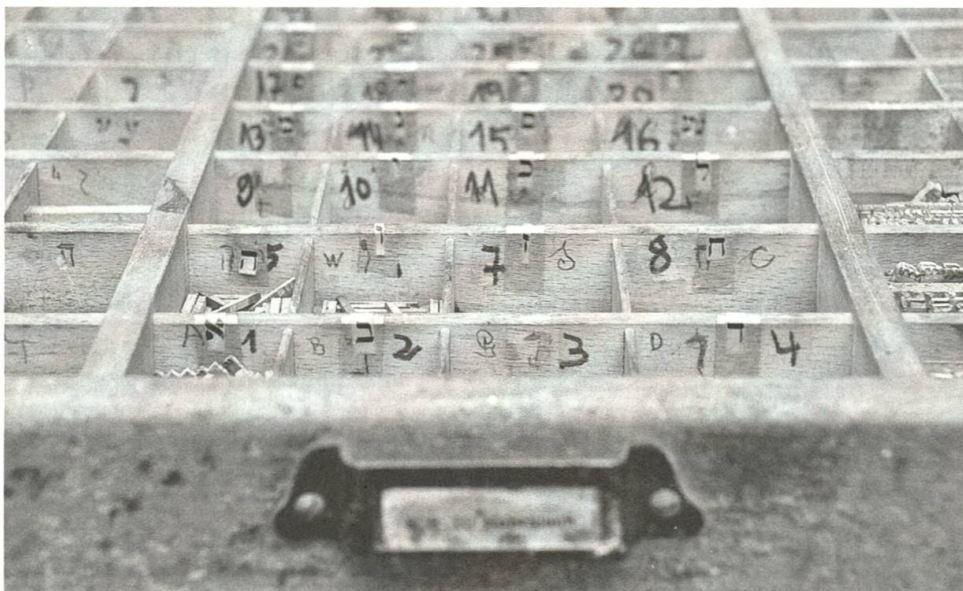
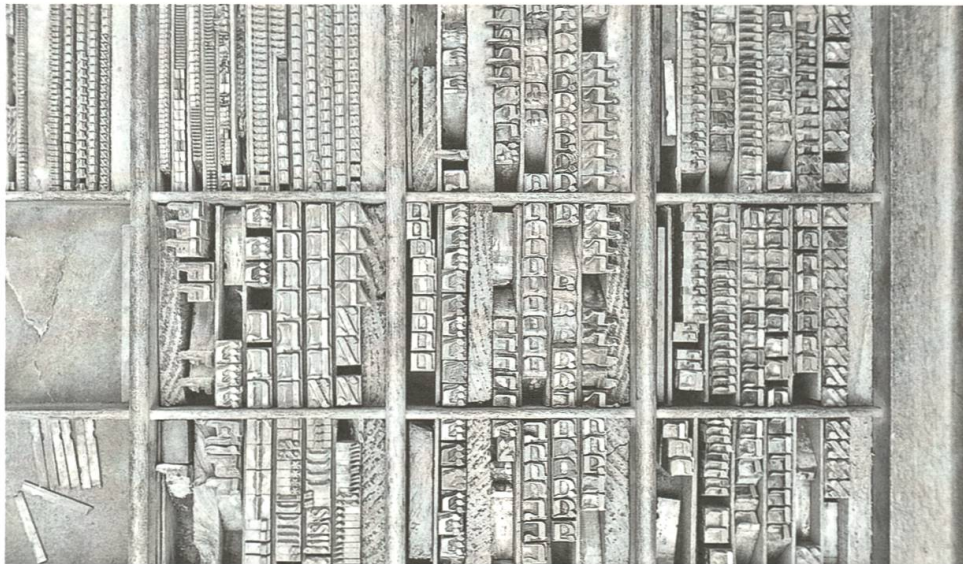
Tendenziell nimmt die Kluft zwischen Sprechen und Schreiben, Gedankenblitzen und Veröffentlichung in den letzten Jahrzehnten ab. Eine Schreibform wie Twittern ist zwar in ein hochkomplexes und hierarchisches Publikationssystem eingebunden, ermöglicht in dieser Maske allerdings Äusserungen, die sich dem gehauchten Bekenntnis oder gebrüllten Zorn syntaktisch und lexikalisch annähern. Gruppensprachen und Dialekte finden aufgrund dieser Annäherung von mündlicher und schriftlicher Sprache in der Kommunikation des 21. Jahrhunderts immer mehr Niederschlag in Buchstaben. Es ist daher sinnvoll, jede Kommunikationssituation zwischen den Polen von Mündlichkeit und Schriftlichkeit einzuordnen und nicht aus der Unterscheidung zwischen Gesprochenem und Geschriebenem voreilig zu klassifizieren.

Für frühere Epochen nehmen wir grundsätzlich mehr Trennschärfe, eine grössere Distanz dieser beiden Anwendungsbereiche an: Im 19. Jahr-

hundert wurde weit weniger schriftlich erledigt, dafür beim Schreiben ein enges Korsett mit Stil- und Formatvorstellungen angelegt und auf ein entsprechendes Training der Schriftlichkeit geachtet.

Während wir heute in einer E-Mail die gestelzten Formeln des getippten Anschreibens nicht mehr anbringen und selbst eine Generation, die mit dem Füller aufgewachsen ist, sich in Kurzmitteilungen überraschend leger ausdrückt, so lassen wir uns doch beim Schreiben am Computer systematisch mit Wörterbüchern, Schreibregeln und Satzspiegeln unter die Arme greifen, bevor wir überhaupt einen Gedanken bis zum Punkt ausformuliert haben. Insofern stellt sich fast wieder die Situation ein, dass das Schreiben ohne Hilfsmittel, nur mit einem Stift und einem weissen Blatt ausgestattet, zu einer qualvollen Erfahrung wird. Wer für den postalischen Geburtstagsbrief einen Füller herausholt, ärgert sich über eingetrocknete Tinte und hadert mit jeder Zeile, die, anstatt rechtwinklig mit dem Seitenrand abzuschliessen, schlapp nach unten hängt. Die Handfertigkeit des Schreibens wird je nach Berufsalltag so selten abgerufen, dass unsere Handschrift ungefähr so ungelenk aussieht wie die Handschrift vieler Menschen in der ersten Phase der Massentalisierung zu Anfang des 19. Jahrhunderts. Historische Schriftzeugnisse spiegeln daher nicht die Sprachkompetenzen einer Gruppe. Eher liefern sie widerständige Dokumente der tausend Varianten des Umgangs mit Stift und Sprache. Zufällige Überlieferung von Schriftmaterial an ganz verschiedenen Stellen, ob als Einlegeblatt in einem Buch, als Gekritzelt am Rand einer Preisliste, als Brautbrief im Familienarchiv oder Bittschreiben im Verwaltungsarchiv, zeigt uns eine Bandbreite von Sprachgebrauch und individueller Handhabung. Es ist – zumindest auf den ersten Blick – eine Manifestation von sprachlichem Handeln. Neben den grossen Mustern der Sprachveränderung zeigen solche Schriftstücke kleine Schritte innerhalb dieser Bahnen, kollektive und individuelle Umstellungsprozesse, Vereinheitlichung und Differenzierung, Lernen und Verlernen.

Im Fall der jüdischen Einwanderer in Basel lässt sich am Schriftvermögen ein rascher Lernprozess zeigen: Bereits die Einwanderergeneration hatte sich darum bemüht, die deutschen Schriftsätze zu üben. Ihre Kinder lernten auf Basler Schulen das ABC, so dass sie bald den Eltern in der Buchführung helfen konnten und im eigenen Berufsleben sprachlich nicht mehr benachteiligt waren. Besonders interessant ist das Nebeneinander von Hebräisch, Deutsch und Französisch, das auch mit einem Wechsel im Schriftbild von Fraktur zu Antiqua einherging, denn um 1800 wurden deutsche Texte noch in der gebrochenen «altdeutschen» Schrift gedruckt und geschrieben. Nur Latein, Französisch, Englisch und weitere europäische Sprachen lernte man in der heute üblichen lateinischen Schreibweise. Die Sprachen und Schriften mussten zu den Adressaten und Gelegenheiten passen. Gleichzeitig wechselten Bezeichnungen mit den Konventionen der Schrift. Ein Jacques unterschrieb als Jaakov ben Mosche meBasel oder als Jakob Ditisheim oder mit «Schahk» in hebräischer Notation. Mehrere Ge-



[4] Hebräische Drucklettern

Dieser gebrauchte Satz an hebräischen Lettern stammt nicht aus dem 19. Jahrhundert, sondern ist neueren Datums. In der Schublade aus dem Schriftenschränk einer Druckerei sind die hebräischen Buchstaben mit einem entsprechenden lateinischen Buchstaben und der Ordnungszahl im hebräischen Alphabet ausgezeichnet gewesen.

Hebräischer Schriftensatz, Herkunft unbekannt, 20. Jahrhundert.
Jüdisches Museum der Schweiz, JMS 1810.

nerationen schrieben in zwei bis drei Handschriften, nämlich hebräischer, lateinischer und deutscher Kurrent. Und die persönliche Unterschrift variierte nicht nur im Zeichen, sondern auch im Wortlaut.

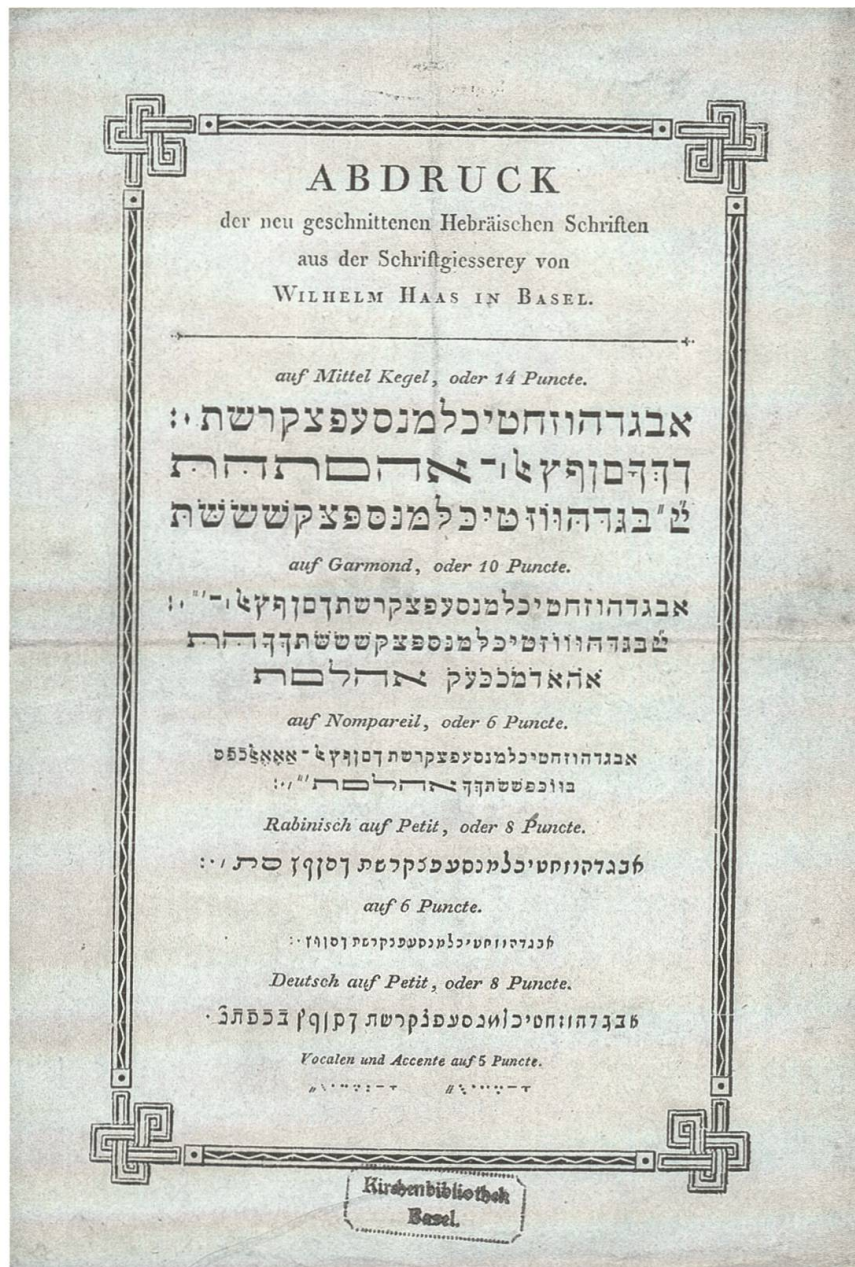
Es ist hilfreich, mit einer Bestandsaufnahme der Schriftpraxis zu beginnen, um das Zusammenspiel von jüdischem Sprachgebrauch und der allgemeinen Alphabetisierung zum Ausgangspunkt einer sozialen Sprachgeschichte zu nehmen. Welche Anliegen und Anforderungen gingen mit der Massenliteralisierung einher, die jüdische wie andere Zeitgenossen betrafen? Hat der Sprachwandel in jüdischen Gesellschaften vielleicht mit denselben Normierungsprozessen zu tun, denen Dialektsprecher und Sprachminderheiten, also die Mehrheit der Bevölkerung, im 19. Jahrhundert ausgesetzt waren? Diese Fragen werden in den weiteren Kapiteln aufgenommen, motivieren aber auch die detaillierte Untersuchung des Schrifterwerbs der Juden in der frühen Emanzipationsphase.

Wenn ich bisher vorausgesetzt habe, ein Zettel mit einer Unterschrift sei ein untrügliches Zeichen für einen Menschen, der lesen und schreiben konnte, so möchte ich schon einen Einwand gegen das vermeintlich Eindeutige vorausschicken: Schwarz auf Weiss ist eine Linie auf einem Blatt erhalten, wenn zufällig ein Bürger zur Beurkundung aufs Amt gebeten wurde. Aber wir können daraus nur vorsichtig schliessen, welche Bedeutung das historische Individuum dem Schreiben beimass. Hatte die Bittstellerin einen Schreiber bezahlt? Liessen er oder sie sich die Linien des Eigennamens vorzeichnen? Wann unterschrieb eine Frau mit ihrem Vor- und Nachnamen und wann übernahm sie die Schriftzüge des Mannes, eventuell ergänzt mit dem Hinweis «Wittwe»? Konnte sie dennoch frei schreiben und mochte sich in anderem Zusammenhang schriftlich ausdrücken?

Nicht nur ist es gewagt, vom Einzelnachweis in amtlichen Unterlagen auf die Praxis des Individuums zu schliessen. Wir müssen ausserdem unsere heutige Bewertung der Schriftfertigkeit und Ausdrucksweise mit der lokalen Amtspraxis von damals vergleichen, um soziale und kulturelle Schlüsse zu ziehen. Ob eine Unterschrift akzeptabel war oder bloss als Imitat galt, können wir am einzelnen Aktenstück nicht erkennen.

Die lateinische Alphabetisierung

Anfang des 19. Jahrhunderts kannte die Mehrheit der jüdischen Erwachsenen die hebräische Schrift, bevor sie sich die Welt der lateinischen Buchstaben erschloss. Die Alphabetisierung der jüdischen Bevölkerung möchte ich nur in Hinblick auf die «neuen» Schriften verfolgen, die lateinischen und deutschen ABCs. Diese lateinische Literalisierung brachte insofern eine zusätzliche, eine sekundäre Alphabetisierung der jüdischen Gesellschaft, ist aber von der allgemeinen Alphabetisierung in Mitteleuropa im frühen 19. Jahrhundert nicht zu trennen.²⁶



[5] Hebräische Lettern für deutsche Texte

Hier stellte der Basler Schriftenproduzent Haas sein Angebot an neuen hebräischen Typen vor, die er nach 1789 mit jüdischen Gelehrten in Basel entworfen hatte.

Die hebräische Quadratschrift (oben, in drei verschiedenen Grössen) stand für kanonische und liturgische Abschnitte. Die «Rabinisch»-Variante benutzte man für hebräische oder aramäische Kommentare. Eine dritte Variante des hebräischen Zeichensatzes diente zum Setzen der jiddischen oder hochdeutschen Texte. Der Schriftgiesser Haas, der selbst auch hochdeutsche Texte in hebräischem Zeichensatz druckte, nannte deswegen diesen Font des hebräischen Alphabets «Deutsch» (ganz unten).

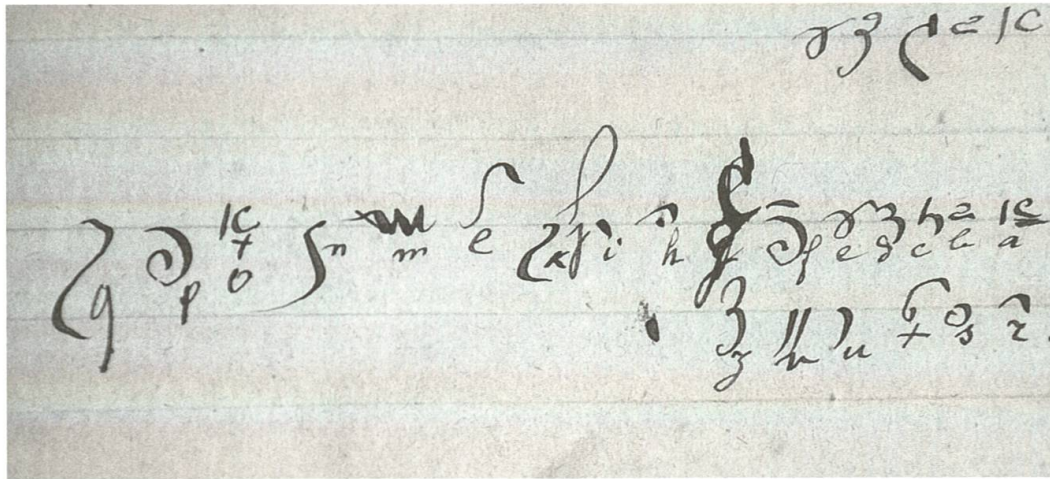
Viele Männer, weniger Frauen, waren bereits vor der Emanzipationszeit mit der hebräischen Schrift vertraut, konnten verschiedene Schriften lesen und benutzten hebräische und jiddische Literatur als kollektive Referenz. Auch das individuelle Gebet und die moralische Erzählung verbanden sich stärker als in der christlichen Tradition mit dem habituellen repetitiven Lesen.²⁷ Im strengen Sinne ist solch ein Schriftumgang zwar nicht mit einer produktiven Schriftlichkeit gleichzusetzen,²⁸ doch der Prozess der jüdischen Massenalphabetisierung liegt damit zeitlich vor dem Kulturwandel zur Schriftlichkeit in den europäischen Gesellschaften zwischen 1700 und 1900.

Dennoch ist die Aneignung der Schrift der Mehrheitsgesellschaft dem allgemeinen Literalisierungsprozess der Moderne in einigen Punkten vergleichbar. Die sekundäre Alphabetisierung der jüdischen Bevölkerung, ich möchte sie als «säkulare Literalisierung» betiteln, fand im deutschsprachigen Raum zeitgleich mit der Alphabetisierung der meisten Staatsbürger statt, wahrscheinlich angestossen durch Militärdienst, allgemeine Schulpflicht und den Ausbau des Verwaltungsstaats. Nicht nur zeitlich, auch funktional zeigte die säkulare Literalisierung jüdischer Bevölkerungsgruppen die sozialen Effekte der allgemeinen Alphabetisierung: Mit der Aneignung der Sprache und Schrift der Verwaltung, der Herrschaft, der Justiz, des Handels und der Mehrheitskultur konnte sich das Individuum aus der Abhängigkeit des engeren Sozialverbandes und des Standes lösen. In diesem Sinne trug die Literalisierung wesentlich zur Individualisierung und Gleichberechtigung des Menschen in der Moderne bei. Dem modernen Staat diente die Durchsetzung der Schriftlichkeit hingegen eher in eigenem Interesse als Instrument der Herrschaft, der seriellen Verwaltung des Bürgers und der Ausschöpfung aller Ressourcen. Die obrigkeitliche Spracherziehung der jüdischen Bevölkerung in der frühen Emanzipationszeit zielte vor allem auf deren Schriftgebrauch, um sie besser registrieren und disziplinieren zu können. Die Sprachedikte in Vielvölkerstaaten sollten nicht unbedingt die Aufstiegschancen kultureller Minderheiten, sondern die staatliche Integrität und Verwaltung aller Volksgruppen fördern.

Beide Aspekte der Alphabetisierung im 18. und 19. Jahrhundert, staatliche Homogenisierung einerseits und individuelle Ermächtigung andererseits, sind für alle Bevölkerungsgruppen zu veranschlagen.

Signieren: Kreuz, Kringel oder Name

Nach wie vor sind persönliche Signaturen in amtlichen Dokumenten der Gradmesser der Schriftbeherrschung einer historischen Gruppe – schlicht und einfach, weil häufig nur Unterschriften als Schriftprobe erhalten sind. Dabei ist die persönliche Unterschrift weder ein zuverlässiger noch universell vergleichbarer noch hinreichender Indikator.²⁹ Einerseits ist die



[6] Aleph Beth und ABC

Die hebräische Konsonantenschrift kann mit wenigen Sonderzeichen auch andere Sprachen lautsprachlich abbilden. Jiddische und später hochdeutsche Texte sind mit hebräischen Buchstaben geschrieben worden. Im 18. und 19. Jahrhundert nannte man dies «jüdischdeutsche» Schreibweise. In einem Geschäftsbuch eines fahrenden Händlers aus Hégenheim findet sich ein Blatt mit Schreibübungen und einer Umschriftentabelle zum Jüdischdeutschen. Die hebräischen Buchstaben (von rechts nach links zu lesen) sind in der Reihenfolge des ABC notiert, das darunter steht. Diese Lernhilfe zeigt schon moderne französische Einflüsse auf die ursprünglich jiddische Schreibweise, denn c wird mit einem hebräischen scharfen s (wie für citron) und j mit einem hebräischen sch (wie für Jalousie) transkribiert.

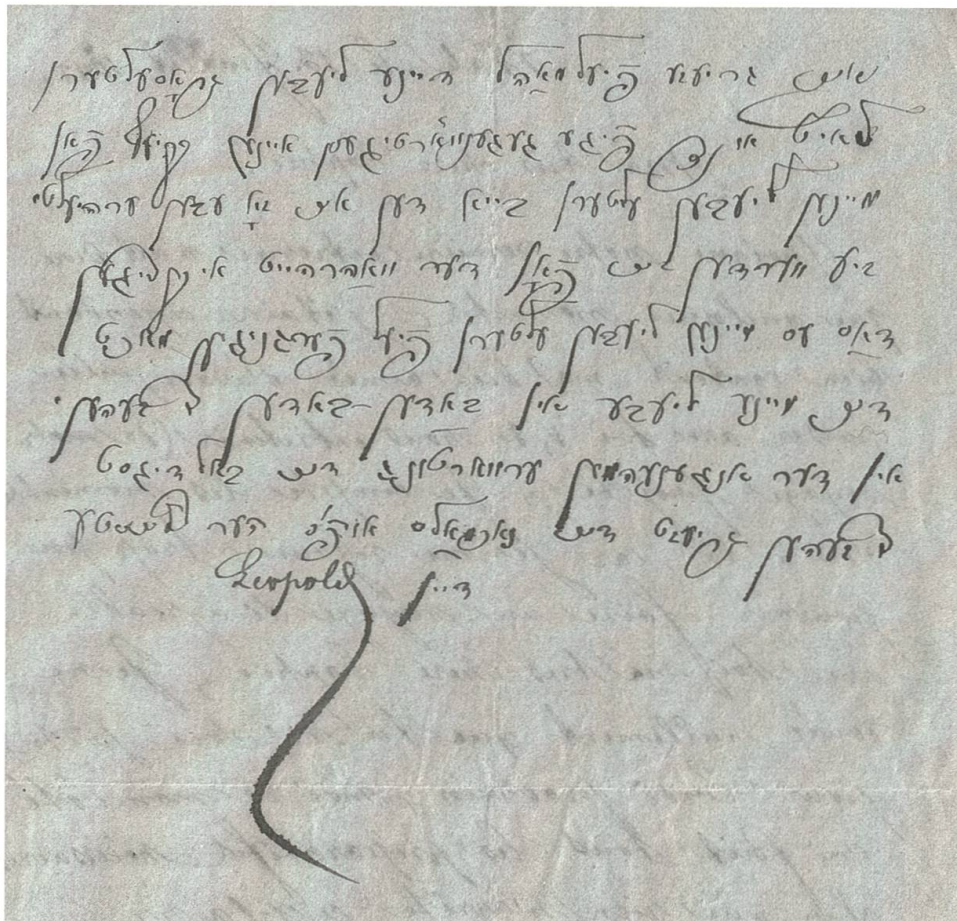
Geschäftsbuch von [Natan] Lauf, Hégenheim, Dept. Haut-Rhin, ca. 1838–1881.
Jüdisches Museum der Schweiz, JMS 1593.

Fähigkeit zur persönlichen Signatur nicht gleichzusetzen mit aktiver Schriftlichkeit. Wer drei Kreuze anstatt eines Namens setzte, war wahrscheinlich illiterat. Aber deswegen konnte nicht jeder, der einen Schriftzug hinlegte, lesen und schreiben. Bevor wir statistisch auswerten, müssen wir kulturelle Unterschiede des Signierens im 18. und beginnenden 19. Jahrhundert in verschiedenen Regionen studieren. Zum Beispiel wich die generelle Praxis in Frankreich von der in deutschen Ländern ab. Im französischen Rechtsverständnis entstand eine Unterschrift aus einer personengebundenen verpflichtenden Rechtshandlung, in anderer Tradition als blosser Einsetzung eines Namens, ohne dass deshalb der Mensch dieses Namens selbst eine Feder zücken musste. Das konnte ein anderer im Raum an dessen Stelle – und hoffentlich mit dessen Wissen und Einverständnis – tun. In einem Rechtsverständnis wurde die Unterschrift also als eine identitätsstiftende und -versichernde Technik trainiert, in anderem Zusammenhang mag dagegen eine stellvertretende Unterschrift – mit oder ohne Hinweis auf die eigentliche Hand – bürokratisch gebilligt worden sein.

Das «Kreuz mit den Unterschriften», so der metaphorische Titel einer vergleichenden Studie von Rainer Prass,³⁰ besteht nun darin, die regionalen Gewohnheiten zum Signieren für die Einschätzung des Alphabetisierungsgrads zu berücksichtigen, denn auch die Varianten zur namentlichen Unterschrift, die Kreuze, Kringel oder heutigen Fingerabdrücke, erfreuten sich unterschiedlicher Beliebtheit. Das Kreuz als Platzhalter der eigenen Signatur stand in der christlichen Mehrheitsgesellschaft in Verbindung mit dem christlichen «heiligen» Kreuzeszeichen und belastete den Christen mit dem Geschmack des Aberglaubens, wie ein zeitgenössisches Lexikon im Zusammenhang mit Unterschriften im Kreditverkehr bemerkte.³¹ Während Prass mit dem Wortspiel zum Kreuzchen auf dem Formular den mühseligen Weg bei der Erforschung christlicher Vergleichsgruppen beklagt, stehen für jüdische Gruppen weitere oder zumindest andere Randbedingungen im Raum. Wenn diese Zeichenkorrelation auf christlicher Seite diskutiert wurde, konnte sich die jüdische Interpretation in christlicher Umgebung kaum davon freimachen.

Die digitalisierten Zivilstandsregister des 18. und 19. Jahrhunderts erlauben inzwischen einen unkomplizierten Einblick in regionale Unterschriftengewohnheiten ohne aufwendige Fahrten ins Archiv. Zum Beispiel stellen die Archives Départementales du Haut-Rhin Geburts-, Ehe- und Sterberegister aus den Bürgermeisterämtern seit Beginn der Zivilverwaltung nun online zur Ansicht.

Es ist eindrucksvoll, sie durchzublättern und sich die grosse Varianz der Federbeherrschung in einem Hauptort des oberelsässischen Judentums anzusehen. Die körperliche und soziale Erfahrung des Nichtschreibens wird selten so bildkräftig, man spürt beinahe die ungeduldigen Blicke von Zeugen und Amtskräften, hört das Stühlerücken und Drängeln um den Folioband, um die Marke des Schreibunkundigen einzuzirkeln und mit geläufigen Schriften ringsum zu nivellieren. Wirtschaftlicher Wohl-



[7] Familienbriefe

Vor allem Gemeindeunterlagen und private Briefe, weniger die Geschäftskorrespondenz, sind Mitte des 19. Jahrhunderts noch häufig in Deutsch mit hebräischen Buchstaben geschrieben worden. Zumindest im alemannischen Sprachraum, also von Strasbourg bis Hohenems, finden sich dafür zahlreiche Beispiele, hier die Brautbriefe eines Basler Kaufmanns, der seiner Verlobten im Elsass schrieb. Generell korrespondierten die beiden in Französisch, doch mit diesem Nachsatz richtete sich der junge Mann an die Grosseltern seiner Braut und wechselte dafür in die jüdischdeutsche Schreibweise.

«Ich gruesse vielmahl Deine lieben Grosseltern Leut und füge gegenwärtigem einen Brief von meinen lieben Eltern bei den ich soeben erhielt. Sie werden sich von der Wahrheit überzeugen dass es meinen lieben Eltern viel Vergnügen macht Dich meine Liebe in Baden-Baden zu sehen. In der angenehmen Erwartung Dich baldigst zu sehen gruesst Dich nochmals auf's Herzlichste
Dein Leopold»

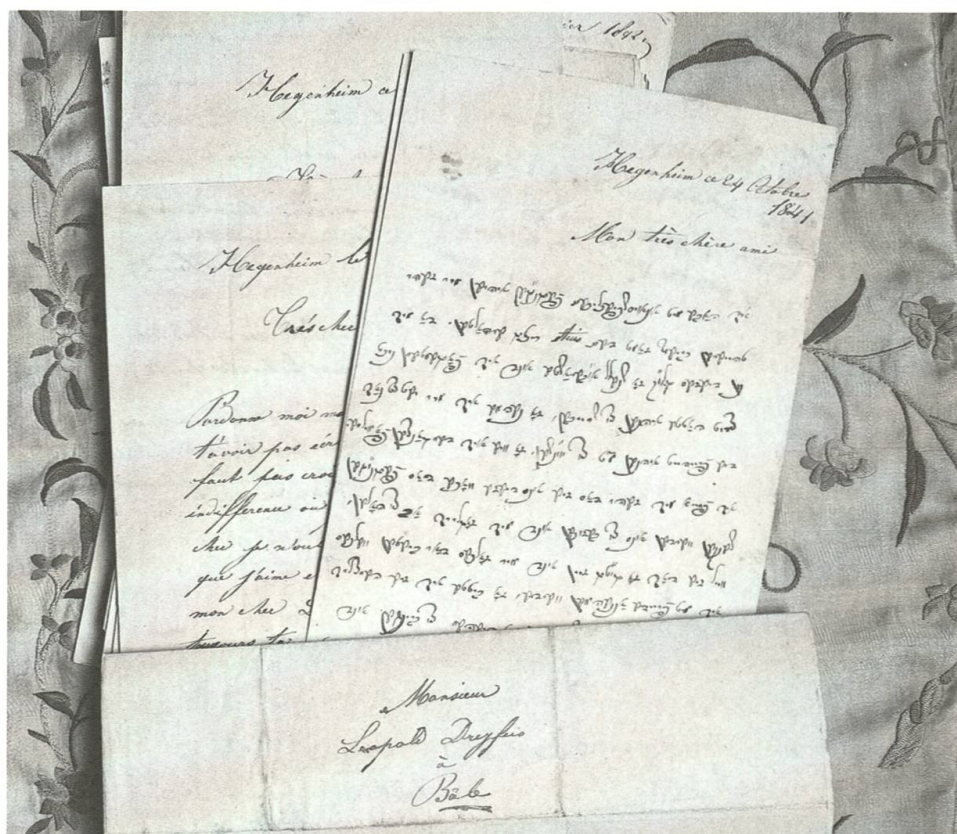
Brief von Leopold Dreyfus (1818–1884) an seine Braut Agathe Sophie Hirsch in Hégenheim (Oberelsass), Basel 1842.
Privatarchiv Dreyfus, Basel, XIV.99.

stand und soziales Prestige gingen nicht Hand in Hand mit der «neuen» Schreibfertigkeit. Insbesondere Lehrer, Vorbeter und Rabbiner konnten ihren Namen schön malen, hatten jedoch selten feste Anstellung und Hausbesitz – in Basel nicht einmal gesicherten Aufenthalt.

Schauen wir die Register der französischen Gemeinde Hégenheim bei Basel durch, so bildet sich folgendes Muster heraus: Anfang des 19. Jahrhunderts unterzeichneten viele der 1500 Einwohner nicht mit Namen. Christen malten stattdessen meist ein Kreuz aufs Papier. Die Analphabeten unter den vierzig Prozent jüdischen Einwohnern hinterliessen eher einen Kreis, ein N oder einen Strich anstelle des Namens, aber auch Kreuze. Bei den zivilen Eheurkunden fällt auf, dass um 1800 die Braut sehr häufig nur markierte. Ganz anders bei jüdischen Familien, deren zivile Eheverträge neben katholischen chronologisch eingeheftet sind: In dieser Gruppe von staatlichen Urkunden sind alle Namen, auch die der Frauen, ausgeschrieben. Ob deswegen Jüdinnen eher schreiben konnten oder nur ihren Namen geübt hatten oder üblicherweise von einem Mann vertreten wurden, ist daraus nicht ersichtlich.³²

Unterschriftenlisten des elsässischen Judentums von 1808

Für die jüdische Sozialgeschichte in der Grossregion bietet das Jahr 1808 ein einheitliches Stichdatum, weil in vielen Herrschaftsgebieten unter französischem Einfluss alle jüdischen Einwohner zu einer Namensdeklaration aufgefordert wurden.³³ Nicht in der Schweiz, aber an ihrem Heimatort mussten französische Frauen und Männer zum Bürgermeister gehen und einen ab sofort verbindlichen bürgerlichen Vor- und Zunamen festlegen (vgl. Abb. 28). Diese Namenslisten von ganzen Familien, Volljährigen wie Minderjährigen, sind vielerorts erhalten und zeigen die Signierfähigkeit der Volksgruppe im beginnenden 19. Jahrhundert. Auf französischen Ämtern sind in der Regel hebräische, lateinische und altdeutsche Signaturen akzeptiert worden, so dass für das Elsass insgesamt nur noch acht Prozent der Männer und 38 Prozent der Frauen als Analphabeten eingruppiert werden.³⁴ Auch für Heimatgemeinden der Basler Juden, zum Beispiel Hégenheim und Sierentz, sind die amtlichen Unterschriften erhalten, ergeben jedoch ein anderes Bild: In Hégenheim meldete und unterschrieb ein Familienvorstand für alle unverheirateten Familienmitglieder. Lediglich Ehefrauen und Witwen, die übrigens generell den väterlichen Nachnamen behielten, erschienen selbst auf dem Amt. So ist nur eine ältere Kohorte der jüdischen Bevölkerung erfasst. Schreibkundige Kinder wurden von ihren Eltern vertreten, ob diese alphabetisiert waren oder nicht. Eine Mehrheit von 55 Prozent der Frauen und Männer dieser Elterngeneration zeigten sich bei diesem Anlass als Analphabeten. Sie malten Kreise, Kreuze,



[8] Digrafie

Im elsässischen Judentum zeigt sich eindrucksvoll, dass die Landessprachen Deutsch und Französisch zwei unterschiedlichen Alphabeten zugeordnet wurden: Französisch las und schrieb man in lateinischer Schrift, Deutsch jedoch häufig in hebräischer Schrift. Die jüdischdeutsche Schreibweise wurde mit Drucken in Basel und im Elsass in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts weiter gefördert und nach orthografischen Gesichtspunkten im Sinne einer Literatursprache verfeinert. So entstand eine Zweischriftigkeit oder Digrafie für deutsche Texte im jüdischen Kulturraum.

Die Privatbriefe einer jungen Elsässerin, Tochter der gebildeten Rabbinerfamilie Katzenellenbogen, zeigen die perfekte Beherrschung sowohl des Französischen wie des Deutschen. In der Schriftpraxis unterschied die Hégenheimerin strikt zwischen beiden Standardsprachen: Deutsch existiert in dieser Korrespondenz nur im hebräischen Zeichensatz.

Ihre jüdischdeutsche Orthografie entsprach dem neuen Standard, denn sie verwandte Doppelstriche über den Buchstaben, zum Beispiel um die Buchstaben ä und ü zu transkribieren. Diese Notation ist erst um 1800 von Sprachpuristen eingeführt worden. Vorher orientierte sich die jiddische Schreibweise am Lautklang.

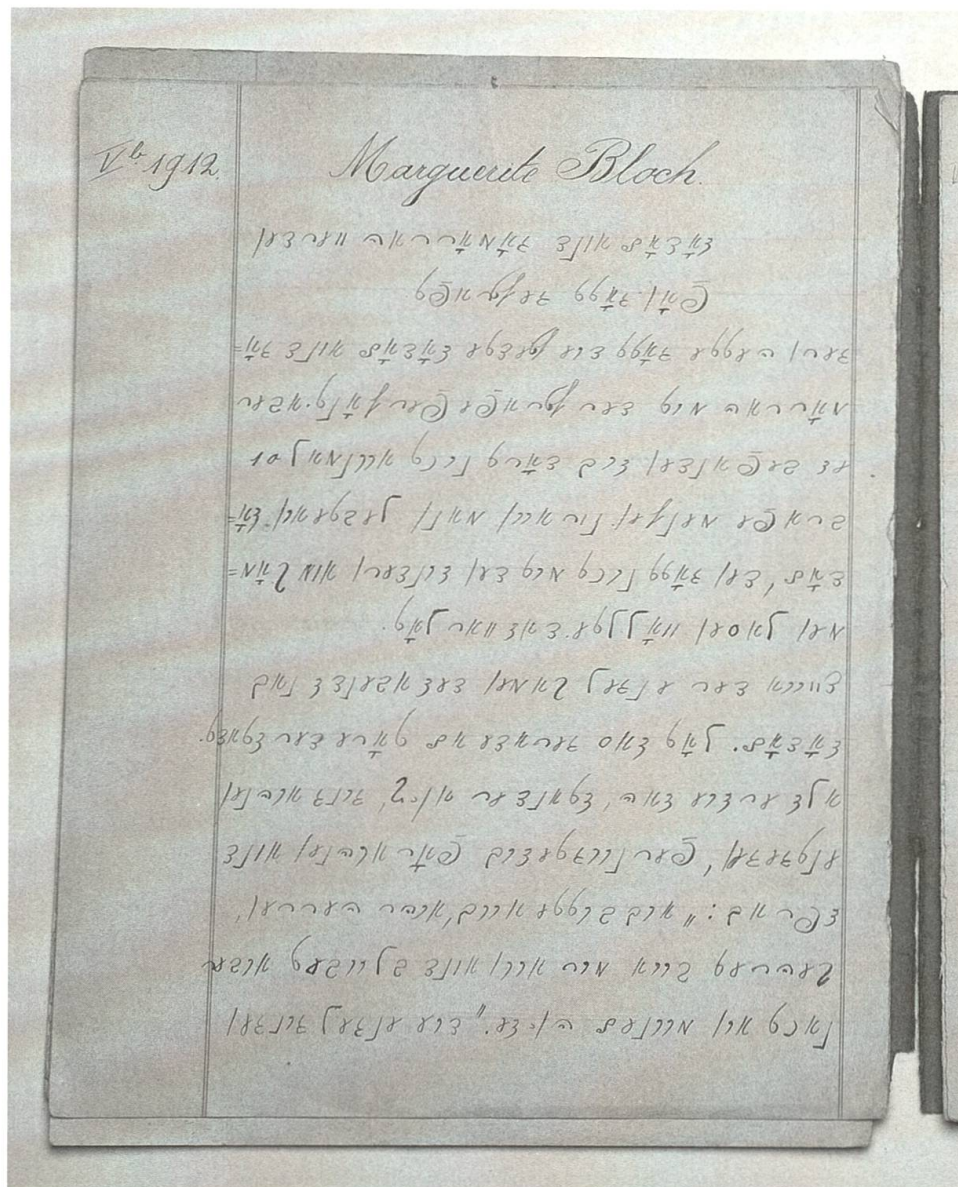
Briefe von Agathe Sophie Hirsch (1823–1883) an ihren Verlobten Leopold Dreyfus in Basel, Hégenheim 1841/42.
Privatarchiv Dreyfus, Basel, XIV.99.

Striche und Haken, die dann als Beweis der persönlichen Deklaration umkreist und von zwei zusätzlichen Zeugen beglaubigt wurden. Häufig konnte der Ehemann eine Unterschrift abliefern, die Ehefrau nicht. Doch diese Geschlechterverteilung erklärt nicht das gesamte Bild des Analphabetismus, denn einige Frauen reihten sich bei den Schriftkundigen ein, einige Ehemänner fielen heraus. Hebräische Zeichen wurden auf dieser Mairie nicht anerkannt, sondern ebenfalls als «marque» umkringelt und beglaubigt.³⁵ Handelte es sich bei diesen wenigen Menschen mit hebräischem Eintrag um funktionale Analphabeten, da sie auch in Hebräisch nur einen Vornamen schrieben? Weshalb unterschrieb aber keine einzige Frau mit ihrem hebräischen Namen wie auf den Eheurkunden aus derselben Ortschaft? Auch wenn Frauen vor allem den religiösen Namen, also nicht den zivilen Familiennamen, gewohnt waren, hätte dies für meinen Geschmack mehr hergegeben als ein luftiger Kringel.

Die amerikanische Judaistin Paula Hyman suchte Zahlen für die Entwicklung der Alphabetisierung des französischen Judentums im 19. Jahrhundert und wertete dafür spätere Eheregister aus Dörfern und Städten des Unter-Elsass aus. Sie stellte eine Zunahme der Signierfähigkeit bei Frauen im Heiratsalter zwischen 1820 und 1860 auf 90 Prozent fest, während Männer diesen Anteil bereits 1820 (in hebräischer oder lateinischer Schrift) erreicht hatten. Auch Hyman sah den oben beschriebenen Einfluss der neuen Schriftsprache auf die Signierpraxis: In dem Masse, wie in einer Stadt wie Strasbourg die lateinische Unterschrift als Standard angesehen wurde, ging die messbare Literalität der jüdischen Bevölkerung zunächst zurück, führte aber in der Mitte des Jahrhunderts zu einer vergleichsweise frühen Latinisierung, während sich die lateinische Unterschrift auf dem Land erst viel später durchsetzte.

Besonders für die ältere Generation scheint die Bewertung nach den Eheregistern problematisch. Der Anteil der Unterschriften der Brautmütter entwickelt sich nicht kontinuierlich, sondern nimmt sogar ab.³⁶ Wenn auch die Alphabetisierungsforschung solche Schwankungen kennt und für das 19. Jahrhundert keineswegs eine lineare Zunahme vorausgesetzt werden soll, müssen wir die Aktenevidenz immer dem Vorbehalt einer diskriminierenden Amtspraxis unterstellen.

Die Stichprobe des französischen Vororts von Basel zeigt: Eine mehrheitliche Literalisierung der Sundgauer Jüdinnen und Juden um 1800 ist nicht belegt, nicht einmal für Hebräisch. Der Prozentsatz der Alphabetisierten entspricht dagegen dem Bevölkerungsdurchschnitt, sofern man sich für diese Zeit in der Soziolinguistik überhaupt schon auf quantitative Aussagen einlässt. Die elsässischen Unterschriftenlisten lassen keinen weiteren Schluss über einen Umgang mit Schrift in anderen Situationen zu, darüber sind sich Linguisten und Historiker einig.



[9] Jüdischdeutsch im 20. Jahrhundert

Im Religionsunterricht in Basel wurde Anfang des 20. Jahrhunderts die jüdischdeutsche Schrift noch gelehrt. Die Vokale, die im hebräischen Alphabet kein Zeichen haben, werden mit konsonantischen Platzhaltern wie j und w angedeutet, teilweise durch Punktierungszeichen unter den Buchstaben genauer angezeigt. Die Oberlinienpunkte für die Umlaute ä und ü hatten sich nicht durchgesetzt.

Die Schreibübung von Marguerite Bloch aus dem Jahr 1912 liest sich wortwörtlich: «Sodom und Gomorrah werden von Gott gestraft. Gern hätte Gott die Städte Sodom und Gomorrah mit der Strafe verschont. Aber es befanden sich dort nicht einmal 10 brave Menschen. Nur ein Mann lebte in Sodom, den Gott nicht mit den Sündern umkommen lassen wollte. [...]»

Heft mit Probeschriften einer Klasse von Dr. L. Hausmann, Basel 1912.
Jüdisches Museum der Schweiz, JMS 1468 (Foto: Dieter Hofer, Basel).

Die Zuwanderer in Basel

Eine serielle Quelle wie die Unterschriften von Braut, Bräutigam und Eltern in den zivilen Eheregistern französischer Provenienz steht für die erste Einwanderergeneration in Basel nicht zur Verfügung. Zum einen registrierten die Basler Kirchen und Ämter keine Personenstandsänderung für Juden, zum anderen verlangte die Basler Bürokratie nur in wenigen Fällen persönliche Unterschriften. Die französische – bereits vorrepublikanische – Kultur des persönlichen Attestats hatte im ausgehenden 18. Jahrhundert in Deutschland sowie in Basel noch keine Entsprechung.³⁷ So kommt es, dass die meisten jüdischen Unterschriften auf der französischen Botschaft oder im Auftrag von französischen Gerichten gesammelt wurden. Nur steuerpflichtige Familienoberhäupter traten in diesen Erklärungen ins Licht. Angestellte der Handelshäuser oder Lehrer und Kantoren wurden selten aufgerufen. Eine in diesem Sinn umfangreiche Unterschriftenliste existiert aus dem Jahr 1818. Von neunzehn französischen Steuerpflichtigen signierte nur einer in Hebräisch, und eine Witwe liess sich von ihrem Sohn vertreten.³⁸ Ein niedergelassener Elsässer in Liestal stimmte nur mündlich zu, da er wegen des Laubhüttenfestes nicht schreiben wollte.³⁹

Die jüdischen Immigranten in Basel wählten in der Regel die lateinischen Unterschriften, doch auch hebräische Signaturen wurden anerkannt. Bei hebräischen Signaturen in amtlichen Dokumenten tritt der Stempelcharakter des Unterschreibens hervor: Die Namen sind verstümmelt, sie haben im Laufe des Lebens einige Buchstaben verloren, ohne dass sich jemand daran störte. Die Amtsleute legten die Unterschrift als rechtskräftige Handlung und nicht als lesbaren Namen zu den Akten.

Auch stellvertretende Unterschriften sind noch üblich: Söhne unterschrieben für Väter, ein Associé im Namen des Firmenchefs, der Notar für den Klienten. Nicht immer sind solche Allografien, Unterschriften aus zweiter Hand, gekennzeichnet. Manche Handelsleute versahen dagegen ihren Namen mit einem charakteristischen Schnörkel am Ende, dem Manupropria, der jedem anzeigte, dass hier der Namensträger persönlich zugestimmt hatte, nicht nur der Prokurist (Abb. 12).

Unterschriften der jüdischen Basler geben uns einen ersten Anhaltspunkt zum aktiven Umgang mit Schriftlichkeit. In dieser sozialen Gruppe, denn die in Basel aktiven Händler entstammten der Oberschicht des elsässischen Judentums, unterschrieb die Mehrheit der Männer und Frauen persönlich, auch von links nach rechts.

Richtungswechsel für die Unterschrift

Das Lemma der Unterschrift wird in unserem Zusammenhang zum Dilemma zweier konkurrierender Schriftwelten: Hebräische und lateinische Formen der Unterschriften wechselten und mischten sich, ohne dass daraus auf den Sprach- oder Schriftgebrauch der Person geschlossen werden kann. Von vielen Menschen sind mehrere Varianten der Unterschrift hinterlegt. Tendenziell unterschrieben die jüdischen Franzosen amtliche Dokumente mit französischer und deutscher Signatur und gemeindeinterne Dokumente in hebräischer Form. Bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts sind im Briefverkehr der Kultusverwaltung hebräische Unterschriften üblich gewesen.⁴⁰ Einzelne Führungspersonen haben indes schon Anfang des 19. Jahrhunderts ihre lateinische Signatur in jüdischen Gemeindedokumenten hinterlassen, wechselten also nur für den Eigennamen am Schluss des Dokuments die Schreibrichtung (vgl. Abb. 7). Der Kontext formte Namen und Schrift der Signaturen, und gleichzeitig erhielt die Signatur bereits einen individuellen Charakter.

Manchmal scheint mir das Gegeneinander der beiden Schreibrichtungen eine tragische Komponente zu verraten: den Balanceakt zwischen zwei Welten, die Suche nach einer zeitgemässen Identität, den Wechsel zwischen Können und Wollen. Im Privatarchiv einer jüdischen Familie, die 1860 die Zuzugsgenehmigung für Basel erhielt, findet sich der deutsche Brief einer 23-jährigen Frau an ihren Verlobten aus dem Jahr 1850.⁴¹ Die beiden besuchten sich öfters zwischen Colmar und Blotzheim, schickten Grüsse über Verwandte und mit der Post. Die Braut, offensichtlich aus gutbürgerlichem Haus, scheute sich nicht, auch von gesellschaftlicher Zerstreuung in seiner Abwesenheit zu berichten, denn einen Theaterbesuch mit Cousinen könne man schlecht refüsieren. Die junge Caroline genoss das Schreiben als «Unterhaltung» mit ihrem Freund und schätzte die fühlbare Nähe durch den Briefverkehr. Selbst auf Besuch bei Verwandten, die sich Mühe gaben sie zu amüsieren, suchte sie die Intimität des Liebesbriefes:

«jedoch habe mir mansches Mahl eine Beschäftigung gesucht in meinem Zimmer um dein letztern Brief zu lesen. Ich habe in als gelesen und zu gemacht und witer aufgemacht und witer durch lesen und kann sahgen mich sehr guht befunden während im Lehsen [...]» [Umschrift]⁴²

Sie schrieb den Text in hebräischer Handschrift, doch den Briefkopf mit Ort und Anrede hielt sie in Französisch und vor allem ihre Unterschrift. Für mein Empfinden ist diese lateinische Rahmung ein harter Wechsel, eine grafische Distanz zum Flüstern und Tuscheln des Liebesbriefes. Hatte es im amtlichen Kontext zu lange geheissen, jüdische Frauen könnten nicht ordentlich unterschreiben, nämlich «signer en lettres vulgaires»? Wollte die junge Frau dieses Stigma loswerden und verlegte sich deshalb selbst für ganz private Mitteilungen auf die französische Unterschrift?

Wann taugt eine Unterschrift von Frauen oder Juden?

Die Schreibkunst der Frauen wurde in Verwaltungsvorgängen selten angefragt und ist damit unsichtbarer. Selbst wenn verwitwete Frauen Rechte und Verbindlichkeiten des Haushaltsvorstandes erfüllen mussten, liessen sie sich häufiger als Männer vertreten. Diese Konvention muss keineswegs der Schreibunfähigkeit der Frau geschuldet sein. Manchmal taucht in anderem Zusammenhang von derselben Frau doch eine persönliche Unterschrift auf. Auch in Erbschaftsangelegenheiten liessen sich die jüdischen Töchter öfters als ihre Brüder von Männern vertreten. Sie reisten erst gar nicht zu Teilungsverhandlungen an. Eine komplette Familiengrafologie lässt sich deshalb selten erstellen.

Auch Baslerinnen unterlagen einer diskriminierenden Wahrnehmung. Ihre Signatur hatte weniger Bedeutung als die von Männern. Folgender Einzelfall aus den Zivilgerichtsakten zeigt uns zeitgenössische Argumente, die ein schriftliches Beweisstück aushebeln konnten. Wir erhalten aus dieser Verhandlung ein Profil der Schriftpraxis eines elsässischen Juden und einer vermögenden Baslerin, die mutmasslich einen gemeinsamen Vertrag unterschrieben hatten.

Nach eigener Aussage hatte Joseph Levy aus Hagenthal im April 1798 – als französische Truppen der neuen helvetischen Republik gegen die Innerschweiz zu Hilfe eilten – Bargeld in Sicherheit bringen wollen. Er habe der Bürgerin Gysendörfer, inzwischen verstorben, 135 Louisdor zur Verwahrung nach Basel gebracht. Für ihre Bemühung sollte sie jährlich mit zwei fetten Gänsen belohnt werden. Über die Abmachung stellte Levy einen Hinterlagsschein aus, den Frau Gysendörfer persönlich quittierte, denn sie war zu dem Zeitpunkt schon Witwe. Sie selbst starb drei Jahre darauf. Also reichte Levy den Schein beim Zivilgericht ein, um aus dem Erbe die Nominalsumme zurückzuerhalten. Ausser der Quittung konnte Levy allerdings keinen weiteren Nachweis oder Zeugen für eine Spareinlage beibringen, so dass er die Klage mangels Beweis verlor.

Die Gerichtsverhandlung von 1801 kreiste um mehrere Aspekte der Verschriftlichung der Vertragskultur und zeigt eindrucksvoll, dass die Geltung der individuellen Unterschrift im Zivilrecht noch wenig etabliert war. Der Deutungshoheit des Basler Gerichts, wessen Handschrift wann relevant sei, fiel sowohl die Unterschrift der Frau als auch der Quittungsschein des Juden zum Opfer.⁴³

Dem Entscheid war ein umfangreiches Plädoyer eines Anwalts vorausgegangen, der den Basler Gerichtsherren bei jeder sich bietenden Gelegenheit das Misstrauen gegen jüdische Parteien aus deren natürlicher Verderbtheit, Bosheit und Frechheit ins Herz pflanzte. Wortgewaltig skizzierte er auch diesen Fall als Meisterstück der Betrügerei. Solch ein Bargeld-Depositum sei bei der damaligen Unsicherheit in der Schweiz und gleichzeitiger Ängstlichkeit der Basler Bürgerin gänzlich unwahrscheinlich.

Vor allem würde grundsätzlich kein Jude, dem Mammon und Wucher verfallen, Geld ohne einen Zinsvorteil hergeben. Der Verteidiger Weiss schloss eine direkte Geschäftsbeziehung zwischen dem französischen Bürger und der Baslerin aus. Zwei Punkte verstießen gegen geltendes Recht: Die Frau hätte nicht ohne ihren Vormund eine solche Verpflichtung eingehen dürfen, und zweitens sei ohne Unterschrift des Vormunds der Schein nichts wert. Ohnehin sei die gesamte Handschrift gefälscht:

«[Anwalt Weiss:] *So abgeschmackt – unwahrscheinlich, widersinnig, dieser erdichtete EmpfangsSchein seye, so lächerlich der selbe in seinem Juden teutschen Styl – eben so wieder sprechend, seye solcher, so wohl auf Zeit, Ort, Umstände, Form und Unterschrift des Scheins.*

Er werde sich ausführlich bemühen, Schritt vor Schritt und Stück vor Stück, dem Richter diß alles vorzustellen, um denselben von der Schelmerey dieses Sohnes Israel zu überzeugen.

Er fange an, bey der Natura, Einrichtung, Form und Unterschrift dieses erdichteten DepositoScheins: schon dieses zeige daß derselbe von Jüdischen Händen fabricieret seye, es seye ganz der Jüdisch deutsche Styl, die Manier wie selbige die Schuld Scheine einrichteten, wenn sie einem christlichen Schaaf seine Wolle räuben wollten.

Und so wie er zu verläßig gehört habe, so soll der [...] Papa des Klägers, diesen Schein geschrieben haben, also daß wenn eine Betrügerey zum Vorschein kommt, Vatter und Sohn gleichen Anteil daran hätten.»⁴⁴

Jüdisches Schreiben – worin genau liegen nochmals die Eigenarten? – ist Betrug. Nicht etwa, weil Rechtschreibfehler den Sinn des Vertrages verdunkeln, sondern weil die Autorität des Schreibens dem Juden nicht zusteht. Wie der Verteidiger weiter ausführte, hätte die Witwe niemals nur unterschrieben, da sie den ganzen Schein selbst besser aufgesetzt hätte. Der «Juden teutsche Styl», hier als Bezeichnung für einen deutsch geschriebenen Vertrag, war als Abweichung von der Konvention nicht nur lächerlich, sondern schon bedrohlich. Obwohl der Vertrag keine unsittlichen Konditionen vorsah, musste er eine Täuschung sein. Der klägerische Anwalt Lindemann erwiderte, dass aus dem «Jüdischen Styl» nicht die Illegalität des Scheines abgeleitet werden dürfe,

«freylich zeige sich daraus daß der Verfaßer kein Stilisierter Schreiber gewesen, allein wen alle schlecht Stylisierten Instrumente ungültig wären, so würde eine große Menge Contracte umgestoßen werden können, die Deutlichkeit wäre eine Hauptsache, [...].»

Wer schreiben darf und wessen Schrift Autorität hat, stand als Machtfrage auch hinter der späteren Behauptung, dass die Unterschrift der Witwe nichts gelte. Frau Gysendörfer war nach Aussage aller Beteiligten geübt in schriftlichen Angelegenheiten. Der Anwalt der Erben ging sogar von einer regelrechten Unterschriftsgewohnheit der Verstorbenen aus. Sie habe nie

mit Geschlechts- und Taufnamen und Ortsangabe unterschrieben, sondern immer nur als «Wittwe Gysendörfer». Auch hätte sie ein deutsches s und niemals das französische oder lateinische geschrieben. Im Vergleich mit weiteren beigebrachten Unterschriften der Verstorbenen zeigten sich Differenzen zu ihren üblichen Bescheinigungen: Niemals hätte sie die Versicherung «beken wie obstat» [bekenne den obigen Vertrag] vor ihren Namen gestellt, «[...] das ist bei BauernWeibern in ihren Unterschriften üblich, aber kaum bey einer Dame die eigenhändig quitieren und sich dieses überflüssigen Anhängsels niemals bedienenet». So wie die jüdische Schrift am Regelverstoss zu erkennen sei, sei die aristokratische Schrift klar, präzise und lebenslang verlässlich.

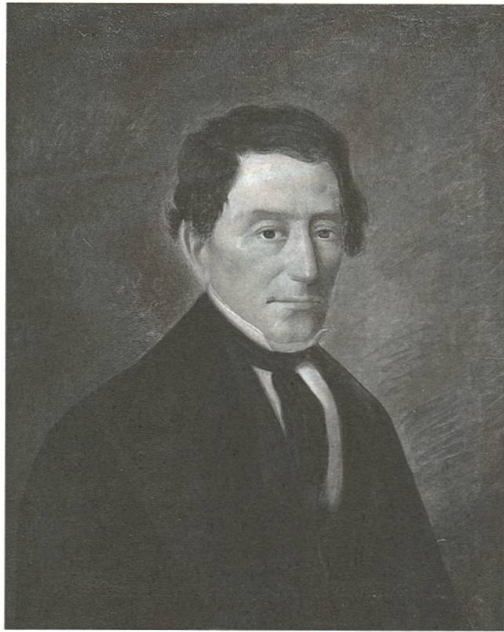
Zur doppelten Absicherung des Standpunkts führte Anwalt Weiss aus, die Frau sei ängstlich, misstrauisch und furchtsam gewesen. Sie sei schon von ihren weiblichen Charakterzügen her nicht geeignet gewesen, in solch ein Geschäft einzuwilligen, und ihre Unterschrift daher unwahrscheinlich. Und was die weibliche Unentschlossenheit nicht quasi natürlich verhinderte, wäre durch das Basler Vormundschaftsgesetz ausgeschlossen: Die Witwe hätte das Risiko einer privaten Geldhinterlage ohne Zustimmung des Eigentumsverwalters gar nicht eingehen dürfen. Ohne Unterschrift eines männlichen Vormunds sei die Unterschrift der Frau nichts wert.

Das juristische Argument konnte die Basler Gerichtsherren nicht recht überzeugen, denn Witwe Gysendörfer hatte von der Regierung freie Mittelverwaltung erhalten und Geschäfte in eigenem Namen abgeschlossen. Sie hatte Zinsen aus Kapitalanlagen selbst eingenommen und quittiert.

In dieser Richtung argumentierte der Anwalt der jüdischen Kläger, der die Verstorbene als Geschäftsfrau in Erinnerung rief. Er konterkarierte das Bild der hilfs- und schutzbedürftigen Frau: Levy habe diesen Notpfennig gerade dieser Basler Bürgerin angetragen,

«in dem er es bey diesen bedenklichen schwankenden Zeiten Niemand anders als einer ihm wohlbekannten reichen Wittwe, die Gelder auf Zinsen gehabt anvertrauen wollen. Denen Bürgern Levy, Vatter und Sohn wäre bekannt gewesen, daß die Wittwe Gysendörfer immer baares Geld habe, die Zinsen Ihrer Capitalien selbst einnehme und Quittungen ausstelle und daraufhin hätten Sie keinen Anstand genommen, dieser Ihnen bekannten recht schaffenen Frauen Ihr Geld anzuvertrauen, wohlwiegend daß in jedem Fall, diese Persohn bemittelt genug um es Ihnen wieder zu ersetzen.»

Allein aufgrund der bilateralen Handschrift kam Levy mit seinem Anspruch vor dem Basler Gericht im Jahr 1801 nicht durch. Die Unterschrift auf einem Wechsel war in dieser Zeit vor Gericht nicht viel wert, wenn nicht der Schuldner in Person sich zu diesem Wechsel bekannte oder bei Ausstellung der Handschrift bereits ein Notar, Richter oder andere Zeugen zugezogen worden waren.⁴⁵



[10] Die Familie Wolf in Basel

Bernhard Wolf (1789–1849) und Babette Meyer (1796–1867) stammten beide aus dem Oberelsass. Sie arbeitete als Schneiderin am Spalenberg, er im Immobilien- und Warengeschäft als Zwischenhändler ohne eigenen Laden. Ihre Kinder wuchsen in Basel auf und besuchten die Gemeinschaftsschule des Quartiers. Fast alle wählten künstlerische und freie Berufe: die Töchter in der Mode, die Söhne Elias und Georg in der bildenden Kunst und im Druckwesen.

Bereits Bernhards Eltern waren 1805 nach Basel eingewandert, so dass Geschwister von ihm ebenfalls in der Stadt wohnten, unter anderem sein jüngerer Bruder Bonifacius, Vorsinger der jüdischen Gemeinde.

Es gibt keine geschlossene Überlieferung zu dieser jüdischen Mittelschichtsfamilie, doch in einigen öffentlichen Sammlungen lassen sich heute Einzelstücke und Akteneinträge ausfindig machen.

Elias Wolf, der hier seine Eltern in Öl festhielt, machte sich in der Region als Porträtzeichner verdient, kurz bevor die Fotografie die lithografische Abbildung und Vervielfältigung ablöste. Viele Basler Persönlichkeiten des 19. Jahrhunderts sind von Elias Wolf verewigt worden. Seine Genrebilder zum schweizerischen Militär fanden national Anklang.

Babette und Bernhard Wolf-Meyer, Ölgemälde von Elie (Elias) Wolf, 1852 und früher. Privatbesitz, Muttentz (Foto: Universitätsbibliothek Basel).

Weshalb Levy die Relevanz dieses Schuldscheines falsch eingeschätzt hatte, bleibt unklar. Ob er eine andere Rechtsprechung gewohnt war, vielleicht die Öffentlichkeit gescheut oder der Tod der Gysendörferin ihn überrascht hatte? Die Plünderungen jüdischer Häuser in den elsässischen Dörfern im Sommer 1789 liessen das Risiko eines Verlustes in anständigem Gewahrsam in Basler Mauern vielleicht verhältnismässig gering erscheinen. Es soll nicht ausgeschlossen werden, dass die Quittung über Bargeld von Levys Seite gefälscht war. Es gab genügend Vorbilder für falsche Zettel und Unterschriften: Der elsässische Agitator François-Joseph-Antoine Hell sollte bald eine Flut an falschen Quittungen auslösen. Er rief die verschuldeten Elsässer auf, im Kampf gegen jüdische Geld- und Pfandleiher zum Griffel zu greifen und sich einfach Quittungen über (nicht gezahlte) Zinsen und Fälligkeiten selbst anzufertigen.

Kantonale Vorschriften für jüdische Buchhaltung

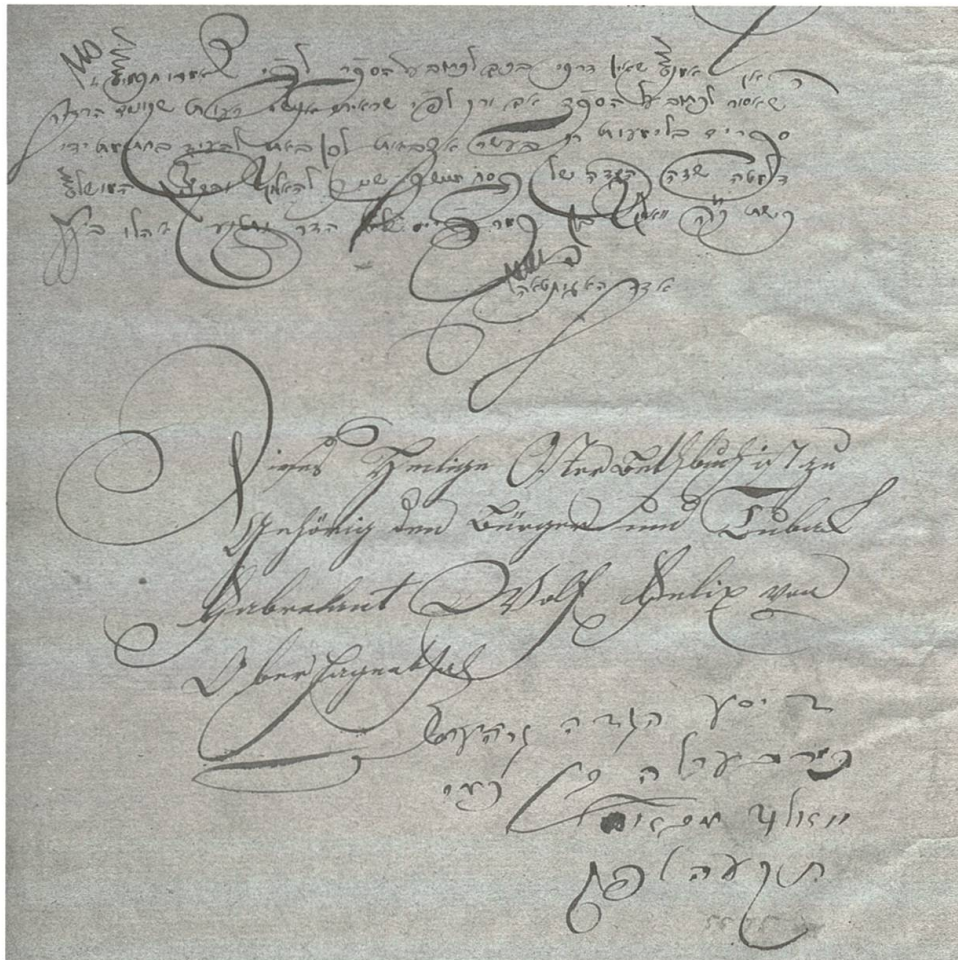
Am 2. Januar 1810 begann ein jüdischer Häusermakler, der seit einigen Jahren in der Stadt arbeitete, ein deutsches Geschäftsjournal (Abb. 14). Die feierliche Eröffnung lautet:

«Heute dato habe mit göttlicher Hilfe und Beystand diese meine neue Buchhaltung angefangen. Nachfolgende Debitoren und facturen meiner frühern Geschäften allhier her transportirt, so wie ferners alles ordnungsmässig allhier eingetragen werden soll.»⁴⁶

Ein ernstes Projekt wird gestartet. Auf dem linierten Papier eines Folio-bandes folgt über Jahre eine übersichtliche Aufstellung von Soll und Haben, durchgehend professionell und deutsch notiert. Benjamin Wolf gehörte zu den ältesten Basler Immigranten. Bereits Anfang sechzig, ein erfahrener Unterhändler, der sich auch Notizen machte und quittierte, unmöglich konnte er aber auf den neuen Standard umschulen. Er beauftragte Schreiber mit der Buchhaltung und erfüllte damit die kantonale Vorschrift: Der Regierungsrat hatte Juden eine nachvollziehbare Buchhaltung in Deutsch verordnet.

Erst vor kurzem konnte ich die Herkunft des Manuskripts im Schweizerischen Wirtschaftsarchiv bestimmen. Neben einem einzigartigen ökonomischen Einblick in das Geschäftsfeld der Kommissär- und Maklerfamilie Wolf zeigt es eine Umsetzung des Spracherziehungsgesetzes von Basel, die deutsche Buchhaltung bei jüdischen Elsässern.

Eine Sprachgeschichte der jüdischen Bevölkerung wird oftmals aus Rechtsquellen des 18. und 19. Jahrhunderts abgeleitet. Nach der Logik der staatlichen Sprachvorschriften, Schul- und Synagogenordnungen pflegten Juden vorher eine Separatsprache und gaben diese dann auf. Insbesondere die emanzipatorischen Judengesetze, angefangen mit dem österreichischen



[11] Besitzereinträge im Gebetbuch

Der Vater von Bernhard Wolf erwarb kurz vor dem Umzug nach Basel eine neu aufgelegte Pessach-Haggada aus Fürth. Es war ein traditioneller, einfacher Druck mit jiddischem Kommentar, der über Generationen in der Familie blieb. Interessant sind die mehrfachen Besitzereinträge. Vater Benjamin (1749–1825), auch Felix genannt, hat sich in Hebräisch und Deutsch eingetragen, nicht unbedingt eigenhändig. Das deutsche Exlibris (um 1800) lautet:

«Dieses heilige OsterBethbuch ist zu gehörig den Bürger und Tubak Fabrikant Wolf Felix von Oberhagenthal»

Sein Sohn Bernhard trug sich später mit jiddischer Handschrift und hebräischer Namensform ein: «Diese Hagada gehört °ehrenwertem° Berle °Sohn von ehrenwertem° Feis Wolf °aus° Basel» (1815).

In Hebräisch und Jiddisch wurden Dynastie und religiöse Gelehrsamkeit festgehalten, in Deutsch trat die gesellschaftliche Leistung des Individuums in den Vordergrund.

Toleranzedikt von 1782 unter Josef II., propagierten den Sprachwechsel. Nicht nur Geschäftsunterlagen, auch Kultus und die konfessionellen Bildungseinrichtungen rückten ins Staatsinteresse. Dem Bildungseifer halfen einige Regierungen zum Beispiel in der Stadt Frankfurt mit drastischen Sanktionen nach. So mussten jüdische Brautpaare nach manchen Emanzipationsgesetzen deutsche Lektüre und deutsche Schulbildung vorführen, um heiraten zu dürfen.⁴⁷ Kaum zufällig reagierte der Buchmarkt mit passenden Lernmaterialien für die jüdische Leserschaft. In Brünn erschien kurz nach dem Tod von Josef II. und zehn Jahre nach dessen Sprachgesetzen eine «Lebens Beschreibung Josefs II. Eine historisch-biografische Geschichte» extra für das jüdische Publikum, Deutsch in hebräischer Schrift.

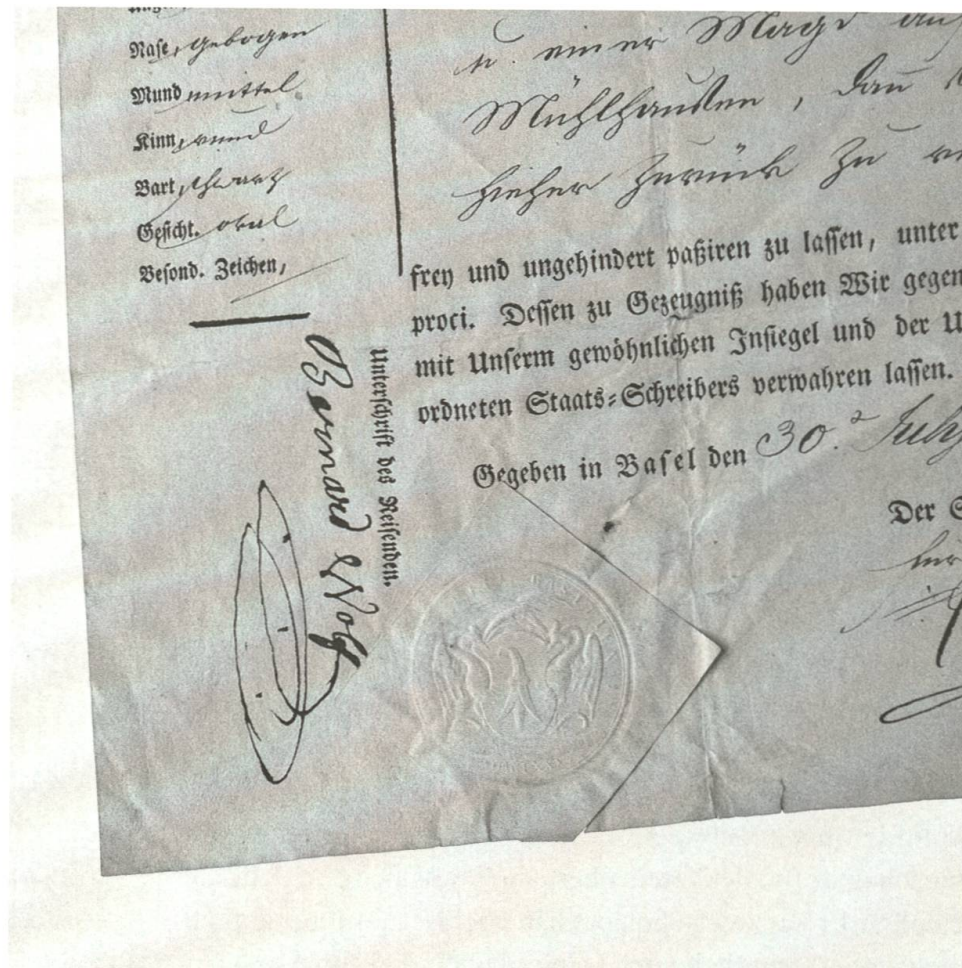
Schon vor der Emanzipationszeit erstreckten sich Sprachvorschriften auf rechtskräftige Dokumente. Meist fiel die Massnahme mit weiteren Formalisierungen des Handelsbereichs zusammen. Verträge benötigten nun eine notarielle Unterschrift oder mussten gar in Kopie hinterlegt werden. Der Kreis der Unterschriftsberechtigten wurde eingeschränkt, und Vertragspapier musste «gestempelt», also mit Vignette der Regierung, erstanden werden.

Diese Kategorie der Sprachgesetze bediente auch das französische Dekret über Jüdisches Gewerbe vom März 1808. Umgangssprachlich erhielt der kaiserliche Erlass den Beinamen «schändlich», le décret infâme, denn er widerrief keine zwanzig Jahre nach der Gleichberechtigung jüdischer Franzosen (1791) wesentliche Punkte wie die freie Berufsausübung und die freie Wohnsitzwahl. Jüdische Geschäftsleute mussten nun wieder spezielle Auflagen erfüllen, um sich vom Generalverdacht des unlauteren Gewerbes zu befreien. In Nachbarstaaten Frankreichs wurde das Dekret nachgeahmt. Oftmals wurde die rassistische Ausgrenzung von Juden in Niederlassung und Gewerbe mit detaillierten Vorschriften zur Vertragspraxis gepaart. Auch die eidgenössischen Regierungen formulierten, sofern sie jüdische Einwohner hatten oder erwarteten, Sondergesetze zur Handelsbeschränkung.

Die Basler «Verordnung wegen den Juden» erschien 1809, ein Jahr nach dem französischen «schändlichen» Dekret. Auch diese regulierte das wirtschaftliche Betätigungsfeld. Sie brachte allerdings nicht nur Nachteile. So akzeptierte sie erstmals Kredit- und Schuldscheine von Juden als legale Instrumente.⁴⁸ Aber dafür musste die Sprache stimmen:

«6. Alle mit Handelsscheinen versehene Juden sind gehalten, ihre Handelsbücher in deutscher oder französischer Sprache und in guter Ordnung zu führen, widrigenfalls denenselben die Handlungsbefugniß zurückgenommen und ihren Büchern im Rechten keine Beweiskraft beigelegt werden solle. Bei allfälligem Zweifel kann die Vorweisung der Bücher verlangt werden.»⁴⁹

Schriftliche Sprachbeherrschung wurde hier im Namen einer staatlichen Aufsicht und Kontrolle über Handel und Schuldverschreibungen gefordert. Mindestens zweimal ist aufgrund dieses Judengesetzes eine Prüfung der



[12] Reisepass von Bernhard Wolf

Die persönliche Unterschrift ist zwischen dem 17. und 19. Jahrhundert, je nach Verwaltungskultur, wichtiger Bestandteil von Verträgen und Zeugnissen geworden. Signaturenlisten werden für die Bestimmung der Alphabetisierung einer Gesellschaft herangezogen. Mit einer Erstalphabetisierung in Hebräisch sah die jüdische Bevölkerung in der amtlichen Buchführung oft unbeholfen aus. Die ersten jüdischen Immigranten in Basel unterschrieben in der Regel schon lateinisch, doch hebräische Signaturen wurden ebenfalls anerkannt.

Dieser Basler «Reisepass» von 1822, jeweils einige Wochen gültig, erlaubte den Grenzübertritt. Der Kaufmann Bernhard Wolf unterschrieb mit einem charakteristischen französischen Schriftzug. Der Schnörkel, das Manupropria, betonte die eigenhändige Signatur. Eine Beschreibung von Gesicht und Körper ersetzen das heute übliche Ausweisfoto: Bart schwarz, Gesicht oval.

Reisepass der Schweizerischen Eidgenossenschaft, Kanton Basel 1822, für Bernhard Wolf. StABS, Privatarchiv PA 541.

Kassenbücher erfolgt.⁵⁰ Die erste Kontrolle zeigte, wie unrealistisch die Verordnung war, und eine weitere fünf Jahre später, dass die Umstellung der Buchführung noch schleppte. Einige Herren vermerkten frank und frei, dass sie weder deutsch noch französisch schreiben könnten. Andere gaben an, dass sie in Zukunft ihre Bücher auf Deutsch führen oder führen lassen wollten. Für die hohe Form der Schriftlichkeit mussten Hauslehrer und Kinder mit guter Ausbildung herangezogen werden. Ein jüdischer Wirt an der Hutgasse, der über seinen nebengewerblichen Warenhandel eine deutsche Rechnungsführung aufnehmen sollte, meldete seine Tochter als zukünftige Buchhalterin. Keiner optierte für die französische Variante der Buchführung.

Die Aufseher über die jüdischen Handelsbücher legten die Messlatte hoch: Ihnen ging es nicht um einfache Journale oder Hauptbücher, sondern um die Kunst der doppelten Buchführung, zwischen Kapital- und Waren-, zwischen Bar- und Brief-Bestand zu unterscheiden.⁵¹ Auch das feine Hauptbuch von Benjamin Wolf, dessen Präambel ich eingangs zitierte, entsprach noch nicht der Systematik der Doppik, obwohl es von Schreibkräften aufgesetzt wurde. Mit wechselnder Hilfe von halbprofessionellen Schreibern konnten die jüdischen Einwanderer der ersten Generation die Anforderungen halbwegs erfüllen. Benjamins Sohn, der das Geschäftsbuch nach dem Tod des Vaters übernahm, liess sich ebenfalls bei dieser Aufgabe helfen. Er war zwar schon ein Kind der Revolution, nämlich Jahrgang 1789, hatte aber sicherlich noch keine allgemeine Schule besucht.

Neben dieser obligationenrechtlichen Vorschrift von 1809 sind in Basel keine expliziten Sprachgesetze für Juden erlassen worden. Jüdische Unterrichts- und Gottesdienstsprache kümmerte den Gesetzgeber nicht, da die Gemeinde sowieso keine Religions- oder Körperschaftsrechte hatte.

Es ist eine vage Angelegenheit, den Sprachwandel der jüdischen Gemeinschaft anhand der obrigkeitlichen Handels- und Sprachgesetze zu rekonstruieren. Auch wenn solche Zwangsmassnahmen als Anstoss für eine Literalisierung dingfest gemacht werden können, so sollten wir doch das Verhältnis von Gesetz und Praxis nicht überschätzen. Gerne übersieht man dabei Spracherlasse seit dem 17. Jahrhundert, die die Sprachgewohnheiten nicht wesentlich änderten.⁵² Zum Beispiel waren die Elsässer schon 1784 darauf verpflichtet worden, alle Verträge in Französisch oder elsässischer Umgangssprache abzufassen.

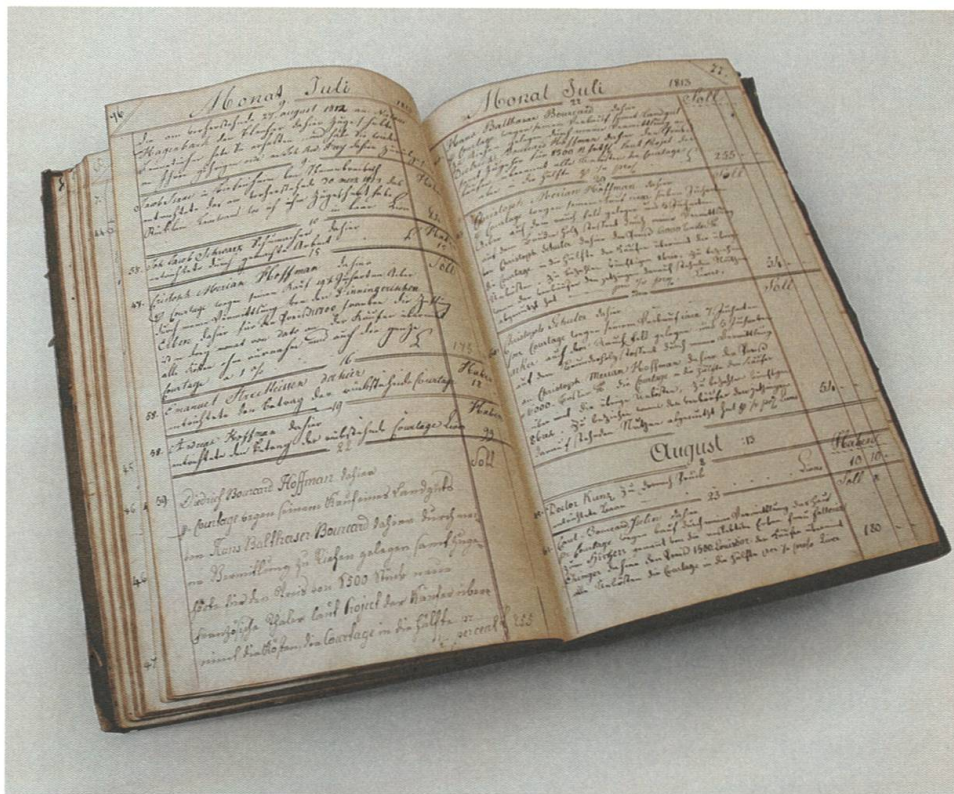
Die Konflikte im Handelsleben zeigen, dass jüdische Händler und Unternehmer ein grosses Eigeninteresse hatten, die Sprachen und Schriften der Handelspartner zu beherrschen. Denn die Handelsbeziehungen, die nicht auf direktem Warentausch, auf direkter Bezahlung in Bargeld oder einer engen, kontinuierlichen Beziehung beruhten, bauten auf schriftliche Abmachungen oder Schuldzettel. Diese Handschriften gehörten im 18. Jahrhundert zum unerlässlichen Instrument einiger jüdischer Berufsfelder. Noch kurz vor der Helvetik versuchte die Basler Regierung Juden von Geldleih- und Schuldgeschäften auszuschliessen, indem jeglicher

schriftlicher Vertrag zwischen Juden und Einheimischen per se ungültig erklärt wurde, egal «von was Art» die Handschrift wäre.⁵³ Das heisst, dass es bereits eine Praxis der schriftlichen Verträge zwischen jüdischen und nicht-jüdischen Partnern gab. Wie die Papiere, Formulierungen und Unterschriften zustande kamen, ist ein weit vielstimmigerer Prozess, den die erhaltenen Dokumente kaum spiegeln. Häufig konnte keiner der Vertragspartner einen schriftlichen Vertrag aufsetzen, und man vertraute – gezwungenermassen – Schreibern und Notaren.

Ein Hagenthaler Bürger, Jacob Uhlmann, hatte zum Beispiel auf Handelsreise in Dijon einen «Bekannten» um Hilfe gebeten, der sich dann doch als unzuverlässiger Schreiber entpuppte. Uhlmann, der aus Dijon eine Ladung Wein ans Kaufhaus in Basel abschicken wollte, benötigte lediglich einen Lieferschein für seine Ware. Der Schreiber hatte sich aber auf dem Lieferschein kurzerhand selbst als Absender und Rechnungssteller angegeben. Der Hagenthaler merkte den Betrug erst, als der Zwischenhändler in Basel ihm den Erlös des kommissarischen Geschäftes nicht aushändigte. Hier die Darstellung durch den Rechtsvertreter Weiss vor dem Basler Gericht:

«vor einiger Zeit habe B.[ürger] Uhlmann dem B.[ürger] Lucas Preiswerk allhier, eine Quantität Pieces Wein zum Verkauf anhero gesandt, worüber ihm auch derselbe richtige Rechnung getragen habe; nachher hätte er demselben wieder 37 Pieces zu ähnlichen Bestimmungen übermacht, da er aber im französischen Schreiben nicht sehr geübt, so habe er sich an einen Bekannten, namens Lapoton in der Juden gaß zu Dijon gewendet, um ihm den dißörtigen Avis Brief zu schreiben; dieser habe nun sein Zutrauen mißbraucht, und dem B. Preiswerk in dem Avis Brief diesen Wein für den seinigen ausgegeben; Als daher B. Uhlmann hiber gekommen und von dem B. Preiswerk den Erlös für diesen ihm gesandten Wein einziehen wollen, so habe ihm dieser erklärt er könne ihm diß Geld nicht herausgeben, biß er sich mit B.[ürger] Lapoton – den er allein für den Eigentümer desselben erkenne, verstanden habe [...].»⁵⁴

Es scheint ein üblicher Betrugsfall zu sein. Der illiterate Uhlmann – denn die Umschreibung «im französischen Schreiben nicht sehr geübt» beschönigt, dass er lateinische Handschrift nicht entziffern konnte – wird keineswegs zum jüdischen Problemfall erklärt.⁵⁵ Auch der mutmassliche Betrüger Lapoton in Dijon wird nicht explizit als Jude problematisiert. Uhlmann hat seinen Schreiber in der Judengasse gesucht, wie jeder Illiterate an einem fremden Ort auf Empfehlungen von Bekannten zurückgreift. Nicht nur vom vermeintlich vertrauenswürdigen Schreiber in Dijon wird Uhlmanns Analphabetismus ausgenützt, auch der Basler Zwischenhändler ruht sich zunächst einmal auf den schriftlichen Fakten aus: Er zahlte keinem der beiden mutmasslichen Lieferanten. Uhlmann hat in seiner Darstellung darauf Acht gegeben, die Grundlagen der Geschäftsbeziehung zu Herrn Preiswerk am Kaufhaus herauszuarbeiten. Es lag wohl kein konkreter Auftrag für diese letzte Lieferung vor, aber man hatte sich schon zuvor



[14] Buchhaltung

Eine Kladde im Schweizerischen Wirtschaftsarchiv konnte Benjamin Wolf (1749–1825) und einem Nachfolger, wahrscheinlich Sohn Bernhard, zugeordnet werden. Die Buchführung ist zu Beginn sehr sorgfältig und übersichtlich. Die häufig wechselnden Handschriften bestärken den Eindruck, dass professionelle Schreiber die im Kanton vorgeschriebene deutsche Buchführung für den Händler erledigten, der die lateinische Schrift nicht ausreichend beherrschte.

In späteren Jahren scheinen die Einträge hastiger und ohne grosse Erfahrung. Doch noch im Juni 1832 findet sich der Kostenpunkt «Gustav Bernhard dahier für dessen Bücherführen das 2te Halbjahr: 16 Fr.». Der in Basel freiberuflich tätige Hauslehrer Bernhard aus Heidenheim sammelte offensichtlich die Verschreibungen und Quittungen und verzeichnete periodisch alle Angaben im Journal, vergleichbar einem heutigen Steuerberater. Ein anderer Sohn von Benjamin Wolf, Simon, betrieb weniger Aufwand, um seine Buchhaltung an die eigens für Juden formulierten Vorschriften anzupassen, und war dafür 1815 gebüsst worden.

Die Wolfs vermittelten Boden- und Hauserwerb im Elsass und der Nordostschweiz. Neben dem Immobiliengeschäft handelten sie Rohstoffe, zum Beispiel Kupfer, und Manufakturwaren wie Seidenbänder und Uhren aus La Chaux-de-Fonds.

Geschäftsbuch von Wolf, Benjamin und Bernhard, 1810–1835.
Schweizerisches Wirtschaftsarchiv, CH SWA HS 119.

gütlich geeinigt. Die Geschäftsbeziehung basierte also im Wesentlichen auf Mündlichkeit, Vertrauen sowie stetem Aushandeln. Nur der Lieferschein, die falsche Handschrift, beeinträchtigte nun den persönlichen Geschäftskontakt. Und sicherlich sprach Preiswerk aus Erfahrung, wenn er den Lieferschein erst annulliert haben wollte, bevor er sich auf den plausiblen Handelspartner einliess.

Dieses Beispiel zeigt, dass sich der Grundsatz der Schriftlichkeit in Geschäftsbereichen auswirkte, die bisher noch ohne schriftliche Verträge ausgekommen waren. Es zeigt ausserdem, dass Analphabeten (oder lateinische Analphabeten) zwar am Gross- und Fernhandel beteiligt waren, aber zusätzliche Risiken eingingen. Und es zeigt, dass das Geschäft auf Kosten der Analphabeten nicht an ethnischen Linien Halt machte.

Die Generation nach 1800, also die Kinder der ersten jüdisch-elsässischen Einwanderer, war in der Landessprache alphabetisiert. Diese Schriftfertigkeit kann nicht allein auf die gesetzliche Pflicht zur deutschen Buchführung zurückgeführt werden. Die vielfältigen Vorteile einer Lese- wie Schreibfähigkeit im ökonomischen und sozialen Leben wogen stärker als eine staatliche Vorschrift. Die schnelle Entwicklung ist eher mit dem breiten Bildungsangebot in Basel zu erklären.

Nachteile der älteren Generation im Handelsverkehr

Die ersten Antragsteller auf eine Zuzugsgenehmigung für die Helvetik fühlten sich in der lateinischen Schrift nicht zu Hause. Sie schrieben eher von rechts nach links. Ich stelle hier vier Vertreter dieser um 1750 geborenen Generation vor, um die Bandbreite ihrer Schriftpraxis in unterschiedlichen Branchen aufzuzeigen. Nicht nur der neue Wohnort, sondern auch die zunehmende Bürokratisierung in ihrer französischen Heimat stempelte sie manchmal zu Analphabeten. Sie liessen sich helfen, notfalls eine Unterschrift vormalen. Da es sowieso üblich war, für den Schriftsatz offizieller Eingaben und Rekurse einen professionellen Schreiber zu bemühen, fällt die abweichende jüdische Schrifttradition in staatlichen Akten kaum ins Auge. Doch im Wirtschaftsleben, im täglichen Umgang mit Nicht-Juden, entstanden dieser Generation selbständiger Händler erhebliche neue Probleme.

Moses Maus in Liestal

Moses Maus, schätzungsweise Jahrgang 1751, unterschrieb einige eloquente und forschende Behördenbriefe, doch seine selbstgestalteten Texte sahen anders aus. Eine Abrechnung mit einem Handelskollegen von 1804 ist



[15] Lithograf Georg Wolf

Georg Wolf (1820–1900), ein Sohn von Bernhard und Babette, eröffnete nach einer Lehre im Druck- und Verlagswesen eine eigene lithografische Werkstatt in Basel. Das neue Steindruckverfahren machte es möglich, Serendrucke grafisch zu gestalten. Georg Wolf leitete die Werkstatt, aber er zeichnete und bearbeitete auch eigenhändig Aufträge. Die Texte mussten dann spiegelverkehrt geschrieben werden, so dass dieser jüdische Elsässer der dritten Generation Deutsch und Französisch wiederum von rechts nach links schrieb, jedoch mit lateinischem Zeichensatz.

Seine Generation erlebte die politische Gleichstellung der Juden in der Schweiz. So konnte er trotz seiner Herkunft und Religionszugehörigkeit Bürgerrechte in Basel-Stadt erhalten. Er liess sich sogar für den Grossen Rat aufstellen und zog als Vertreter der Freisinnigen in das kantonale Parlament.

Briefkopf der Lithografie-Werkstatt Georg Wolf, Kundenkorrespondenz Basel 1901.
Staatsarchiv Basel-Stadt, PA 88a J 15 i.

durchwegs in Jiddisch gehalten: Schrift, Sprache, Eigennamen und Zahlen bilden einen jiddischen Text.⁵⁶ Eine Reihe vorhergehender Rechnungen und gemeinsamer Geschäfte wurden hier miteinander verrechnet. Auch von der neuen Vereinbarung «hat jeder einer ein zetel» [Umschrift], den beide Partner unterschrieben. Auf demselben Schriftstück quittierten sie später wiederum: «hat keiner auf die bemelde zetel niks mehr zu fordern» [Umschrift]. Nur die Schrift setzte die Schrift ausser Kraft. Diese kohärente und geschlossene Autorität der Schriftstücke verweist auf eine ausgesprochene jüdische Schriftkultur auch für den Alltags- und Geschäftsbereich, wohlgemerkt zu einem Zeitpunkt, als Zivilrechtsstreitigkeiten von Juden nicht mehr innerjüdisch gelöst wurden. Im Zweifelsfall hätten die Parteien ihre Ansprüche vor einem Friedensrichter oder Zivilgericht übersetzt und erläutert.

Leopold Levi, Wirtschaft und Warenhandel

Leopold Levi (1757–1814),⁵⁷ der erste erfolgreiche Judenwirt in Basel, konnte lesen und schreiben. Er bediente Wechselkredite im Warenhandel, für sich und andere. Seine Wirtsstube in Basel fungierte als verbindliche Zahladresse im Handelsverkehr, auch für auswärtige Firmen. Die Mehrzahl seiner Schriftstücke war in hebräischen Lettern abgefasst. Er unterschrieb meist als «Leib bar Naftali», auch auf offiziellen französischen Dokumenten.⁵⁸ Die neuen Alphabete sollten seine Kinder lernen, so gab er seine Tochter als zukünftige Buchhalterin an. Er selbst unterzog sich dieser Mühsal nicht mehr.

Lediglich in zwei Bittschriften findet sich seine Unterschrift in passender Schrift zur deutschen Petition. Wenn man diese Blätter von nahem anschaut, sieht man, dass er sich seinen Namen in Bleistift hatte vorzeichnen lassen.⁵⁹ Die Eingaben stammen aus der Krisenzeit des Gaststättengewerbes in Basel. Levi verwandte alle Überzeugungskraft und Rechtswege, um seine Wirtebewilligung zu erneuern. Es ist symptomatisch, dass Levi in dieser Notlage keine unnötigen Anhaltspunkte der Differenz geben wollte. Im Alltagsgeschäft mochte die hebräische Unterschrift hinreichen, aber im Ernstfall empfahl sich die Schreibrichtung der Beamten. Doch der Streit um seine Zulassung nahm kein Ende, so dass er sich auch in diesem Verfahren später wieder mit seiner eigenen hebräischen Signatur begnügte.⁶⁰ Hier zeigt sich besonders deutlich die Zurücksetzung des hebräisch-literaten Bürgers im Verwaltungsprozess. In der Vielfalt der gängigen Unterschriften, Kreuze oder Kreise mag solch ein individueller Schritt vom literalen Selbstverständnis zum Alphabetismus eines anderen Schriftsystems unauffällig sein. Aus der Perspektive und Praxis des Individuums zeigt sich an diesen vorgemalten Unterschriften allerdings ein Akt der Selbstüberwindung.



[16] Werkstätte am Gemsberg

Die erste Werkstätte der Wolfs lag am Gemsberg, hier in einer Aufnahme zur Bundesfeier 1901 in aussergewöhnlichem Fahnenschmuck. Zu diesem Zeitpunkt war die Druckerei, die «Lichtanstalt», schon an die Elisabethenstrasse ausgelagert.

Einer der Nachfolger im Geschäft, Bernhard Wolf-Grumbach (1864–1951), folgte der technischen Entwicklung der Bildverfahren und arbeitete sich in die Fotografie ein. Sein Fotogeschäft, zuletzt an der Freien Strasse, wurde eine Institution in der Stadt. Bernhard Wolf hat sich auf Architektur- und Stadtfotografie spezialisiert und machte die Dokumentation des Münsters wie der Profanbauten und städtischen Strassenzüge zu seinem Anliegen.

Gemsberg 9–11, Wohnhaus und Werkstatt Wolf, Basel 1901.
Staatsarchiv Basel-Stadt, Fotoarchiv Wolf, NEG 2339.

Moses Hauser (1750–1836), ein wohlhabender «Rentier», erwarb bereits 1805 Wohneigentum in Basel. Seine Haupttätigkeit war das langfristige Kreditgeschäft mit christlichen und jüdischen Kunden, Grund- wie Barkredit sowie die Abwicklung von Wechselverkehr. Warenhandel betrieb er nur nebenbei. Der Durmenacher gehörte zu der kleinen Gruppe der israelitischen Wahlmänner im Elsass, also den regionalen Vertretern in der jüdischen Verwaltungsbehörde. Er zählte damit zur wirtschaftlich-politischen Elite, schon bevor er in die Schweiz zog.

Bis auf einige hebräische und deutsche Unterschriften ist sein Schriftnachlass gering. Nach seinem Tod 1836 in Basel ging seine «Bibliothek» – es ist unklar, um was für Bücher es sich handelte – an das Rabbinat von Hégenheim.⁶¹ Dieser Punkt seiner Nachlassregelung war der einfachste und konnte abgeschlossen werden, bevor die Teilung des Erbes insgesamt geregelt war. Der Wechselhändler Hauser galt als sehr vermögend und hatte umfangreiche Legate vorgesehen. Wie sich bei der Erbteilung herausstellte, waren die Legate nicht einfach zu beziehen, da sein Vermögen vorwiegend aus Hypotheken, Schuld- und Anteilsscheinen bestand, kein liquides Kapital. Ein Gutachten für die Testamentsvollstreckung in Basel beleuchtete die Vermögensbestände, also vor allem Schuldtitel aus über siebenzig Ortschaften der Umgebung von Basel, überwiegend aus dem Elsass. Die Mehrzahl der Verschreibungen war bereits durch Anfechtungen, Prozesse oder Weiterverkauf zu Titeln von zweifelhaftem Wert verfallen. Die Papiere waren also allein innerhalb eines französischen Obligationenrechtes wertvoll und wurden daran gemessen, ob sie formal dem Vertragsrecht entsprachen. Das Gutachten von Alt-Gerichtspräsident Weber ist abschätzig in mehrfachem Sinn: Nicht nur schätzte er den Wert dieser Erbmasse gering ein, ebenso die moralische Haltung und das kaufmännische Geschick des verstorbenen Hauser. Dem Gutachter erschien die Buchhaltung so undurchsichtig und lückenhaft, dass er vermutete, der Rentier habe selbst den Überblick über seine rechtsgültigen Titel verloren gehabt.

«Aus der Untersuchung geht deutlich hervor, daß Moses Hauser, der eigentlich keine Sprache, weder reden noch schreiben, recht konnte, seinen eigenen Vermögenszustand niemals genau gekannt haben mag, und auch nicht wissen konnte woran er war mit seinen Schuldnern, daher er oftmals schon bezahlte Schulden, oder vor 30 Jahren gänzlich verlorene Schulden von neuem zur gerichtlichen Betreibung übergab, wobei er die ergangenen beträchtlichen Kosten an ihn selbst tragen mußte; – daß er niemals, wenigstens schon lange nicht mehr, so bemittelt war, als er dafür angesehen wurde, [...].»⁶²

Die Einschätzung des Gutachters ist eine aufschlussreiche Quelle, wenn wir die Vorurteile über Geschäftskultur und diese Form des Kreditgeschäftes einmal beiseiteschieben. Dass der Jude und Elsässer – beide Zu-

ordnungen nimmt der Gutachter nicht explizit in den Mund – als Analphabet diskreditiert wird, als Mensch ohne irgendeine «rechte Sprache», illustriert zunächst einmal den engen Sprachbegriff des Basler Juristen. An mehreren Punkten vollzieht der Gutachter aber für uns nach, wie sich Hauser mit den lateinischen Usancen des obrigkeitlich garantierten Wechselgeschäftes behalf:

«Moses Hauser war allerdings ein guter Kund der Hb. Notarien, Advokaten, und Huissiers [Gerichtsvollzieher], denen er gewöhnlich seine Schriften ohne Empfangscheine anvertraute, was einige Huissiers sehr gut zu benützen wußten, indem sie das für Hauser eingezogene Geld samt der Schriften behielten, so wie es hauptsächlich beim Jäger in Blotzheim und Hanger in Landser der Fall war. Jäger hatte mehrere Hausersche Schuldtitel in Handen, die ich vor ca. 2 Jahren selbst gesehen habe und auf welchen er über 700 frs. Geld eingezogen hatte, die er für sich behielt und dagegen eine ebenso starke Gegenforderung an Hauser machte, die Letzterer freilich bestritt. Allein, Jäger behielt das Geld samt den Schriften. Jetzt aber hat mir Jäger geantwortet er hätte gar keine Hauserschen Schriften mehr.»⁶³

Dies war, so der Basler Richter, selbst im vorinstitutionellen Kreditgeschäft ein unübliches Verhalten. Der inzwischen Achtzigjährige hatte auf schriftliche Absicherungen verzichtet, damit Kontrolle an Dritte übertragen und Rechtsansprüche verloren. Die mangelhafte lateinische und juristische Schriftkompetenz machte Hauser in diesem Geschäftsumfeld auf jeden Fall angreifbar. Wie weit seine Geschäftsbilanz nach sechzig Jahren Berufstätigkeit von der Bilanzierung seiner Posten bei Geschäftspartnern abwich, war ihm offenbar nicht mehr bewusst geworden.

Naftali Braunschweig, Woll- und Baumwollwaren en détail

Von einem weiteren Einwanderer der ersten Generation, dem Stoffhändler Braunschweig an der Hutgasse, liegt ein eigenhändiges Testament vor.⁶⁴ Zwei Jahre vor seinem Tod wollte Naftali Braunschweig (1766–1848) noch eine Änderung an seinen testamentarischen Verschreibungen vornehmen. Er hatte zwei behinderte Kinder, die er versorgt wissen wollte. Da den unverheirateten Töchtern nach seinem Ableben die Ausweisung aus Basel drohte, wollte er sie nun zusätzlich mit lebenslangem Wohnrecht in einem Haus im Elsass bedenken.

Er setzte dafür einen deutschen Text unter dem Titel «Das ist mein Testament» auf, der das notarielle Testament in Frankreich ergänzen sollte. Er schrieb in hebräischen Buchstaben:

«Ich Naftali Brunschweig 86 sechs und achzik Jar alt Handelsman in Basel wonhaft gesunt an Kerber und an Sele mache an mit mein eign Des[t]ement gschriben vun meinr eigne Hant und befele das meine lezten Wille sei sol» [Umschrift]⁶⁵

Er beachtete die formalen Anforderungen eines rechtskräftigen Testaments: Nicht nur Ort und Zeit der Handlung, auch Absicht und Freiwilligkeit sind bezeugt. Er bezog sich auf seine bisherigen Anordnungen und änderte lediglich das Vermächtnis für seine Töchter. Die Handschrift ist flüssig, die Orthografie unüblich, eher phonetisch inspiriert. Doch taucht keine jiddische Vokabel auf. Der gestandene Geschäftsmann, wichtigster Steuerzahler der jüdischen Gemeinde in Basel, wollte ein rechtskräftiges deutsches Dokument schreiben, und als solches ist es auch anerkannt worden.

Allerdings musste seine jüdischdeutsche Willenserklärung für das Erbteilungsverfahren von einem Juden transkribiert werden, wodurch Fehler entstanden. Das Basler Gericht hatte für die Transkription den Lehrer des Vereins der Judenmission hinzugezogen, den Konvertiten David Hermann aus Bayern, der seine Aufgabe tatsächlich unparteiisch und ohne Kenntnis der lokalen Verhältnisse erledigte. Seine Lesart scheiterte am «Notariat Girard» in Hégenheim, das er mit «nodrieschiram» transkribierte, und an Braunschweigs Formulierung, die überlebende Ehefrau zum «Meister» ihres Besitzes zu machen. Hier versuchte der Sachverständige eine hebräische Vokabel zu erkennen, die den Sinn entstellte.⁶⁶ In der Nachlassakte liegen heute noch jüdischdeutsches Original und deutsche Umschrift beieinander, so dass wir an diesem Beispiel die Grenzen der innerjüdischen Verständlichkeit der traditionellen Schreibweise sehen. Der Sachverständige lebte zwar auch schon seit einigen Jahren in Basel, konnte die Schrift seines Nachbarn aber nicht flüssig lesen. Insbesondere neue Fachausdrücke und französische Lexik gaben ihm Rätsel auf, die für uns mit etwas Einblick in den sozialen Kontext zu lösen sind.

Seinen Kindern hat Naftali Braunschweig eine umfangreiche Ausbildung zukommen lassen. In der Anfangszeit der jüdischen Zuwanderung befand sich eine jüdische Privatschule bei ihm im Haus.⁶⁷ Seinem Enkel Leopold, dem er das Geschäft übertrug, bereiteten die üblichen Sprachen und Textgattungen des Geschäftsverkehrs gar keine Probleme mehr. Er arbeitete schon als «Schreiber» in der Firma, wie der Grossvater im Testament vermerkte.

Erfolg der Kinder in den allgemeinen Schulen

Dieser Leopold Borach (1820–1865), der mit 26 Jahren das Geschäft in Basel weiterführen wollte, erfüllte nicht nur für seinen hebräisch schreibenden Grossvater alle Erwartungen, er hatte schon die Erwartungen seiner Lehrer an der Basler Realschule erfüllt, wenn nicht übertroffen: Klassenbester in Französisch. Er kam mit einer guten Vorbildung von Elsässer Schulen nach Basel und besuchte hier bis zu seinem 17. Lebensjahr Realschule und Gymnasium. Erst nach Abschluss der vorletzten Gymnasialklasse wechselte er in die Lehre bei seinem Grossvater. Ein üblicher Weg für

Kaufleute und Bankiers, denn die letzte Gymnasialklasse absolvierten eigentlich nur noch angehende Akademiker.⁶⁸ Auch sein Cousin Moritz belegte als Dreizehnjähriger den vierten Platz in der Gesamtklassifikation seiner Schulklasse und erhielt in Französisch die Auszeichnung des Klassenbesten. Die gesamten Klassenwertungen wurden damals zum Schuljahresende gedruckt, so dass die öffentliche Neugierde lesen konnte, wer wie abschnitt. Ein dritter Cousin besuchte ebenfalls mit Erfolg die Basler Realschule Anfang der 1830er.

Die Braunschweig-Enkel waren nicht in Basel aufgewachsen, sondern als Schulkinder von Colmar und Hégenheim nach Basel gezogen und lebten als Pensionskinder beim Grossvater und anderen Familien. Die drei waren kein Sonderfall. Einige Schüler kamen aus dem Aargau oder Elsass für die Schulausbildung nach Basel und zeigten beste Leistungen auf den wenigen weiterführenden Schulen der Stadt. Aus dem elsässischen Einzugsbereich nutzten eher jüdische als christliche Kinder diese Chance. Für jüdische Kinder war solch ein Bildungsaufenthalt in der Stadt möglich, bevor ihre Familien Zuzugsgesuche stellen konnten. Zeitweise übertrafen daher die Anmeldezahlen für höhere Schulen aus den französischen Dörfern am Oberrhein die der jüdischen Stadtkinder.⁶⁹

Die einheimischen Familien schätzten die Vorteile einer umfassenden Schulbildung in Sprachen, Mathematik, Literatur bis Philosophie erst recht. Eine gesetzliche «Schulpflicht», die im Kanton nach 1838 langsam realisiert wurde, brauchte es zur Motivation der jüdischen Basler jedenfalls nicht mehr. Aus der Volkszählung im Jahr zuvor sehen wir, dass diese kleine Gruppe, selbständige Mittelschicht bis Handelsherren, ihre Kinder auf die örtlichen Schulen schickte. Die Basler Juden ermöglichten Buben wie Mädchen obendrein eine überdurchschnittlich lange Schulzeit, nämlich auch die oberen, teils privat finanzierten Klassenstufen. In der weiterführenden Schule paukten alle gemeinsam französische und deutsche Grammatik und Schönschrift. Viele blieben bis zum 17. Lebensjahr in der Schule und begannen erst dann eine Berufsausbildung, die Handelslehre oder das Studium.⁷⁰

Bereits die Kinder der ersten Einwanderergeneration lernten in den allgemeinen Volksschulen, damals den evangelischen Pfarrschulen der Stadtviertel. Die wenigen Aktenhinweise auf jüdische Privatschulen oder konfessionell getrennten Unterricht in der Mediationszeit verzerren unseren Eindruck vom Bildungsverhalten, hier kommen Ausnahmen und Probleme zur Sprache. Das Bildungsverhalten generell war sehr integrativ, das verraten uns die regulären Schülerlisten der allgemeinen Schulen. Jüdische Privatlehrer unterrichteten in den Randstunden Religionslehre, Hebräisch, vielleicht jüdische Geschichte, doch nur in Ausnahmefällen ein komplettes Parallelprogramm zum allgemeinen Unterricht.

In grösseren jüdischen Gemeinden im Elsass oder in Baden sah die Schulsituation ganz anders aus. Dort bestanden bereits jüdische Separatschulen, die im frühen 19. Jahrhundert zunächst beibehalten und

nach staatlichem Bildungsziel ausgebaut wurden. In elsässischen Volksschulen durfte neben der Landessprache weiterhin im Dialekt unterrichtet werden, und in jüdischen Dorfschulen wurde diese Alltagssprache sogar in Hebräisch geschrieben. Das war eine entscheidende Weichenstellung für die unterschiedliche Alphabetisierung der jüdischen Kinder zwischen Basel und dem Sundgau.

Übergangsschrift: Hebräisch für deutsche Texte

Unter jüdischen Baslern benötigte die lateinische Schriftpraxis keinen Advokaten. Sozusagen alle Familien ermöglichten ab 1800 ihren Kindern die säkulare Alphabetisierung im ABC. Teilweise mögen sie die Vorteile im Geschäfts- und Amtsverkehr gespürt haben, teilweise werden sie die lateinische Alphabetisierung als Fortsetzung des eigenen Bildungsweges gesehen haben. Insbesondere Frauen kamen mit wenig Schriftpraxis in die Stadt und wollten diese empfindliche Lücke noch im Erwachsenenalter schliessen. Aus dem Jahr 1822 ist überliefert, dass eine dreissigjährige Mutter aus Lörrach bei ihrer christlichen Nachbarin private Schreibstunden nahm, nämlich die Ehefrau des Maklers und Handlungskommis Simon Wolf, Schwiegertochter des weiter oben erwähnten Benjamin Wolf. Die Kosten dieser privaten «Lektionen» kamen bei einer Schuldabrechnung zwischen den Nachbarsfamilien zufällig in die Gerichtsakten.⁷¹

Die Adaption deutscher Schrift- und Buchkultur konnte für die Basler Kinder so zügig und problemlos erfolgen, weil es sich vornehmlich um einen Schriftwechsel, nicht um einen Sprachwechsel handelte. An einigen hier zitierten Alltagstexten in hebräischer Schreibweise konnte man schon erkennen, dass das Alphabet nicht die Sprache eines Dokuments verrät: Hebräisch, Jiddisch, Alltagssprache oder deutsche Schriftsprache wurden mit hebräischem Alphabet geschrieben (und gedruckt). In der Epoche von 1760 bis 1870 schrieben Juden Hochdeutsch in Hebräisch oder Latein, je nach Können und Umfeld.⁷² Für dieselbe gesprochene Sprache standen über ein Jahrhundert hinweg zwei Schriftsysteme zur Auswahl, eine aussergewöhnliche Digrafie (Abb. 6–9). In dieser Epoche beherrschten manche beide Schriftformen zur deutschen Sprache, manche nur eine, manche gar keine. Das Lernen des lateinischen ABC stellte jedenfalls nicht die kulturelle Tradition in Frage.

In Basel, und das mag im städtischen Alltag kaum aufgefallen sein, wurden die beiden Schreibweisen des Deutschen lange praktiziert. Im 19. Jahrhundert lernten die Kinder Deutsch in hebräischer Schreibweise im Religionsunterricht. Bis ungefähr 1850 behielt die Gemeinde die mehrfache Schriftkultur bei; Kassenbücher, Gemeindeordnungen und Billets sind von rechts nach links geschrieben. Berühmt geworden ist dieses «Jüdischdeutsch» als sogenannte Geheimsprache im Geschäftswesen, da

Zweite Abtheilung.		
Übung im richtig lautirten Lesen.		
1.		
Stahl - Ståll,	låhm - Låmm,	Kåhn - Kånn,
Staat - Stadt,	Saat - satt,	Maße - Masse,
rathen - Ratten,	Staar - starr,	Schafe - schaffe,
behaart - beharrt,	Hafen - hacken,	Hasen - hassen,
Schoos - Schoß,	Rose - Rosse,	Ofen - offen,
Sohne - Sonne,	Nöslin - Nößlein,	Reis - Reiß,
Höhle - Hölle,	Thür - dürr,	Hüte - Hütte,
fühlen - füllen,	reisen - reissen,	Kehle - Kelle,
Quehle - Quelle,	Heer - Herr,	Beet - Bett,
Speere - Sperre,	reden - retten,	ihn - in - Inn,
Stiel - still,	ihm - im,	bieten - bitten,
Kien - Kinn,	schief - Schiff,	Liebe - Lippe,
Schwizer - Schwißer,	Schiefer - Schiffer,	wieder - Widder.
2.		
Ställe - Stelle,	Fälle - Felle,	Mehre - Ehre,
Stränge - Strenge,	stählen - stehlen,	zähe - Zehe,
Säle - Seele,	Bären - Beeren,	Süden - siedend,
rächen - Rechen,	Dele - Elle,	Söhne - Sehne,
Hölle - Helle,	Bölle - Belle,	Höfe - Hefe,
Möhre - Meere,	Fürst - First,	Küste - Kiste,
spülen - spielen,	Gerücht - Gericht,	brüllen - Brillen,
Bühne - Biene,	Krüge - Krieg?,	kühn - Kien,
prüfe - Briefe,	Stühle - Stiele,	Thüre - Thiere,
Büge - Ziege,	Bügel - Ziegel,	Dünnel - Dinkel.
3.		
Leib - Laib,	mein - Main,	Seite - Saite,
Heide - Haide,	rein - Rain,	Weise - Waife,
Eile - Eule,	Beile - Beule,	Keil - Kenle,
Eiter - Euter,	Eier - euer,	Feier - Feuer,
nein - neun,	leichter - Leuchter,	zeig - Zeug,
II.		I.

[17] Richtige Aussprache

In einem Deutsch-Lesebuch von 1842 ist dem Training der Aussprache eine eigene Abteilung mit Übetexten gewidmet. Feine Unterschiede in der Vokalformung und -länge sollten im «Syllabieren und Lautieren» erlernt werden. Die gewählten Wortpaare der Übung untermauerten die Idee, dass die Orthografie des Deutschen den Nuancen der Aussprache konsequent entspräche, zum Beispiel das Dehnungs-h bei langem Vokal. Damit erbrachte der Didaktiker Fäsch, selbst Lehrer an einer Basler Schule, neben der Aufmerksamkeit für «richtige» Lautbildung auch gleich den Beweis für die Stringenz der deutschen Schreibkonvention.

die Familie Rothschild lange die hebräische Kursive im internationalen Briefverkehr benutzte.⁷³ Sicherlich konnte so eine gewisse Personalisierung und End-to-End-Verschlüsselung im Postverkehr (wenn auch nicht gegenüber Glaubensgenossen) erreicht werden. Doch sozialgeschichtlich ist die Beibehaltung der hebräischen Schreibweise weniger als Verschlüsselungstechnik denn als Integration zu sehen. In privaten Korrespondenzen im Oberrheingebiet und in einer Auswertung eines Hohenemser Korpus⁷⁴ zeigt sich, dass insbesondere mit Rücksicht auf ältere Generationen und bildungsferne Schichten hebräisch geschrieben wurde. Für den Gruss an die Schwiegereltern-in-spe wechselte der Basler Kaufmann von Französisch auf Jüdischdeutsch (Abb. 7). Solange die letzte Generation ohne lateinische Alphabetisierung noch aktiv war, konnte mit Jüdischdeutsch in der Korrespondenz über generationelle, nationale und soziale Grenzen hinweg fast nichts schiefgehen.⁷⁵

Selbstverständlich erhielt sich die doppelte Schreibweise des Deutschen nicht von selbst, sondern musste trainiert werden. Im Basler Jüdischen Museum ist noch aus dem Jahr 1912 eine Schülerübung aus dem jüdischen Religionsunterricht bei Dr. Leopold Hausmann erhalten: standarddeutsche Erzählungen in jüdischdeutscher Orthografie und Schönschrift (Abb. 9).⁷⁶ Ob es Zufall ist, dass hier nur Hausaufgaben von Mädchen erhalten sind? Die jüdischdeutsche Schreibweise hatte als Alltagsschrift für populäre Drucke und profane Angelegenheiten schon immer das Label «Weiberdeutsch» gehabt. Einstmals eine Ausrede, um für das sogenannt ungebildete Geschlecht von der biblischen Sprache abzuweichen, wurde zu Anfang des 20. Jahrhunderts das funktionslos gewordene «Weiberdeutsch» vor allem Frauen unterrichtet. Eine jüdischdeutsche Presse oder Buchkultur gab es nicht mehr, lediglich in Familienkorrespondenz kam die Schriftvariante des Deutschen noch vor. Den Mädchen wurde also mit dieser Schreibübung vor allem Traditionspflege zugewiesen.

- 26 Ernst Hinrichs, «Alphabetisierung. Lesen und Schreiben», in: *Macht des Wissens* (Köln 2004).
- 27 Robert Bonfil, «Das Lesen in den jüdischen Gemeinden Westeuropas im Mittelalter», in: *Die Welt des Lesens* (Frankfurt a. M. 1999).
- 28 Alfred Messerli, *Lesen und Schreiben 1700 bis 1900* (Tübingen 2002), S. 4 ff. zu dem Begriff «Literacy».
- 29 Zum Indikator «Unterschrift» siehe Etienne François, «Alphabetisierung und Lesefähigkeit in Frankreich und Deutschland um 1800», in: *Deutschland und Frankreich im Zeitalter der Französischen Revolution* (Frankfurt a. M. 1989).
- 30 Reiner Prass, «Das Kreuz mit den Unterschriften. Von der Alphabetisierung zur Schriftkultur», *Historische Anthropologie* 9/3 (2001), S. 384–404.
- 31 «Unterschrift eines Wechsels», in: Johann Heinrich Zedler (Hg.), *Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, Bd. 49 (Halle 1746).
- 32 ADHR, 5 E 207, État civil: Hégenheim, online unter www.archives.haut-rhin.fr.
- 33 Décret impérial du 20 juillet 1808 concernant les Juifs qui n'ont pas de nom de famille et de prénom fixes.
- 34 Paula Hyman, *The emancipation of the Jews of Alsace* (New Haven 1991), S. 99 und S. 179.
- 35 Für Hégenheim: ADHR, 5 E 207/19, État civil: Hégenheim, *Registre des noms des juifs 1808–1811*.
- 36 Hyman, S. 65 f. und S. 108 f.
- 37 Prass, S. 402.
- 38 StABS, Kirchenakten Q 1, Staatskanzlei Basel, 19. Okt. 1818. Auch hier unterschreiben nicht alle Basler immatrikulierten Juden.
- 39 StABS, Kirchenakten Q 1, Bericht der Gemeinde Liestal an das französische Konsulat, 22. Okt. 1818.
- 40 Zum Beispiel die Protestschreiben aus den sundgauischen Dörfern anlässlich der Umfrage des Zentralkonsistoriums 1846: Protestschreiben aus Oberhagenthal mit 15 Unterschriften: meist hebräisch, LBI N.Y., fol. 203; Protestschreiben aus Niederhagenthal mit 51 Unterschriften: mehrheitlich deutsche und hebräische, wenig französische Schrift, LBI N.Y., fol. 198.
- 41 Caroline Braunschweig, geb. Hirz (1827–1897) von Wintzenheim.
- 42 Familienarchiv Bloch-Nelken, Basel, Caroline Hirtz an Jacques Braunschweig, Wintzenheim 6. Jan. 1850.
- 43 StABS, Gerichtsarchiv Protokolle A 225, Kläger Joseph Levy von Hagenthal (alternativ: von Hegenheim) gegen Peter Socin bzw. Jungfrau Ursula (Anna Maria) Socin (5. Aug. 1801, 19. Aug. 1801, 21. Okt. 1801, 11. Nov. 1801 und 27. Jan. 1802) und StABS, Gerichtsarchiv Ergänzungsprotokolle Aa, 11. Nov. 1801. Ähnlich gelagerte Fälle häufen sich in diesen Jahren, s. a. StABS Gerichtsarchiv A 223–226, Gregorius Schuler Ochsenwirt gegen Samuel Levy von Hägenheim, 1799–1802.
- 44 StABS, Gerichtsarchiv Ergänzungsprotokolle Aa, 11. Nov. 1801, fol. 107–117, Verteidigung von Vertreter Weiss für Erben Socin.
- 45 Zedler, *Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, 49, «Unterschrift eines Wechsels», Sp. 2200.
- 46 SWA HS 119, *Journal von Familie Wolf*, fol. 1.
- 47 «Neue Stättigkeit und Schutzordnung der Judenschaft zu Frankfurt am Main» (1808) § 27 verlangte ein Schulzeugnis über gute Fortschritte im Deutschen zur Ehesfähigkeit.
- 48 Bennewitz (2008), S. 42.
- 49 Sammlung der Gesetze und Beschlüsse wie auch der Polizei-Verordnungen des Kantons Basel (Basel 1806). (SGB), *Verordnung wegen den Juden*, 27. Sept. 1809.
- 50 StABS, Kirchenakten Q 1, Verzeichnis der in der Stadt Basel niedergelassenen Französischen Juden nebst der Art ihres Handels und Gewerbs, 1809 mit Nachträgen bis 1815 und StABS, Protokolle E 7.4, Feb. bis Mai 1815.
- 51 StABS, Kirchenakten Q 1, Gutachten Brodbeck u. Gänner zur Buchführung von Samuel Wahr [korrekt: Samuel Wahl], 25. Juni 1815. Wahl war wie Samuel Dreyfus und weitere von der städtischen Polizei wegen Nachlässigkeit in der Buchführung gestraft worden, vgl. StABS Protokolle E 7.4, 18. u. 28. April 1815. Beide Geschäftsmänner erklärten, dass sie persönlich die Bücher «nicht schreiben» könnten.

- 52 Vgl. Asriel Schochat, *Der Ursprung der jüdischen Aufklärung in Deutschland* (Frankfurt a. M. 2000), S. 104 ff.
- 53 Judenhandel, 13. Mai 1797, Art. 5, in: Johann Schnell, *Rechtsquellen von Basel*, Bd. 1, Basel 1856, Nr. 594; Basel. SGB, 23. Juli 1803 Dekret wegen dem Hausieren der Krämer und Juden.
- 54 StABS, Gerichtsarchiv A 224, Citationsbegehren von Jacob Uhlmann, Hagenthal, 1. Okt. 1800.
- 55 Der Beruf von Jacob Uhlmann und dass er den Schreiber in der Judengasse von Dijon suchte, lassen eine jüdische Herkunft vermuten.
- 56 JMS 1541, Geschäftsschein von Moses Maus, Basel 1804; StABS, Niederlassung P 1 M, Moses Maus an Verwaltungskammer Basel, 26. Dez. 1800.
- 57 Vgl. Bennewitz (2008), S. 89–96.
- 58 StABS, Niederlassung P 1 L, 29. Januar 1800 und weitere.
- 59 StABS, Weinakten S 1, Levi an Stadtrat, 6. Juli 1803: lateinische Buchstaben mit Vorzeichnung; ebd. Levi an Stadtpräsident, 21. Okt. 1803: deutsche Unterschrift mit Vorzeichnung.
- 60 StABS, Weinakten S 1, Levi an Stadtrat, 11. Mai 1804.
- 61 StABS, Gerichtsarchiv PP1, 1836: Nr. 186, Moses Hauser von Durmenach, Actum 29. März 1837. Vgl. Bennewitz (2008), S. 209–216.
- 62 StABS, Gerichtsarchiv PP1, 1836: Nr. 186, Bericht von Alt-Gerichtspräsident Weber an Gerichtsämter der Stadt Basel, 19. Juni 1837.
- 63 Ebd.
- 64 StABS, Gerichtsarchiv PP1, 1848: Nr. 167, Braunschweig, Nephtalie von Hegenheim, Testament von N. Braunschweig 8. Dez. 1846, Basel (Jüdischdeutsche Schrift und deutsche Transkription von Hemann).
- 65 Ebd., Transkription S. B.
- 66 Hemann las, die Ehefrau solle «mschuter» über Besitz sein. Da diese Ableitung von star [Vertrag] sonst nicht belegt noch grammatikalisch sinnvoll ist, ist die Lesung «Meister» wahrscheinlicher, die der Testamentar im selben Schriftstück in Bezug auf den anderen Haupterben verwendet. An der ersten Textstelle sind lediglich die Vokalzeichen für den Diphthong ei beim Wiederansetzen der Feder überschrieben worden.
- 67 Bennewitz (2008), S. 362.
- 68 Gymnasium Promotions-Reden, Basel Bd. 1, 1817–1827. StABS, Verwaltungsdrucksachen, A 211, «Collocation der Schüler des Gymnasii / Gymnasiums» (Basel 1817 ff).
- 69 Zum Beispiel von 1825 bis 1838, s. Bennewitz (2008), S. 374.
- 70 Vgl. eine detaillierte Darstellung zu Basler Schulpolitik, Ausdifferenzierung der Bildungsinstitute und jüdischem Bildungsverhalten in Bennewitz (2008), S. 359–384.
- 71 StABS, Gerichtsarchiv Ab, Simon Wolf gegen Isak Roth Ehefrau, 27. u. 29. Nov. 1822.
- 72 Lowenstein prägte hierfür die Bezeichnung «Deutsch in hebräischen Lettern», Steven M. Lowenstein, «The Yiddish written word in nineteenth-century Germany», *Leo Baeck Institute Year Book* XXIV (1979).
- 73 Die Privat- und Geschäftskorrespondenz der Bankiersfamilie liegt heute im Rothschild-Archiv in London. Vgl. Jutta Schumacher, «Deutsch in hebräischen Buchstaben als Korrespondenzsprache der Familie Rothschild im 19. Jahrhundert», *Judaica* 64/1 (2008).
- 74 Eva Grabherr, «Multilingualism Among the Jews of Hohenems», *Studia Rosenthaliana* 36 (2002) sowie Eva Grabherr, *Letters to Hohenems* (Diss. University of London 2002). Grabherr hat anhand einer Familienkorrespondenz die Verwendung der hebräischen Handschrift als kulturelles Widerstandsphänomen, als «inner-jewishness», interpretiert. In diesem Textkorpus aus dem Vorarlberg sind Geschäftsbriefe eher lateinisch, private Briefe eher jüdischdeutsch abgefasst.
- 75 Vgl. JMS 758, Geschäfts-Briefwechsel von 1836.
- 76 JMS 1468 und StABS IGB-REG, O 13 Religionsschule, 1907 ff.



Jüdischdeutsche Bücher aus Basel

Anfang des 19. Jahrhunderts erschienen bei der Druckerei Haas auf dem Kohlenberg einige jüdische Bücher und Gelegenheitsdrucke. Die Drucke bilden kein einheitliches Verlagsprogramm. Gebetbücher und traditionelle Handbücher zum Schächten stehen neben Bibel-Übersetzungen der Berliner Aufklärer, einer Pessach-Haggada und moralischer Literatur. Fast alles sind Klassiker beziehungsweise Nachdrucke, also auf den ersten Blick nichts Besonderes für eine Stadt des Buchdrucks und der Judaica. Für die jüdische Literaturgeschichte ist der Druckort Basel mit ganz anderen Meilensteinen verbunden: der Talmudausgabe bei Ambrosius Froben (1578) oder einer altjiddischen Legendensammlung, die hier 1602 erstmals kompiliert wurde und eine literarische Gattung begründete.⁷⁷

Das Projekt des Verlags Haas aus der Anfangszeit der jüdischen Gemeinde ist kultur- und mediengeschichtlich eine höchst spannende Angelegenheit. Nicht der Text, sondern die Machart, nicht die Singularität, sondern die Mehrdeutigkeit der Bücher sind faszinierend. Die Verleger arbeiteten an der visuellen Gestaltung und einer verbesserten Rechtschreibung der Texte. Die sprachlichen und ästhetischen Ansprüche einer jüdischen Regionalelite trafen dabei – mehr oder minder zufällig – auf einen experimentierfreudigen Handwerker und Unternehmer. Die gegenseitige Bedingtheit, nicht nur von «the media» und «the message», sondern auch von Angebot und Absatz möchte ich an dieser Epoche des Basler Buchdrucks schildern. Wir bekommen einen Einblick in die Werkstatt des Buchmarktes und einen Einblick in die verästelten Prozesse sogenannter Modernisierung, nun nicht mehr auf der Ebene der individuellen Alphabetisierung, sondern auf der Ebene der grafischen Normsetzung. In einer Vignette auf dem Innenumschlag der Basler Pessach-Liturgie (1816) heisst es:

«Diese Seder-Haggada ist zwar nur einfach ohne Pirusch [Kommentar], allein die darauf verwendete Sorgfalt, Korrektheit, und durchaus mit großen Buchstaben gedruckt, auch mit einer Menge passender Bildern geziert, verschaffen dieser Ausgabe gewiß den Vorzug.» [Umschrift]⁷⁸

Zugegeben, der Basler Innovationsvorschlag fand nicht genügend Publikum und verlief im Sande einer stärkeren Bewegung. Denn die Spezialität von Haas und seinem jüdischen Partner Coschelsberg, deutsche Übersetzungen in hebräischen Lettern, konnte sich langfristig nicht durchsetzen. Die jüdische Publizistik wechselte zur selben Zeit für hochdeutsche Texte

zu lateinischen Typen und öffnete damit die exklusiv jüdische Lesehalle. Haas und Coschelsberg hatten sich auf die Vervollkommnung einer auslaufenden Buchgattung kapriziert. Wer sich nur für Erfolgsgeschichten interessiert, kann dieses Kapitel daher überschlagen.

Wer sich fragt, wie Vereinheitlichungsprozesse ablaufen, weshalb ein Standard nicht von einer Elite erfunden und durchgesetzt wird und wie viele Anläufe zu sogenannten Standardsprachen in Vergessenheit geraten, findet hier ein Beispiel (Abb. 20).⁷⁹

*«Wer auf diese Bibel pränumerieren, oder Pränumerationen sammeln will, wendet sich gefälligst, in frankierten Briefen, an Herren Schlomo Koschelsberg, Handels-Mann in Basel. Oder an den Buch-Drucker und Verleger Wilhelm Haas» [Umschrift]*⁸⁰

Der christliche Schriftgiesser Haas arbeitete mit elsässischen Gelehrten und Kaufleuten zusammen. Manchmal übernahm sogar das israelitische Konsistorium in Strasbourg direkt die Druckkosten. Aber nicht alle Haas-Ausgaben wurden von Juden und für Juden betreut. Auch das Basler christliche Missionswerk arbeitete mit Deutsch in hebräischen Buchstaben und liess bei Haas drucken. Wir lernen also Produkte der Spätaufklärung kennen, die für sich Muster an Eindeutigkeit und Klarheit sein sollen. Sie kommen aber bereits als Kippbild daher, denn es wurde nicht immer klar, wer für wen schrieb, wer mit wessen Zeichen operierte. Die postmoderne Terminologie hat dafür den Begriff der Hybridität eingeführt. Ich möchte hier nur darauf hinweisen, dass solche Unschärfen und neuen Mischformen eine allgemeine und keineswegs destruktive Erscheinung im historischen wie aktuellen Kulturkontakt sind.⁸¹

Die neue Literatur der jüdischen Aufklärung

Bevor wir das publizistische Experiment in Basel anschauen, möchte ich eine kurze Orientierung zur Aufklärungsbewegung im westeuropäischen Judentum vorausschicken.

Der prominenteste Vertreter der «Haskala» (hebräisch für Aufklärung) lebte in Preussen: Moses Mendelssohn (Dessau 1729 – Berlin 1786). Von Beruf Kaufmann und im Seidengeschäft sicherlich ein Konkurrent der Basler Seidenfabrikanten, beschäftigte sich der Berliner nebenbei mit Philosophie, Religion, Naturwissenschaft und politischen Tagesfragen. Er publizierte als philosophischer Schriftsteller, intervenierte mit staatsrechtlichen Essays und kommentierte kanonische Werke jüdischer Lehre und Praxis in rabbinischer Tradition. Ein Universalgenie.

In der deutschen Literaturgeschichte figurierte er lange nur im Schattenriss: Er sei für Gotthold Ephraim Lessing das reale Vorbild zum Nathan dem Weisen gewesen, also ein Schlichter im Wettstreit der Reli-

gionen und Inbegriff einer ausgleichenden humanitären Aufklärung. Moses Mendelssohn hat aber selbst zur Literaturgeschichte beigetragen, indem er eine deutsche Übersetzung der Psalmen und der Fünf Bücher Mose erarbeitete (1780–1783). Inzwischen ist seine eminente Bedeutung für die jüdische Religions- und Kulturgeschichte auch in Gesamtdarstellungen der europäischen Aufklärung festgehalten. Der jüdische Denker behandelte die grossen Fragen der Aufklärung, das Gegenspiel von Religion und Vernunft, den Abgleich von Religionspraxis einer Gemeinschaft und Aufgaben in einer multikonfessionellen Gesellschaft.

In unserem Zusammenhang ist entscheidend, dass er innerjüdische Fragen in deutscher Sprache behandelte und damit die weltliche Sprache als jüdische Sprache adelte. Er war damit nicht der einzige und erste Vertreter der jüdischen Aufklärung.⁸² Weitere Wegmarken sind die Gründung der jüdischen Freischule in Berlin im Jahr 1778, für die das erste deutsche Unterrichtsbuch konzipiert wurde,⁸³ oder die Einführung des zweisprachigen Gebetbuchs für den Hamburger Tempel im Jahr 1819.⁸⁴

Die Berliner Bibel, an der Moses Mendelssohn als Übersetzer, Kommentator und Herausgeber mitwirkte, dient heute als Orientierungspunkt für die Sprachgeschichte. Der Beginn des deutschsprachigen Judentums wird häufig an diesem Gemeinschaftswerk festgemacht. In einer konservativen oder zionistisch orientierten Geschichtsschreibung gilt Mendelssohns Tora-Übersetzung, also der Fünf Bücher Mose, sogar als Verstoss gegen die Tradition, da er die Umgangssprache Deutsch zur jüdischen Religionssprache erhob.

Es ist richtig, dass Deutsch die jiddische Sondersprache im deutschsprachigen Raum hundert Jahre nach Mendelssohns Tod vollständig abgelöst hatte, als Umgangssprache und als Schriftsprache. Nur die einsetzende Zuwanderung aus Osteuropa und damit eine andere Form des Jiddischen, die Alltagssprache Ostjiddisch aus slawischen Gegenden, brachte die jüdische Sondersprache wieder in deutsche oder Schweizer Städte. Auch in Liturgie und Theologie, für Wissenschaft und Dichtung hatte in unserer Region Deutsch das Hebräische weitgehend abgelöst.

Sofern man die Berliner Haskala als Bruch mit der Tradition gleichsetzen möchte – eine Einschätzung, die sich vor allem aus den epochenübergreifenden Werken des Historikers Jacob Katz (1904–1998) ergibt –, steht die Sprachpolitik der Berliner am Anfang eines gewaltigen Veränderungsprozesses. Je mehr wir jedoch die voremanzipatorische Entwicklung einer ökonomischen und wissenschaftlichen Elite berücksichtigen, desto mehr rückt die jüdische Sprachenvielfalt vor 1770 in das Blickfeld. Dieser Weg wird in der jüdischen Geistesgeschichte nun seit ungefähr fünfzig Jahren verfolgt und verdrängt langsam das konfrontative und zionistisch geprägte Geschichtsbild der Post-Holocaust-Periode.⁸⁵

Juden beherrschten danach bereits im 18. Jahrhundert die deutsche, französische oder holländische Sprache, was ihnen einen wirtschaftlichen und kulturellen Austausch mit der nicht-jüdischen Umwelt ermöglichte.

Weltliche Bildung gehörte genauso wie Mehrsprachigkeit bereits im 18. Jahrhundert zu den jüdischen Bildungszielen. Die erste Gruppe jüdischer Zeitungsleser, die sich mit Geburts- und Todesanzeigen in der deutschsprachigen Öffentlichkeit meldeten, waren vielleicht die Abonnenten des preussischen Intelligenzblattes um 1727, also zum Zeitpunkt der Geburt Mendelssohns.⁸⁶ Auch die bereits erwähnte Spracherziehung der staatlichen Emanzipationspolitik in Österreich und in den deutschen Staaten fällt in die Lebenszeit von Moses Mendelssohn. Ein innerjüdischer Umbewertungsprozess der Sprachen ist daher von ausserjüdischen Überlegungen zur gesellschaftlichen Funktion von Sprachen nicht zu trennen. Aber gerade diese ethnische Trennlinie zwischen Gesellschaften sollte im Ideal der Aufklärung nicht mehr alle Lebensbereiche durchziehen. Mendelssohn sprach und dachte als Kind seiner Zeit und arbeitete im Verbund mit anderen jüdischen Philosophen und Pädagogen. Diese Elite konnte keineswegs eine neue Gemeinschaftssprache erzwingen, sondern war ihrerseits auf verständige Leser angewiesen.

Der jüdischdeutsche Pentateuch von Mendelssohn

Das harte Kriterium der Sprache verliert zudem an Kontur, wenn wir das Etikett «deutsche Bibelübersetzung» bei Moses Mendelssohn vorsichtig ablösen. Erstens kommt darunter eine eigenwillige Buchform zum Vorschein, die wir zunächst einmal nicht als «deutsche» Publikation katalogisieren würden: Der Form nach ist es ein sehr traditionelles hebräisches Buch. Zweitens ist eine deutsche Sprachfassung der jüdischen Bibel keine ganz neue Idee. Es existierten schon Vorläufer einer Bibel für Juden in Alltagssprache.

Zunächst einmal zu Aufbau und Zeichensatz dieser deutschen Bibel von Mendelssohn: Die Übersetzung des Aufklärers kam als ausgesprochen jüdisches Buch zur Welt.⁸⁷ Obwohl in deutscher Sprache, könnten die wenigsten von uns diese Fassung der Schöpfungsgeschichte lesen, denn das gesamte Buch ist in hebräischer Schrift gesetzt (vgl. Abb. 5).⁸⁸ Ein hebräischsprachiges Vorwort von Mendelssohn leitet die Ausgabe ein. Die Bibelübersetzung findet sich dann lediglich als Begleittext zum hebräischen Original unter weiteren hebräischen Kommentaren zeitgenössischer Gelehrter. Auch der mittelalterliche Standard-Kommentar von Schlomo ben Jizchak (genannt Raschi, 1040–1105) wird zu jedem Vers zitiert. Mendelssohn kommentiert dann wiederum die Gedanken dieses prägenden Gelehrten aus Worms auf jeder Buchseite.

Das Layout hält also das klassische Format einer rabbinischen Kommentarsammlung ein, die jeweils eine Partitur der Lehrmeinungen mehrerer Generationen zum Studium ausbreitet. Mendelssohn und Kollegen edierten so die gesamte jüdische Bibel. Diese neue Edition konnte

nur für jüdische Leser und wenige christliche Theologen bestimmt sein. Andere hätten schon Schwierigkeiten gehabt, die wenigen Zeilen hebräischer Quadratschrift mit deutschem Wortlaut ausfindig zu machen.

Bibelübersetzung in weltliche Sprachen

Ist der formale Auftritt also eher traditionell, inwiefern ist dann die Sprachwahl revolutionär? Die binnenjüdische Sprache Jiddisch, die zunächst der heiligen Schriftsprache Hebräisch untergeordnet war, erschien im 17. und 18. Jahrhundert in mehreren Lebensbereichen auch als Literatursprache. Religiöse Werke sowie weltliche Dichtung erhielten eine jiddische Übersetzung, und neue Abhandlungen erschienen nun exklusiv in der jüdischen Umgangssprache.⁸⁹ Nils Römer stellt eine kontinuierliche Aufwertung des jiddischen Dialekts zu einer jüdischen Literatursprache fest, die die exklusive Rolle des Hebräischen unterließ.⁹⁰

Wann genau diese Sprache als allgemeines Deutsch im Sinne der regionalen Umgebungssprache verstanden wurde oder wie lange sie noch einen eigenen Dialekt der jüdischen Bevölkerung abbilden sollte, ist dagegen schwer zu bestimmen.⁹¹ Die historischen Sprachbezeichnungen in hebräischer Schrift helfen dabei kaum weiter. Zum Beispiel ist das Adjektiv «jiddisch» in dieser Schreibweise ununterscheidbar von «jüdisch», denn im hebräischen Zeichensatz stand der identische Buchstabe für die Laute *i* und *ü*.

Einen Anhaltspunkt für ein neues Sprachbewusstsein der Übersetzer erhalten wir, wenn eine ältere jiddische Fassung beibehalten und daneben eine neue Variante des Standarddeutschen gesetzt wurde. Zum Beispiel erschienen 1765 die «Herzenspflichten» des andalusischen Autors Bachia Ibn Paquda in einer dreisprachigen Fassung. Das arabische Original aus dem 11. Jahrhundert konnte der Leser nun auf Hebräisch, Jiddisch und Deutsch vergleichen. Hierzu hatte Moses Steinhard das mittelalterliche Werk der Ethik in «unsre deutsche Muttersprach», so schrieb er im Vorwort, neu übertragen. Diese Muttersprache des Fürther Rabbinersohns klassifizieren wir heute in Wortwahl und Stil als Hochdeutsch.⁹²

Bereits bevor die Berliner Maskilim (hebräisch für Aufklärer) zwischen 1780 und 1783 den Pentateuch, Propheten und Schriften in Deutsch herausbrachten, hatten sich andere Autoren in der Tradition der Volksbibeln an die Arbeit gemacht, den heiligen Text in eine weltliche Hochsprache zu bringen.

Mediengeschichtlich übernahmen solche mehrsprachigen Ausgaben die Aufgabe, den heiligen Text, nämlich die schriftliche Offenbarung Gottes, in geläufigen Worten zu vermitteln. Schon hundert Jahre vor Mendelssohn wurden in Amsterdam zwei Bibelübersetzungen angefertigt, die sogar losgelöst vom hebräischen Urtext vertrieben wurden. Zwei Autoren, Josel

von Witzgenhausen und Jekutiël Blitz, wetteiferten mit ihren parallelen Bibelübersetzungen nicht einfach um die beste Alltagssprache, sondern arbeiteten für das Ziel, mit einer artifiziellen Sprache, der «laschon aschenas» (Sprache Deutsch), die Judenheit von Amsterdam bis Wilna zu verbinden. Marion Aptroot hat die beiden Amsterdamer Bibelübersetzungen mit jiddischen und christlichen Vorlagen sprachsystematisch verglichen und festgestellt, dass sich beide vor allem am Luthertext und der Statenvertaling, der ersten offiziellen niederländischen Bibelübertragung, orientierten. Blitz entfernte sich dabei so weit von den bekannten jiddischen Bibelfassungen, dass sein Text von ungebildeten jüdischen Zeitgenossen im Königreich Polen nicht mehr verstanden werden konnte.⁹³

Heute betont man diesen Vorlauf zur Berliner Aufklärungsliteratur und zur Handhabung des Hochdeutschen um 1780, nachdem lange Zeit die revolutionäre Tat Mendelssohns herausgestrichen worden war, zum Nutzen oder zum Verderben des Judentums – je nach Ideologie. Zum einen war also Schriftdeutsch für gebildete Juden längst keine Fremdsprache mehr, und zum anderen waren schon vorher Gelehrte und Verleger angetreten, um dem Lesepublikum mustergültige Fassungen in der Landessprache anzubieten. Die Sprachentwicklung der jüdischen Bevölkerungsgruppen zur allgemeinen Kontaktsprache wird in dieser soziolinguistischen Perspektive eingängiger, dann «hat die jiddische Sprache nicht nur als Schriftsprache im 17. und 18. Jahrhundert kontinuierlich an Bedeutung gewonnen, sondern gleichzeitig auch eine langsame Angleichung an das zeitgenössische Deutsch vollzogen. Vor diesem Hintergrund erscheint Mendelssohns Bibelübersetzung als Teil eines Entwicklungsstranges und nicht als radikaler Neubeginn.»⁹⁴

Die Wahl des Zeichensatzes: Hebräisch oder Latein

Im Gegensatz zur Sprache bietet das Schriftzeichen ein härteres, ein binäres Kriterium. Der Wechsel des Alphabets von Hebräisch zu Latein (für Deutsch) ist schnell erkennbar und durchschlagend: Die Leserichtung ändert auf links nach rechts, der Buchrücken wandert auf die andere Seite. Ein frommer Mensch legt ein heiliges Buch, zum Beispiel ein Gebetbuch, nicht verkehrt herum auf den Tisch, das ist ein Sakrileg. Wo ist aber hinten und vorne bei einem Buch mit zwei Leserichtungen? Der Wechsel des Alphabets kann also die Form und die Handhabung des Buches verändern.

Private, sogar wissenschaftliche Bibliotheken sind häufig auf eine Schrifttype beschränkt, denn selbst Fachleute und Kataloge, selbst digitale Systeme scheitern an der Grenzüberschreitung zwischen zwei Schrifträumen. Neben den technischen Hürden, die sich mit Training und Ehrgeiz bewältigen lassen, trennen kulturelle und ökonomische Hürden verschiedene Schrifträume.



[18] Wilhelm Haas (1766–1838)

An der Leonhardstrasse 1 lag das Anwesen der Firma Haas. Wilhelm Haas Sohn übernahm nach der Französischen Revolution die Leitung des Unternehmens, da sein Vater mit politischen Aufgaben absorbiert war. Erfolgreich kombinierte Haas die Schriftgiesserei mit Druck- und Verlagsarbeit. Mit den Schriftsätzen für den Bleisatz lateinischer, griechischer, kyrillischer oder hebräischer Schriften belieferte er Schweizer und ausländische Druckereien. Wie sein Vater ein aktiver Hauptmann, Grossrat und schliesslich Basler Stadtrat, zog er sich schon 1830 aus dem Geschäft zurück. Seine Söhne verkauften die Firma. Weltruhm erlangte der Name Haas'sche Schriftgiesserei erst in den 1950er Jahren mit der Schrift Helvetica der Nachfolgefirma in Münchenstein.

Wilhelm Haas-Decker, Ölporträt von unbekannt, um 1820.

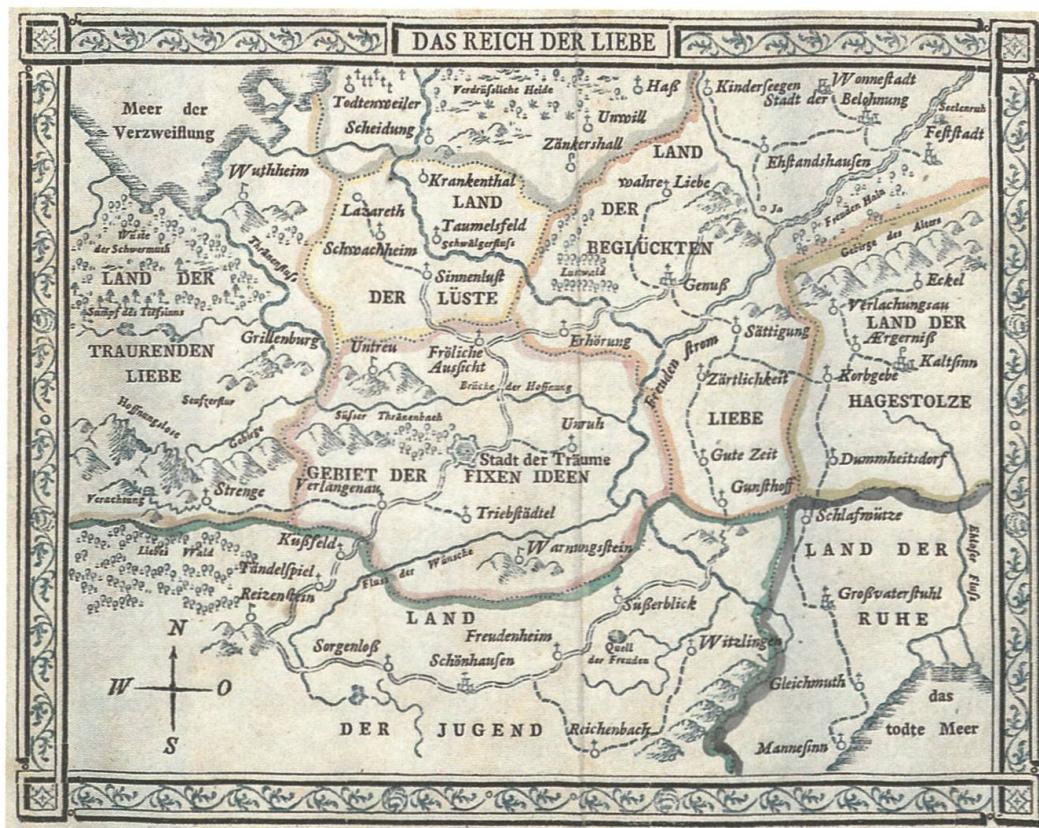
Museum Basler Papiermühle, Schweizerisches Museum für Papier, Schrift und Druck.
Archiv der Haas'schen Schriftgiesserei A. G., Münchenstein.

Über den Wechsel zur «deutschen» Schrift – so der Wortgebrauch im 19. Jahrhundert – haben die jüdischen Aufklärer viel debattiert, weniger in philosophischen Abhandlungen, dafür aber in Verhandlungen mit dem Verleger. Würde ein äusserlich deutsches Büchlein von den jüdischen Lesern bestellt? Könnte die Einbusse an jüdischem Publikum, das hebräische Typen gewohnt war, mit Interesse von nichtjüdischer Seite wettgemacht werden? Sollte man sein bürgerliches und religiöses Selbstverständnis auch in der Medienwelt der Mehrheitsgesellschaft präsentieren, sich in diese Öffentlichkeit einschreiben, oder sollte man radikale Ansichten lieber in traditionellem Gewand kleiden, um möglichst viele Glaubensgenossen zu erreichen? Die Frage des medialen Echoraums, die wir heute als Kommunikationsproblem im Web 2.0 diskutieren, stellte sich hier auf kleiner Skala für die jüdischen Publizisten im westlichen Europa. Der Inhalt konnte sich von der Form lösen, aber die Form lenkte die Rezeption.⁹⁵

Ab 1780 experimentierten politisch wie religiös orientierte Publizisten in Europa mit allen drei Schriftsprachen: Hebräisch, Deutsch in Hebräisch und der Landessprache. Streitschriften, Gutachten und aktuelle Nachrichten wurden je nach gewünschtem Verbreitungsgrad anders gesetzt. Im lothringischen Metz erschien während der Französischen Revolution eine deutsche Zeitung in hebräischem Satz. Der Journalist Abraham Spire berichtete in dieser Form wöchentlich aus der Pariser Nationalversammlung für die jüdische Öffentlichkeit von Lothringen und Elsass.⁹⁶ Eine eher elitäre Zeitschrift der jüdischen Dichter und Denker, «Ha-Me'assef» (1783–1811), sollte dagegen das Hebräische in der jüdischen Publizistik stärken. Jedoch erschienen auch hier Beiträge und Beilagen in den anderen Schriftsprachen. In Dessau, dem Geburtsort von Mendelssohn, legte der Pädagoge David Fränkel eine vollständig deutsche «Zeitschrift zur Beförderung der Kultur und Humanität unter der jüdischen Nation» auf, «Sulamith» (1806–1843). Die Pädagogen zogen nach und entwickelten Lesebücher in allen drei Schriftsprachen für die Jugend und alle Lernbegierigen.⁹⁷

Die biblischen Psalmen als deutscher Lyrikband

Moses Mendelssohn hat zu dieser Entwicklung einen ganz entscheidenden Beitrag geleistet, indem er die biblischen Psalmen nicht nur in deutscher Sprache, sondern als deutsches Buch veröffentlichte (1783). Er war zu diesem Zeitpunkt schon in deutschen Medien aufgetreten, als Naturgelehrter, Politiker, Literaturkritiker und Dichter. Aber eine deutsche Übertragung der hebräischen Psalmen wie ein neues Werk der Dichtkunst zu drucken, war eine kleine Revolution. Er wählte sogar das Papier und die Drucktype nach dem Vorbild einer zeitgenössischen Lyrik-Anthologie aus. In ästhetischer wie sinnlicher Hinsicht sollte dieses Werk das allgemeine Publikum durch jüdische Poesie, nämlich die König Davids, beeindrucken.



[19] Drucktechnik bei Haas

Wilhelm Haas Vater (1741–1800) hatte bereits mit der Erfindung einer eisernen Handpresse für Aufsehen gesorgt, der Sohn verbesserte die Produktqualität mit einer Papierglättmaschine. In ihrem eigentlichen Metier, Schriftentwurf und Satztechnik, haben beide viel experimentiert und auch neue Verfahren durchgesetzt. Zum Beispiel hatte Haas Vater 1776 ein Verfahren zum modularen Aufbau von Landkarten in Druckplatten entwickelt, die bis dahin als Holzschnitt oder Kupferstichbilder eingefügt wurden. Der Sohn führte diesen Gedanken weiter und konnte so kostengünstig Karten liefern und stetig anpassen. Das kam den neuen Bedürfnissen des Verwaltungsstaates entgegen.

Die Fantasielandschaft zum «Reich der Liebe» ist dagegen eine spielerische Anwendung des Landkartensatzes aus normierten Bildelementen.

Neuer Versuch des Landcharten Satzes von Wilhelm Haas, in: F.D. Ring, Reise in dem Reiche der Liebe, Basel (Haas) 1791, Anhang.
Universitätsbibliothek Heidelberg.

Ankündigung

Unterzeichneter schmeichelt sich, dem mit Recht schon längst geäußerten Wunsche, – eine reine jüdisch-deutsche Bibel zu erhalten, – entsprechen zu können.

Obschon zwar mehrere Ausgaben davon, an verschiedenen Orten erschienen sind. Allein die denselben begedruckten Kommentaren oder °Piruschim° (hebr. Auslegung), verursachten nicht nur, dass der Preis dem Unbemittelten zu hoch zu stehen kam, sondern sie schreckten den Nichtgelehrten ab, sich dieselben anzuschaffen, weil er keinen Gebrauch davon machen kann. Besonders das weibliche Geschlecht. Und diese sollten doch auch die Heilige Schrift lesen und verstehen lernen.

Da nun in meiner Buchdruckerei, durch Veranstaltung und auf Kosten der löblichen Bibel=Gesellschaft, erscheinen wird,

°Tora Neviim uKetuvim°

(hebr. Fünf Bücher Mose, Propheten und Hagiographen)

in Gross Oktav Format. Wozu weder Mühe noch Kosten gespart werden. So dass diese Ausgabe, so wohl auf Korrektheit, als auf typografische Schönheit, Anspruch machen darf. So ist mir die Begünstigung zu theil geworden, diesen schönen Satz auch für eigene Rechnung noch gebrauchen zu dürfen.

Es erscheint daher zugleich.

- 1) Eine Bibel in Gross Quart Format, gespalten. Ein Spalt enthält den Text, der andere die deutsche Übersetzung.
- 2) Die Übersetzung ohne Texte, in nemlichem Format.

Was die deutsche Übersetzung anbelangt, so wird von dem berühmten Mendelsohn die °Tora° und was von demselben übersetzt ist, gewählt. Das Übrige, nach den besten neuesten jüdischen Autoren.

אנקינדיגונג

אונטערזייכעטער שטייכעלט זיך, דעם ווייט רעכט שאן אָנגעסט
געאייסערטען וואונדער, — איינע ריינע יידיש-דייטשע ביבעל'ן
ערהאלטען, — ענטשפּרעכען'ן זיך קעננען.

אָבשאַן זװאָר וועהרערע אויסגאבען דאָס, און פֿערשידענען אָרטען
ערשינען זינד. מױן דיא דעבילען בייאגערוקטען קאמפּאָזיציען
אָדער פּרושים, פֿעראורסאָכטען נישט נאר, דאָס דער פּרייס דעם
אונגעוויינטלעכען זיך האָט, און שטענען קאָס, זאָגערן זיך שרעקטען
דעם נישט-געוועהרטען אָב, זיך דיאזעלבען אַנזשאַפֿען, ווייל ער
קיינען געברויך דאָס האָט קאָס. געזאָגערט דאָס וויבליכע
געשוועסט. אונד דיסע זאָלטען דאָס אויך דיא הייליגע שריפט אַלס
אונד פֿערשטענען אַרבעטן.

דאָס זיך איז וויינער בודרוקעריי, דורך פֿעראַבשטאָלטונג אונד אויך
קאָסטען דער אָבליכען ביבעל-געסאָלשאַפֿט, ערשיינען ווירד,

תורה נביאים וכתובים

אין גראַס אָקטאָפּ פֿאַרמאָט. וואָס וועדער וויהע נאָך קאָסטען געשפּאַרט
ווערען. זאָ דאָס דיסע אויסגאבע, זאָ וואָס אויך קאָרעקטערייט, אַלס
אויף טיפּאָגראַפֿישע שטענדיג, אַנשפּרונג האָבן דאָס. זאָ איסט
ווייך דיא בעגרייכטונג זיך טהיין געוואָרען, דיסען שטענען זאָן אויך
פֿיר אייגענע רעכנונג נאָך געברויכען זיך דירעקט.

עס ערשיינט דאָסער זיך.

(1) איינע ביבעל'ן אין גראַס קוואַרט פֿאַרמאָט, געשפּאַלטען. איין
שפּאַלט ענטהאַלט דעם טעקסט, דער אַנדערע דיא דייטשע איבערזעצונג.

(2) דיא איבערזעצונג אָהנע טעקסט, אין בעמליכעם פֿאַרמאָט.

וואָס דיא דייטשע איבערזעצונג אַנזשאַפֿט, זאָ ווירד פֿאַן דעם
בעריהמטען מענדעלזאָהן דיא תורה אונד וואָס פֿאַן דעוואַלבען
איבערזעצט איסט, געוואָהנט. דאָס איבריגע, נאָך דעם בעסטען
בייזעטען יידישען אויטאָרען.

Um diese deutsche Bibel für den Nicht-Gelehrten, und für das weibliche Geschlecht, gemein-nütziger zu machen, habe ich diese Buchstaben des alten Jüdischen-Deutsch, mit einigen Verbesserungen, gewählt. Die übrigen Bemerkungen, werden einst in einer Vor-Rede erscheinen.

Das Ganze erscheint unter der Leitung und Aufsicht meines Freundes Herrn Koschelsberg.

Um diese schöne Bibel sich leicht anschaffen zu können, so habe den Preis, für diejenigen, die in Zeit von 6 Monaten darauf pränumerieren, den Bogen zu 4 Kreuzer angesetzt.
Welche zu 10 Bogenweis abgeliefert werden.

Und zum Beweise, dass mich bei dieser Unternehmung, mehr guter Wille als Eigennutz leitet, so gebe ich jedem Pränumeranten-Sammler

von 15 Exemplar	5 Prozent Abzug
von 25 ---	10 --- ---
von 50 ---	15 --- ---
und von 100 und mehr	20 --- ---

Aufgeglättetem Papier, kostet die Lieferung von 10 Bogen 8 Kreuzer mehr, ohne Abzug. Diese kleine Preis-Erhöhung wird wenig abschrecken, wenn man sieht, wie viel das Buch dadurch an Schönheit und Dauerhaftigkeit gewinnt.

Basel im Monat Oktober, im Jahr 1821

Wer auf diese Bibel pränumerieren, oder Pränumerationen sammeln will, wendet sich gefälligst, in frankierten Briefen,

an Herrn Salomo Koschelsberg, Handels-Mann in Basel.
oder an den Buch-Drucker und Verleger, Wilhelm Haas:

Adresse auf deutsch,
an Herrn Salomon Koschelsberg, Handelsmann. oder
an den Buchdrucker Wilhelm Haas, in Basel.

אזק דיסע דייטשע ביבעל פיר דען כיכט בעלזערטען, אונד פיר
 דאס ווייבליכע געשולעכט, געוויין ביזגער זו האלען, האבע איך
 דיסע בוכשטאבען דעם אלטען יידישען-דייטש, מיט אייביגען פער-
 בעסערונגען, געוואהלט. דיא איבריגען בעזערקונגען, ווערדען
 אייבסט אין איינער פאר-רעדע ערשיינען.

דאס גאנצע ערשיינט אונטער דער אייטונג אונד אויפסיכט זיינעם
 פריינדעס העררן קאשעלסבערג.

אזק דיסע שענע ביבעל זיך וויכט אנשאפען זו קענען, זא
 האבע דען פרייס, פיר דיאיינען, דיא אין זייט פאן 6 האלעטען
 דארויף פרעבווערירען, דען באגען זו 4 קרייזער אנגעזענט.
 וועלכע זו 10 באגען ווייס אבגעליפערט ווערדען.

אונד זוכ בעווייסע, דאס מיך בייא דיסער אונטערנעמונג, זעהר
 גוטע ווילע אלס אייגענבונדן אייטעט, זא געבע איך יעדעס פרעבונד-
 זעראכטען-זאמאלער פאן 15 עקסעמפלאר 5 פראגענט אבזונד
 פאן 25 10 —
 פאן 50 15 —
 אונד פאן 100 אונד זעהר 20 —

אויף געלאטעטעטעס פאפיר, קאסטעט דיא אייפערונג פאן 10 באגען
 8 קרייזער זעהר, אהבע אבזונד. דיסע קליינע פרייס-ערהעבונג
 ווירד וועניג אבשרעקען, ווען זאן זיט, וויא פיל דאס בוך דאדורך
 אן שעבהייט אונד דויערהאפטקייט געוויכנט.

באסעל איך האלעט אקטאבער, איך יאחר 1821

ווער אויף דיסע ביבעל פרעבווערירען, אדער פרעבוועראליאנען
 זאמאלען ווילן, ווענדעט זיך געפאלליכסט, אין פראנקרייטען בריסען,
 אן העררען שלמה קאשעלסבערג, האנדעלס-זאן אין באסעל.
 אדער אן דען בוך-דוקער אונד פערזעגער, ווילהעלם האאס:

Adresse auf deutsch,

an Herrn Salomon Roschelsberg, Handelsmann. oder

an den Buchdrucker Wilhelm Haas, in Basel.

[20b] Rückseite des Werbeblatts für die zweisprachige Bibelausgabe

Einblattdruck, Basel 1821.

Jüdisches Museum der Schweiz, JMS 1681.

Damit stiess er ein Tor zu einer neuen jüdischen Buchkultur auf. Den Erfolg sollte er selbst nicht mehr erleben. Die Ausgabe floppte. Zu seinen Lebzeiten erschien dann noch eine Ausgabe in hebräischen Lettern, und erst diese erreichte ein Dutzend Auflagen. In Jüdischdeutsch oder «lashedon aschkenas» wurde Mendelssohn von seinen jüdischen Zeitgenossen gelesen.⁹⁸ Erst die folgenden Generationen lasen Hochdeutsch auch aus lateinisch-deutschen Büchern.

An der grafischen Wegscheide zwischen lateinischen und hebräischen Drucken bewegen sich die Basler Drucke aus dem frühen 19. Jahrhundert. Nicht die Sprachform, sondern die grafische Gestaltung stand zur Debatte. Vierzig Jahre nach dem deutschen Druck der Psalmen von Moses Mendelssohn – und längst waren deutsche Ausgaben üblich geworden – legte man in Basel genau diesen Text nochmals in hebräischer Typografie auf. Ein Digitalisat aus der Judaica-Sammlung der Frankfurter Universitätsbibliothek steht heute zum Durchblättern für jeden zur Verfügung. Über den Katalog ist es allerdings schwer zu finden, denn in der Entzifferung sind die üblichen Verzerrungen passiert: Mendelssohn von Dessau ist nur noch ein «Mose Dessoi» und der Herausgeber ein unbekannter «Kasselberg»,⁹⁹ den wir als Salomon Coschelsberg von Basel kennen.

Basel 1789: Ein Typograf und Revolutionsflüchtlinge

Die Gastfreundschaft gegenüber den jüdischen Flüchtlingen aus dem Sundgau im Revolutionssommer 1789 hat der Stadt Basel aus Nah und Fern Lob eingetragen.¹⁰⁰ Die elsässischen Gemeinden schrieben sofort ein Bittgebet für die Bürger von Basel und Mülhausen, das im Samstagsgottesdienst an das übliche Gebet für König und Regierung anschloss: «Hebräisches Gebet der Juden in dem benachbarten Sundgau für die Einwohner von Basel, von welchen sie, da sie von den aufrührischen Bauern vertrieben worden, liebeich aufgenommen wurden.» Der Basler Regierung schickten sie eine Abschrift zu.¹⁰¹ Wenig Tage später kam eine gedruckte Fassung der Dankeshymne in Umlauf und kündete damit von der Nothilfe der eidgenössischen Städte.¹⁰² Gleichzeitig bewarb dieses Einzelblatt eine neue Geschäftsidee eines Basler Druckers. Der Schriftgiesser Wilhelm Haas gab just in diesen Wochen seinen Einstand als Basler Druckherr mit einem Postulatschmaus und kurbelte nach ausgedehnten Bildungsreisen den Familienbetrieb in Basel wieder an. In seinen Lebenserinnerungen beschrieb Haas junior, wie er auf die Spezialität Hebraica gekommen war:

«Die in Frankreich ausgebrochenen Unruben hatten zur Folge daß im Elsas die Juden verjagt wurden, davon ein großer Theil sich nach Basel flüchtete. Da mein Hinterhaus, wo die Thurneisische Druckerey gewesen war, leer war, nahm ich einige Familien

dieser Unglücklichen darin auf, besonders Gelehrte und Rabiner von Hagenthal mit dem dortigen Vorsinger Heiman Plotzk. Mit diesen Leuten fieng ich an, die hebräischen Buchstaben zu bearbeiten und gravierte eine neue hebräische Schrift in Folge dieser Unterhaltungen, zu welchen später noch einige kleinere und größere durch einen Graveur Ammann in Schafhausen verfertigen ließ.»¹⁰³

Die Episode ist nett erzählt, greift aber doch etwas kurz. Tatsächlich ist im Flüchtlingsbericht zum August 1789 zu lesen, dass von den siebenhundert Asylannten zwölf bei «Has-Haubtman» untergekommen seien, ein Schulmeister mit Frau und der Vorsinger Blotz mit grosser Familie und weitere Studenten.¹⁰⁴ Aber neben dem Zufall bedurfte es noch weiterer Umstände: Haas hatte zum Beispiel noch hebräische Typensätze aus der Werkstatt von Pistorius zur Hand, mit denen er zunächst einmal starten konnte.

Generell hatte der hebräische Buchdruck eine noble Tradition in Basel, sowohl in der christlich-humanistischen als auch in der jüdischen Literaturgeschichte, so dass zum technischen Fundus und Know-how auch das Gütesiegel Basel vorhanden war. Wilhelm Haas hatte verwandtschaftliche Verbindung zu Verlegern in Colmar. Es ist daher wohl kein Zufall, dass 1804 der Jude Salomon Coschelsberg von Colmar nach Basel zog und hier als Herausgeber und Verleger die eigentlich produktive Phase des hebräischen Drucks einleitete. Für Coschelsberg, sonst Tuch- und Manufakturwarenhändler, war diese Tätigkeit ein Nebenerwerb. Auch in der Haas'schen Druckerei und Schriftgiesserei waren hebräische Typen nur ein Set neben vielen anderen. Doch die zweisprachige Bibledition der Jahre 1822 bis 1827 entwickelte sich zu einer grossen Unternehmung mit mehrfachen Auflagen.

Mit der Einquartierung der jüdischen Flüchtlinge im leeren Hinterhaus von Haas bei gleichzeitig leeren Auftragsbüchern des jungen Druckers begann eine eigenwillige Episode des jüdischen Buchdrucks. Bibliografisch ist sie bereits mit detektivischer Sorgfalt von Joseph und Bernhard Prijs erschlossen worden.¹⁰⁵ Mich interessiert nun diese publizistische Vision zu Beginn des 19. Jahrhunderts im Kontext der Mehrsprachigkeit im Dreiländereck.

Wilhelm Haas junior: Schriftschneider und Politiker

Haas hat schon als Kind in den Werkstätten des Vaters erste Arbeitsschritte des Schriftdesigners und Drucktechnikers lernen dürfen. Bevor er die Führung in der Schriftgiesserei Haas übernahm, ging er auf Gesellen- und Auslandsjahre nach Colmar und Berlin sowie Geschäftsreisen nach Russland und Italien.¹⁰⁶ Nicht nur in technischer und wirtschaftlicher Hinsicht haben ihn diese Auslandsjahre weitergebracht, sie zeigen auch eine gute Zusammenarbeit mit den internationalen Ablegern der Buchdrucker

Decker aus Basel. Während seines Aufenthalts in Berlin heiratete er die Tochter des preussischen Hofbuchdruckers Georg Jacob Decker, der aus Basel ausgewandert war.

Vierzig Jahre lang, von der Revolutionszeit bis 1830, leitete Wilhelm Haas Sohn (Abb. 18) das Basler Unternehmen. Das Wohnhaus mit Werkstätten und Gärten erstreckte sich zwischen Kohlenberg und Steingraben auf einem riesigen Gelände. Heute teilen sich diese Parzelle das Gymnasium und die Sekundarschule Leonhard mit Sporthalle, ein Universitätsinstitut, ein Hotel und weitere Bauten.

Wilhelm Haas-Decker (1766–1838) bewarb sich gleich um eine offizielle Zulassung zur Basler Druckerzunft, so dass er als Verleger und Drucker tätig werden konnte. Die Kernaufgabe von Haas blieb die Produktion von Typen für den klassischen Letternsatz für andere Druckereien. Die Schriftgiesserei entwickelte neue Schriften und belieferte Druckhäuser im In- und Ausland mit allen Varianten von Alphabeten, Zeilenabständen, Akzenten, Kapitälchen und Fettdruck, also der Auswahl von Zeichenmaterial, das wir inzwischen tagtäglich aus der Menüleiste des Textverarbeitungsprogramms bunt kombinieren. Auch die Vorläufer der Emoticons gehörten zum Angebot, das von dem Schriftenreichtum und Stempelvorrat mehrerer übernommener Druckwerkstätten zehrte.

Zur Industrieausstellung 1830, die die «Gesellschaft für das Gute und Gemeinnützige» in Basel organisierte, zeigte die Firma Haas die ganze Palette des Schriftenlagers: Sie publizierte das Gebet Vater Unser in hundert Sprachen und Schriften. «Malayisch», «Allemanisch» und Arabisch sind nur drei dieser Sprachvarianten, mit denen Haas Druckereien ausstatten konnte.¹⁰⁷ Für Typografie und Druckverfahren suchten Haas Vater wie Sohn immer neue Lösungen. Sie entwickelten zum Beispiel ein Verfahren für den Einsatz von beweglichen Lettern im Kartensatz. Bis dahin waren Landkarten immer als Holzschnitte oder Kupferstiche en bloc eingefügt worden. Mit einem modularen Aufbau von Landkarten auf Druckplatten konnten sie nun eine Basiskarte liefern und stetig ergänzen, anpassen oder auch übersetzen (Abb. 19). In seiner Funktion als Hauptmann gelang es Haas-Decker sogar, dem Feldherrn Bonaparte bei einem Aufenthalt in Basel eine Landkartenprobe persönlich zu überreichen. Sowohl im modernen Verwaltungsstaat als auch für imperiale Weltbeschreibungen waren solch effektive Wege des Kartendrucks ein zentrales Anliegen. Doch der Franzose brach bald darauf zum Ägyptenfeldzug auf, so dass die Arbeitsprobe von Haas wohl unter die Räder geriet. Jedenfalls ist Haas für die französische Enzyklopädie «Beschreibung Ägyptens», die aus diesem wissenschaftlich begleiteten Vormarsch entstand, nicht angefragt worden.

In dieser Reihe von technischen Experimenten und Geschäftsideen sind auch die Hebraica-Angebote von Haas zu sehen. Neben Landkarten, Notenblättern und Schmuckvignetten bürstete er auch die hebräischen Datensätze des Hauses auf. Aus der Zusammenarbeit mit jüdischen Fach-

leuten und Schriftenstechern wie Ulrich Amman von Schaffhausen legte er um 1800 eine neue Schrift vor, die theologische wie talmudische Buchprojekte ermöglichte (Abb. 5).

Haas-Decker ging sofort nach der Übernahme des väterlichen Betriebs auf jüdische Fachleute und Auftraggeber für Hebraica zu. Zum wichtigsten Partner in dieser Sparte wurde ihm Salomon Coschelsberg. Leider sind die Firmenbücher aus diesen Jahren nicht mehr erhalten.

Kurz nach dem Wegzug Coschelsbergs übergab Haas die Firma an seine Söhne. Zur Gewerbeschau der GGG von 1830 veranlasste er noch die fulminante Werbebroschüre der hundert Sprachen, dann wechselte er ganz in die Politik. Als Basler Stadtrat verstarb Haas 1838. Die Firma Haas betreute danach noch Hebraica, aber nur für christliche und akademische Auftraggeber.

Salomon Coschelsberg: Stoffe und Bücher

Die Fassade der Schneidergasse 26 in Basel ist heute noch so schmal wie vor zweihundert Jahren, als Coschelsbergs dort wohnten. Das Haus fügt sich in den Häuserblock am Altstadtthang ein, die Zimmer nach hinten sogar enger zulaufend. Viel Platz war nicht im Haus zum Marbach. Heute ist die Liegenschaft mit dem Nachbarhaus vereint, so dass die Zimmer – nach unserem Massstab – wieder bewohnbar werden.¹⁰⁸ Auch die Strasse ist seitdem deutlich verbreitert, so dass die Fenster in den unteren Etagen Licht ins Haus bringen. Wahrscheinlich hatte der Tuchhändler Salomon Coschelsberg ein kleines Kontor im Erdgeschoss, wo wir heute aus einem bunten Sortiment an Accessoires auswählen können. Damals gab es noch kein tiefgezogenes Schaufenster, das einen Einblick von der Strasse zugelassen hätte. Laut Basler Adressbuch präsentierte der Elsässer Kaufmann dem interessierten Kunden englische und schweizerische Manufakturwaren, also industriell gewebte Meterware. Der Laden lag nicht schlecht, neben Handwerkern, Kolonial-, Eisen- und Stoffgeschäften. Coschelsberg durfte en gros und en détail verkaufen, bediente die einheimische Laufkundschaft mit den neuesten Mustern aus St. Gallen und aus dem Ausland. Wer zum Stoff noch einen Schneider benötigte, konnte sich gleich von der Tochter des Hauses, einer gelernten Modistin, die Masse nehmen lassen.

Von 1804 bis 1836 lebte die kleine Familie Coschelsberg in ihrem Haus an der Schneidergasse, durchaus unauffällig. Wie die meisten der elsässisch-jüdischen Familien im Stoffimport und -export tätig, hatte Coschelsberg vergleichsweise wenig handelsrechtliche Probleme vor den städtischen Kammern oder dem Zivilrichter zu klären. Aktenkundig wurde er fast nur in seinen Funktionen für die jüdische Gemeinde, in der er wohl immer eine Aufgabe übernahm, ob als Kassenführer oder Vorstand. Die

jüdischen Familien in der Stadt organisierten sich als inoffizielle Körperschaft, um im kleinen Rahmen Gottesdienst, Religionsunterricht und religionsgesetzliche Standards zu gewährleisten. Coschelsberg wandte sich zum Beispiel an die Stadtverwaltung, wenn der neue Kantor keine Zuzugsgenehmigung erhielt, oder er erläuterte die gemeindeinterne Kostenverteilung, wenn ein Mitglied ausscherte und sich bei der Obrigkeit über die jüdischen Steuern beschwerte. Der Tuchhändler Coschelsberg gehörte also zur Laienführung der elsässischen Diasporagemeinde, nicht zum religiösen Personal von Lehrern oder Vorbetern. Manchmal wurde er vorgeschickt, um in Auseinandersetzungen um Religionsvorschriften die jüdische Position vor Gericht zu erläutern.¹⁰⁹ Einmal musste er zum Beispiel die Zitronat-Zitronen für das Laubhüttenfest an den Kolonialwarenhändler Preiswerk zurückgehen lassen. Die Lieferung aus Genua sollte den jüdischen Vorschriften für den Etrog, einer rituellen Fruchtgabe zum Laubhüttenfest, genügen und hatte dies in den Jahren zuvor auch immer getan. Aber im Jahr 1823 meldeten die Rabbiner der Gegend Bedenken an. Die diesjährigen Zitronen entsprächen nicht der halachischen Beschreibung und sollten von Gemeinden und Familien nicht verwendet werden. Coschelsberg musste als Hauptabnehmer dieser «jüdischen Zedernlieferung» für die Gemeinden der Region den komplizierten Sachverhalt vor dem Zivilgericht erläutern.¹¹⁰

Schon im Jahr der Kaiserkrönung Napoleons (1804) hatte sich Salomon Coschelsberg von seinem Geburtsort Wintzenheim bei Colmar nach Basel umgemeldet. Es war eine spannende, vielleicht auch lukrative Zeit für den Textilhandel an den Staatsgrenzen. Die kriegführenden Nationen benötigten unablässig Ausrüstung fürs Militär, die Nachfrage nach strapazierfähigen Stoffen war daher hoch. Die Stoff- wie Getreide- und Pferdehändler der Region versorgten beide Koalitionen mit Material. Zusätzlich schafften die prohibitiven Zölle und schliesslich die offizielle Kontinental Sperre Frankreichs gegen englische Waren einen regen Schmuggelverkehr über Wasser- und Landwege. Das Dreiländereck um Basel mit dem gut passierbaren Rhein und einer unübersichtlichen Grenze im kleinteiligen Jura spielte eine wichtige Rolle für die weitere Belieferung des französischen Marktes mit ausländischen Waren.¹¹¹ Wenige Grosshändler gaben den Textilhandel auf, als die französische Regierung Strafverfolgung dieses Gewerbes in der Schweiz durchsetzte. Grundsätzlich behielt Basel im 19. Jahrhundert die zentrale Rolle für Schweizer Im- und Export von Baumwoll- und Seidenfabrikaten.

Es ist daher nicht überraschend, dass sich Coschelsberg mit seiner Firma in Basel gut etablierte, insbesondere da er bei seiner Niederlassung in der Schweiz schon auf viele Jahre Geschäftserfahrung in Frankreich aufbauen konnte.

Die Motive für den Wegzug der Familie nach vier Jahrzehnten waren nicht wirtschaftlicher Natur, das zeigen die städtischen Unterlagen sehr gut: Nach dem Tod seiner Ehefrau im Jahr 1835 beantragte der Witwer eine

ständige Aufenthaltsgenehmigung für seine erwachsene Tochter. Esther, das einzige Kind, war hier zur Welt gekommen und aufgewachsen, sie trug als Schneiderin zum Lebensunterhalt bei. Die Aufenthaltsgesetze für Juden in der Stadt erlaubten unselbständigen Kindern den Aufenthalt bei den Eltern, nicht aber verheirateten Kindern. Die Regierung verfolgte auch in diesem Fall die harte Linie gegen die jüdische Bevölkerung und gewährte keine Ausnahme. Die Eheringe waren allerdings schon bei einem Goldschmied ausgesucht, also verkauften Vater, Tochter und Schwiegersohn-in-spe das Haus und zogen nach Frankreich.¹¹²

Was hat dieser Tuchhändler Coschelsberg mit jüdischem Buchdruck in Basel zu tun? Halten wir uns an die städtischen Verwaltungsakten und Personenregister, war Salomon Coschelsberg einzig und allein im Warenhandel tätig. Erst wenn man die Basler Verlags- und Druckverzeichnisse durchgeht, stösst man auf eine andere Seite dieser Persönlichkeit: Herausgeber und Verleger. Er übersetzte, edierte, finanzierte und vertrieb Bücher und Kleinformat. Namentlich wird er auf den Titelblättern der Drucke bei Haas in Basel erwähnt. Leider ist er nie in ein überregionales Judaica- oder Verlegerverzeichnis eingegangen, so dass ihn die Bibliothekskataloge weltweit bisher nicht gut identifizieren. Weitere Unschärfen bei der Verzeichnung von hebräischen Büchern lassen die historische Persönlichkeit verschwinden, so figuriert er selbst in vorbildlichen Schweizer Katalogen mit grossartigen Sammelbeständen historischer Drucke manchmal unter Loschelsberg, manchmal unter Kasselsberg oder Shlomoh Vints'enheim. Der heutige bibliografische Normeintrag für ihn ist Kashilsberg, nach dem israelischen Nachdruck der Haggada von 1997, oder Salomon von Wintzenheim, nach dem frühesten Druck von 1804.

Tatsächlich benutzte Coschelsberg, um 1769 geboren, im Laufe seines Lebens mehrere Namen. Er kam als Salomon Hirsch oder Salomon Coschel, abgeleitet von dem Vatersnamen Jekutiel, nach Basel. Auf den französischen Erlass von 1808 hin bestimmte er den Nachnamen «Coschelsberg», während nahe Verwandte von ihm sich bei der Gelegenheit mit «Hirschfeld» und «Singer» eintrugen. Ein Jahrzehnt später einigte sich die Grossfamilie auf «Coschelsberg» als Nachnamen und ehrte damit sicherlich den Basler Verwandten, der gerade zahlende Abnehmer für die deutsch-hebräische Bibelausgabe suchte.¹¹³

Über die Herkunft und Bildung des jüdischen Verlegers ist bisher wohl wegen dieser Namensvarianten nichts bekannt gewesen. Er stammte aus einer elsässischen Gelehrtenfamilie, sein Vater war bis zu seinem Tod 1804 Kantor der Gemeinde Wintzenheim bei Colmar gewesen. Sein Bruder Charles Singer versah das Vorsingeramt in Hagenthal-le-Bas, ebenfalls ein theologisch interessanter Ort, da dort an einer Talmudschule Gelehrte und Studenten zusammentrafen. Von diesem Basler Vorort wechselte der Bruder dann 1804 nach Colmar und beerbte den Vater im Kantorenamt der Konsistorialsynagoge, gerade als sein Bruder von dort nach Basel umzog.¹¹⁴

Die feine französische Unterschrift des gebildeten Salomon Coschelsberg stach unter denen seiner Altersgenossen in Basel hervor.¹¹⁵ Alles Weitere über diesen ungewöhnlichen Kaufmann in Basel müssen wir seinen Anmerkungen als Herausgeber den einzelnen Publikationen entnehmen.

Schon in einem der ersten gemeinsamen Bände mit Haas platzierte der Elsässer ein vornehmes Understatement:

«[...] aus Freundschaft für Herrn Haas, habe ich demselben versprochen, die Korrektur dieses Werks, soviel es mir meine Kenntnisse und Kräfte erlauben, zu übernehmen... Da ich aber zu diesem Geschäft teils meine Schwäche fühle, teils öfters wenig Zeit dazu habe, so bitte ich zum Voraus um gütige Nachsicht.» [Umschrift]¹¹⁶

Glaubt man Experten wie Joseph Prijs, so sind die Coschelsberg-Drucke intensiv und informiert redigiert worden. Die Korrektoren der Bibelausgabe leisteten fast fehlerfreie Arbeit. Die Fachkenntnisse von Coschelsberg hat die Nachwelt also nie angezweifelt.

Von 1804 bis 1827 betreute und vertrieb er hebräische Drucke bei Haas in Basel, darüber hinaus ist keine Verlegertätigkeit bekannt.

Politik und religiöse Reform ausgedeutet für Elsässer

Eine interessante politische Publikation steht am Anfang der Verlagsarbeit von Coschelsberg und Haas in Basel: In der Gründungsphase der jüdischen Kultusbehörde in Frankreich brachten sie ein Brevier zu den aktuellen Ereignissen in Paris heraus, die «Sammlung der wichtigsten Verhandlungen bei der [...] 1806 in Paris zusammenberufenen großen Versammlung der Juden». Die Tagungsprotokolle und Rundschreiben kamen sozusagen als jüdische Sonderzeitung kurz vor der konstituierenden Sitzung im Dezember 1806 heraus. Haas (und namenlose Partner) erwirkten für das Bulletin die Genehmigung mehrerer elsässischer Rabbiner, auch des französischen Oberrabbiners Sinzheim aus Strasbourg. Dies verlieh der Veröffentlichung den Charakter einer offiziellen Unterrichtung der Elsässer Juden-Gemeinden. Die französischen Verhandlungen und Beschlüsse wurden hierfür ins Deutsche übersetzt, aber in hebräischen Lettern gesetzt. Die allerletzte jüdischdeutsche Publikation bei Haas finanzierte ebenfalls das französische jüdische Konsistorium, das «Gebet um Abwendung der Cholera» von 1832.¹¹⁷

Es sind hebräische Drucke mit hochdeutschen und hebräischen Texten für ein elsässisches Publikum. Sie zeigen einen kleinen Ausschnitt aus der verdeckten deutschsprachigen Orientierung des elsässischen Judentums im frühen 19. Jahrhundert. Die Basler Drucke richteten sich vor allem an Käufer im Ausland, im Elsass und vielleicht in Süddeutschland, während die Abnehmer in der Schweiz zahlenmässig unbedeutend waren.

Die Drucke von Coschelsberg, die eine wichtige Brücke zur elsässischen und süddeutschen Rezeption der jüdischen Aufklärung bauten, sind bisher in der Forschung noch gar nicht berücksichtigt worden. Die ideengeschichtliche Forschung konzentrierte sich auf die Verbreitung der preussischen Editionen, anstatt Nachdrucke im süddeutschen Raum ebenfalls auszuwerten.¹¹⁸ Entdecken wir also einen Spätausläufer der innerjüdischen Reform an der jüdischen Peripherie.

Zum Zeitpunkt der Basler Drucklegung bargen die deutschen Texte keinen revolutionären Zündstoff mehr, auch nicht für das Berlin-ferne Judentum. Die Brisanz lag weniger im Inhalt, sondern im Buch: in der Gestaltung des Textes, dem Layout, der Illustrierung und der Bedeutung, die der Herausgeber mit auf den Weg gab. Diese Anteile sind wichtige Elemente der Lesepraxis, die sich aus der Bewerbung, Darbietung und dann den Lektüregewohnheiten zusammensetzt. Hierzu möchte ich zunächst die Stimme des Herausgebers – vermutlich immer Coschelsberg – zitieren, die in Untertiteln, Vorworten und Anmerkungen den Blick auf das Novum dieser Drucke lenkt: Sie sollten eine Augenweide sein.

Jüdischdeutsche Orthografie, perfektioniert in Basel

Nach zehn Jahren ohne jüdische Drucke erschien 1804 – der Tuchhändler Coschelsberg war gerade in der Stadt angekommen – ein Werbeblatt von Wilhelm Haas, um eine neue hebräische Schriftart vorzuführen. Als Schriftdesigner und -giesser musste Haas die Verlage in aller Welt motivieren, seine Bleilettern im Setzkasten zu bestellen. Erst im 20. Jahrhundert hat der Font «Helvetica» (1956) der Firma Haas tatsächlich einen Welterfolg beschert. Die Schrift aus Münchenstein ist seitdem im Bleisatz millionenfach vervielfältigt worden. Als digitaler Font ist sie in heutigen Textverarbeitungsprogrammen ubiquitär.

Der neue Vorschlag einer Hebraica-Drucktype von 1804 bestand genau genommen aus drei grafischen Umsetzungen: erstens einem Standard-Alphabet in mehreren Grössen (Quadratur oder Quadratschrift), zweitens einem runderen Alphabet namens «Rabinisch» und drittens einem fast serifenlosen Alphabet namens «Deutsch» (Abb. 5).¹¹⁹ Für das ungeübte Auge sind die Unterschiede der drei Fonts nicht leicht zu erkennen. Für den jüdischen Leser strukturierten sie die Buchseiten in Textblöcke verschiedener Heiligkeit, Herkunft und Jahrhunderte. Der hebräische oder aramäische Urtext wurde gross, vielleicht sogar zentral, mit der heute noch üblichen Quadratschrift gesetzt. Kommentare von Rabbinen, teilweise selbst schon mit kanonischem Status, gruppieren sich um den Originaltext. Diese weichere Schrift nannte man daher rabbinisch oder Kursive. Am Fuss der Seite waren die Übersetzungen untergebracht, mit nochmals anderer

Drucktype. Die Umgangssprache stand in «Weiberdeutschen» Lettern oder kurz «jüdischem» Font. Im Matrizenzettel von Haas ist der dritte Font für weltliche Sprache nun direkt mit «deutsch» angezeigt (Abb. 5). Ein klarer Hinweis auf das Programm der Basler Kooperation mit Coschelsberg: Die Zweisprachigkeit Hebräisch / Deutsch der jüdischen Aufklärung und die neue Schriftsprache Hochdeutsch in hebräischem Zeichensatz sollten weiterentwickelt werden.

Während Haas dafür an den Lettern feilte, kümmerte sich ein jüdischer Lektor, wahrscheinlich Coschelsberg selbst, um die Orthografie des Deutschen. Im ersten gemeinsamen Buch heisst es im Vorwort:

«Dieses Werklein erscheint dermalen vorzüglich als eine Probe von neu geschnittenen Schriften, bei welchen besonders darauf geachtet worden, die einander ähnlichen Buchstaben wohl zu unterscheiden, und das Ganze in deutliche dem Auge angenehme Harmonie zu vereinigen. Bei der durchaus verbesserten Übersetzung, welche so viel als möglich Seite auf Seite passt, sind alle Worte vollständig mit allen Vokalen ausgesetzt, und die reine Mundart beobachtet worden, daher die Vokalen א mit denen א, א, א, unterschieden sind; welches zwar bereits in anderen Werken schon angenommen ist; neuer ist in diesem, die Verbindung אָ [für au] an statt der sonst üblichen אַ als der deutschen Aussprache angemessener, angenommen worden, wie auch zur Bestimmung des doppelten ו ist dasselbe mit einem ו versehen.» [Umschrift]¹²⁰

Tatsächlich nennt der Verleger hier seinen einzigen originären Beitrag zum Buch, denn alle Texte, inklusive deutscher Übersetzung, waren bereits anderswo publiziert. Coschelsberg beschränkte den Ehrgeiz allein auf die systematische Schriftkorrektur des deutschen Textes, ansonsten änderte und ergänzte er kein Wort. Für sein deutsches Vorwort in hebräischen Buchstaben, sozusagen die Programmatik des Verlags, wählte er sogar die Quadratschrift, die sonst nur für kanonischen Text verwandt wurde, also Verbindlichkeit und Bedeutung unterlegte.

Die jüdischdeutsche Schreibweise sollte möglichst prägnant den Klang im Deutschen codieren. Während die ältere Schreibweise des Jiddischen mehrere Vokale mit dem gleichen konsonantischen Ersatzzeichen anzeigte, wurden jetzt diakritische Zeichen zur Hilfe genommen, die keinen Zweifel zwischen o, a oder ä erlaubten. Die «Punktierung» mit zusätzlichen Unterstrichen und -punkten hatte man im 18. Jahrhundert nur im Hebräischen für die heiligen Offenbarungstexte verwandt. Die Punktierung des Jüdischdeutschen half nun erstmals, um den Zeichenvorrat von 22 Zeichen an das deutsche Alphabet mit 30 Zeichen anzugleichen. Später empfahl sich diese Präzisierung im Druck für Wortneuschöpfungen und Fremdwörter. Die Generation von Coschelsberg experimentierte erstmalig mit dieser Schreibweise. Teilweise arbeitete der Basler hier in Übereinstimmung mit Zeitgenossen, teilweise waren seine Vorschläge so ausgefallen, dass wir sie in keinem anderen Verlag wiederfinden und sie auch in Basel wieder aufgegeben wurden.

In der historischen Forschung ist dem Wunsch nach einer Orthografie des Jüdischdeutschen noch nicht viel Aufmerksamkeit geschenkt worden. Dabei ist diese Rechtschreibungsbewegung kein marginales Phänomen, denn auch unter den «deutschen» Sprachphilosophen entwickelte sich zu dieser Zeit erstmals das Verlangen nach einem orthografischen System. Friedrich Gottlieb Klopstock fand eindeutige Laut-Graphem-Beziehungen erheblich für den ästhetischen Wert einer Sprache. Er beurteilte die «Reinheit» einer Sprache auch nach deren Schreibweise.¹²¹ Teilweise speiste sich zeitgenössische Kritik an der jüdischdeutschen Schriftform allein aus diesem ästhetischen Grundsatz. In einer Epoche, die Sprache als natürlichen Ausdruck von Charakter und Gedanke sah, wünschte man eine essentielle Übereinstimmung zwischen Zeichen und Bedeutung, eine logische Entsprechung von Graphem und Phonem (Abb. 17). Benutzte man nun einen alternativen Zeichensatz, ein sogenannt fremdes Alphabet für die deutsche Sprache, so stachen die Abweichungen automatisch als Fehler ins Auge. Zum Beispiel beklagte der jüdische Aufklärer Isaak Euchel, der persönlich die jüdischdeutsche Publizistik förderte, dass die Schreibkonvention des Deutschen nie konsequent in hebräischen Lettern umzusetzen wäre.¹²² Die Kommentare christlicher Philologen trugen zu diesem Minderwertigkeitsgefühl bei. Insbesondere die jüdische Schreibweise der Vokale, Umlaute und Doppelvokale mit dem kleinen Arsenal von Platzhaltern im hebräischen Alphabet konnte die Wörter bis zur Unkenntlichkeit vereinfachen. Die Zuteilung von Platzhaltern zu Vokallauten im jüdischdeutschen Schreibsystem folgte zudem noch der Aussprache des Jiddischen im 17. Jahrhundert, nicht der Einteilung im lateinisch-deutschen Alphabet. Der Autor eines «Lehrbuch zur gründlichen Erlernung der jüdisch deutschen Sprache» (1792) für christliche Kaufleute lobte die Verbesserung der jüdischen Schreibweise in «neueren Schriften» an mehreren Stellen, vorzugsweise die «heutige», differenziertere Buchstabenwahl. Er hob hervor, dass die zeitgenössischen Juden sich «in ihrer Schreiberey mehrentheils nach unserer deutschen Aussprache richten» und sich sogar angewöhnten, Konsonanten wie x und y anzuzeigen. «Das tz haben zwar die Juden eigentlich auch nicht, allein in ihren neuern Büchern und Schriften, wo sie sich in Ansehung der Orthografie schon etwas mehr nach uns richten, setzen sie wirklich den Buchstaben Thess vor das schlechte Zadick, als: Printz [...], Platz [...].»¹²³

Neben dieser ästhetischen und systematischen Kritik an jüdischdeutscher Schrift, die vom herabschätzigen Diskurs über jüdisches Sprechen und Denken kaum zu trennen ist, sind die damaligen Bemühungen jüdischer Philologen und Pädagogen um eine eigene Orthografie wenig bekannt. Lediglich die Ausformung der Schreibweise bei Mendelssohn ist gut untersucht. Zumindest für die Bibelübersetzung hatte der Berliner an eine phonetisch orientierte Orthografie gedacht, hielt diese aber selbst nicht konsequent ein. Dafür ist den Neuheiten der Berliner Maskilim-Schriften manchmal der Berliner Dialekt abzulesen.¹²⁴

In Sprachwerken und Schulbüchern um 1800 beschäftigten sich bereits mehrere jüdische Autoren mit der richtigen und schönen Schreibweise des Hochdeutschen in Hebräisch. Manchmal stand die Sprecherziehung der jüdischen Bevölkerung im Vordergrund. Die Schreibweise sollte die hannoveranische und deswegen «hochdeutsche» Aussprache fördern. Unterschied man – wie Coschelsberg das vorschlug – im Schriftbild zwischen au und äu, so konnten dialektale Varianten besser kontrolliert werden. Die Rechtschreibung machte schon beim Lesen auf die gewünschte Lautformung der gesprochenen Sprache aufmerksam. Das Lehr- und Lesebuch von Moses Philippssohn (Dessau 1808) erklärte das Vokalisieren der Buchstaben so, dass beim Einpauken des Aleph-Beth gleich für beide Sprachen, Hebräisch und Deutsch, der gewünschte Sprachklang trainiert wurde.

Auch Coschelsberg hat eine hebräische Lesefibel mit einer Auflage von 2500 Exemplaren bei Haas drucken lassen. Leider ist bis heute kein einziges Exemplar in Bibliotheken aufgetaucht.¹²⁵ Die Reformer wollten also mit einer ausdifferenzierten Schriftnorm die dialektale Aussprache der Allgemeinheit korrigieren – wiederum ein Anliegen, das sie mit den Pädagogen anderer Schulen teilten (Abb. 17).

Darüber hinaus suchte Coschelsberg die Vollkommenheit des Zeichensystems. Sein ästhetisches Ziel, auch im Jüdischdeutschen ein Doppel-s vom scharfen s der Frakturschrift zu unterscheiden, zeigt eine grafische Orientierung am Zeichensatz der Fraktur. Seine Ausgaben sollten die grammatikalischen und grafischen Besonderheiten der deutschen Schriftsprache berücksichtigen. Die Schriftreform ging also über die Arbeit am Sprachklang hinaus. In der Maimonides-Ausgabe baute der Basler Herausgeber auch Abkürzungen wie «z.Bs.» und «u.s.w.» in hebräischen Lettern nach.

Uns mag heute die Orientierung an der deutschen Rechtschreibung unangenehm aufstossen, da sie einer Anpassungsforderung der Mehrheitsgesellschaft zu entsprechen scheint. Nehmen wir aber die Erwartungen der jüdischen Akteure in ihrer Epoche ernst, so erscheint ein sehr selbstbewusstes Projekt am Horizont: Die Alltagssprache, mit der Juden ihre rechtliche, wissenschaftliche und ökonomische Position in der wachsenden bürgerlichen Gesellschaft tagtäglich bewiesen, sollte als eigene jüdische Schriftsprache beibehalten und in gleicher Weise wie das Deutsche zu einer «reinen» Hochsprache kultiviert werden. Während Thomas Kollatz bereits darauf hingewiesen hat, welchen selbstbestimmten medialen Raum die jüdischdeutsche Schrift für zeitgenössische Themen eröffnete,¹²⁶ zeigen die Basler Drucke ein bildungsbürgerliches Ziel. Die jüdischdeutsche Schriftform diente nicht nur als Krücke auf dem Entwicklungsweg zwischen alten und neuen Volkssprachen, sondern barg selbst das Potential, eine moderne Hochsprache zu werden. Jüdischdeutsch sollte in diesem Selbstverständnis kein Zwischenspiel bleiben, sondern eine veredelte Schriftsprache des bürgerlichen Judentums werden.

קרייטערן • אונ' חס ביירם לו וואגן • חס לו ערשילון , וואס גשריבן
טענהט • אים אונגווייכערט קוצין אונ' ביטערן קרייטערן וואס אן עס עסין

שלחן עורך :



(די טיטלייטע גניסן דיום אויף גלייכר וויסע • ווארויף נח
גמלון געסין אונד גטרוקן ווירד) :

[21] Die Festrunde zu Pessach

Mit einem gemeinsamen Abendessen und der liturgischen Lesung der Rettungsgeschichte des jüdischen Volkes feiert man Pessach. Bereits in mittelalterlichen Handschriften sind einzelne Szenen der Geschichtserzählung wie die Zehn Plagen Ägyptens illustriert. Sogar die Pessachfeier selbst wurde dargestellt. So erhielten die rituellen Anweisungen des Gebetbuchs, der sogenannten Haggada, mehr Bedeutung. Seit dem 18. Jahrhundert verzier- te man gedruckte Haggadot mit Abbildungen. Häufig wurde die Familie bei Gebet, Weingenuss und Unterhaltung gezeigt. Diese Ausgabe der jü- dischen Aufklärung von 1795 stellt eine zeitgenössische Familie am gedeck- ten Tisch vor. Mutter und Vater lesen und segnen.

Haggada mit der deutschen Übersetzung von Joel Brill Loewe (Berlin 1785), Druck evtl. Offenbach, evtl. Berlin, 1795.

Jüdisches Museum der Schweiz, JMS 1513 (Foto: Dieter Hofer, Basel).

In sämtlichen Buchausgaben, an denen Coschelsberg beteiligt war, finden wir Nachbesserungen der Rechtschreibung, innovative Lösungsvorschläge und kleine Experimente zur Integration verschiedener grafischer Traditionen.

Eine handliche Haggada für Pessach

Erst nach den Befreiungskriegen 1816 kooperierten Haas und Coschelsberg wieder für ein grösseres Projekt. Nachdem sie zehn Jahre zuvor schon ein umfangreiches Gebetbuch und eine gedruckte Schriftrolle (!) für das Purimfest herausgebracht hatten, sollte nun das populärste Buch zum jüdischen Ritus überhaupt angegangen werden, die Haggada. Die Haggada ist die historische Erzählung zum Auszug aus Ägypten, die an den Pessachabenden zuhause beim Festmahl gemeinsam gelesen und diskutiert wird. Die Haggada enthält auch Gebete und Brauchtum, zum Beispiel Anweisungen zu den Speisen. Damit ist die Haggada eine verhältnismässig schmale Liturgie zu einem ausgesprochen freudigen Anlass und ist prädestiniert für aktuelle Anklänge, zum Beispiel in der Bildauswahl. Dieses Festtagsbuch gehörte zur Grundausrüstung eines jüdischen Hausstands, auch in einfachen Verhältnissen. Die Haggada war allgemeiner verbreitet als die silberne Chanukkalampe oder gar eine private Bibel. Auf vielen aschkenasischen Darstellungen aus der Neuzeit sehen wir den Idealfall, dass Frauen wie Männer eigene Exemplare vor sich auf dem Tisch liegen haben (Abb. 21–22). Für eine Haggada konnte es sich rentieren, eine hohe Auflage anzusetzen, aber nur, wenn man sich dafür eine ansprechende Aufmachung des kanonischen Textes einfallen liess.

Die Basler Haggada von 1816¹²⁷ zeigt sich uns als eine Volksausgabe: broschiert, schwarzweiss auf gewöhnlichem Papier, mit gut gefülltem Seitenspiegel, so dass am Ende das Bändchen leicht in der Hand liegt. Doch schon der Umschlag überrascht mit Zierkunst aus dem Bleisatz von Haas, eine Kaskade von geometrischen und organischen Mustern. Insgesamt operierte der Setzer in diesem schmalen Band mit zehn verschiedenen Typen von Zierleisten für Trennlinien, Rahmen und Deckblätter. Das Titelblatt fängt den Blick mit einer biblischen Szene und dem plakativen hebräischen Titel: Die Ordnung der Erzählung von Pessach mit deutscher Übersetzung (Abb. 23). Es führt die Namen, Orts- und Jahresangaben ganz in hebräischer Buchtradition an, nur zwei Zeilen in kursivem Font vermelden in Jüdischdeutsch: «Vortrag auf die beiden ersten Abende °Pessach°¹²⁸, ins Deutsche übersetzt und mit Anmerkungen versehen» [Umschrift]. Die vielen Holzschnitte im Heftchen haben eine ganz besondere Vorgeschichte; zu der interkulturellen Bildsprache komme ich weiter unten. Bleiben wir zunächst bei Coschelsbergs Spracharbeit.



[22] Die Pessachfeier in der Volkskunst

Das Motiv der Pessachfeier taucht nicht nur in der Haggada selber auf, sondern ebenso auf Schmuck- und Gebrauchsgegenständen, Textilien und Geschirren. Dieser gravierte Zinnteller aus dem Elsass diente die meiste Zeit des Jahres zum Schmuck, auf dem Pessachtisch vielleicht auch als Speisplatte. Die detailreiche Darstellung der Festrunde betont die Pessach-Haggada, die vor der Hausherrin auf dem Tisch liegt.

Sederteller, Zinn, Mulhouse 18. Jh.

Jüdisches Museum der Schweiz, JMS 130 (Foto: Dieter Hofer, Basel).

Für die Haggada verwandte Coschelsberg eine berühmte Übersetzung der preussischen Aufklärer, die deutsche Fassung von Joel Loewe (genannt Brill), die erstmals 1785 in der Berliner Jüdischen Freischule herausgegeben und seitdem schon einige Male übernommen worden war (Abb. 21). Dass Coschelsberg den Namen des bekannten Übersetzers verschwieg, war eher unüblich. Angaben der gelehrten Quellen gehörten eigentlich zum guten Ausweis auf einem Titelblatt. Wollte er die Berliner Quellen nicht nennen, wollte er Urheberrechten ausweichen oder einfach den populären Charakter nicht unterlaufen? Jedenfalls versah er das Schriftdeutsch in diesem jüdischen Buch nicht mit dem Markenzeichen der Haskala. Damit vermied er auch eine unnötige ideologische Provokation, die mancherorts mit der Berliner Fassung assoziiert wurde. Mit der zeitgemässen Sprache kamen schliesslich auch Auslegungen in Umlauf, gegen die sich eine religiöse Orthodoxie formierte. In Basel wählte man also eine hochdeutsche und liberale Übersetzung, aber bewarb dies nicht als religiöses Modernisierungspaket, nur als ästhetische Verbesserung.

Coschelsbergs Beitrag lag wiederum in der Klarheit der Textanordnung: Urtext mit sparsamem Kommentar, Übersetzung und Bilder. Der hebräische Text bildete das Zentrum, womit der Urtext für die gemeinsame Lesung nahegelegt wurde (anders als bei zweisprachigen Ausgaben mit gleicher Gewichtung, wie sie nun üblich sind). Deutsch diente hier zum besseren Verständnis des Hebräischen. Nur an einer Stelle – wir sind noch bei den Vorbereitungen zum Festmahl in der Küche – wird die Alltagssprache als Gebetssprache empfohlen: «Und es ist eine °mizva° [religiöse Pflicht] dass die dazu bestimmte °beracha° [Segnung] in Gegenwart der Köchin, und in der ihr verständlichen Sprache gesprochen wird.» [Umschrift]¹²⁹ Die Frage, ob die gemeinsame Feier dieses Erinnerungsfestes mit Frauen, Kindern und Ungebildeten nicht überhaupt die Umgangssprache auch für den Ritus verlange, ist auf die Köchin, die durchaus Christin sein konnte, eingeschränkt. In einer Offenbacher Haggada, die ebenfalls die Brill-Übersetzung benutzte, wurde dagegen schon häufiger Deutsch als Ritusprache vorgeschlagen. Man solle alle aramäischen Sprüche der Haggada wieder in «allgemeinverständlicher» Sprache sagen, da auch Aramäisch seinerzeit nur die Umgangssprache gewesen sei.¹³⁰

Besonders bemerkenswert für unsere Frage der Wertung und Beziehung der verschiedenen Sprachen ist folgende Sprachkritik von Coschelsberg, die sich an einem einzigen gemischten Satz in der traditionellen Liturgie entzündete. Nur einmal springt die Haggada ins Jiddische, beim Gebetsaufruf zum abschliessenden Tischsegen: «°rabotai° [hebräisch: meine Herren] wir wollen bentschen [jiddisch: segnen]». ¹³¹

Viele Herausgeber der Epoche besprachen diese Unstimmigkeit und vermerkten, dass hier ein Satz in laschon aschkenas (hebräisch: deutsche Sprache) zur Liturgie gehöre. Auch Coschelsberg respektierte und erklärte den Volksbrauch, dass der Vorbeter an dieser Stelle «in einer vermischten hebräischen und altdeutschen Sprache»¹³² zum Gebet aufrufe. Er über-



[23] Die Basler Haggada

Der Kaufmann Salomon Coschelsberg an der Schneidergasse entwarf 1816 eine neue handliche Haggada. Er ergänzte die hebräische Festtagsliturgie mit einer Übersetzung des Aufklärers Joel Brill Loewe (vgl. Abb. 21), wie schon das Titelblatt in hebräischen Buchstaben verrät: «Vortrag auf die beiden ersten Abende Pesach, ins Deutsche übersetzt und mit Anmerkungen versehen» [Umschrift].

Die Szene mit Moses vor dem brennenden Dornbusch war seit einer Amsterdamer Ausgabe von 1712 zu einem beliebten Motiv für den Umschlag der Haggada geworden.

Seder haggada schel pessach im targum aschkenasi, Druck Wilhelm Haas, Herausgeber Salomon Coschelsberg, Basel 1816.
Universitätsbibliothek Basel, UBH FQ III 7.

setzte «benschen» ins Standarddeutsch mit dem etymologisch verwandten «benedeien».

Ganz nebenbei schlug Coschelsberg aber auch einen neuen Terminus für die alte jüdische Binnensprache vor, es sei «Altdeutsch». Diese Wortschöpfung verbindet Tradition und Moderne, das jüdische Idiom der letzten Jahrhunderte mit dem jüdischen Idiom der Gegenwart. In seiner Begrifflichkeit ist das Schriftdeutsch der Aufklärungszeit die moderne Variante einer in die Jahre gekommenen Sprache. Aus von Juden gesprochenem Altdeutsch entsteht von Juden gesprochenes Neudeutsch.

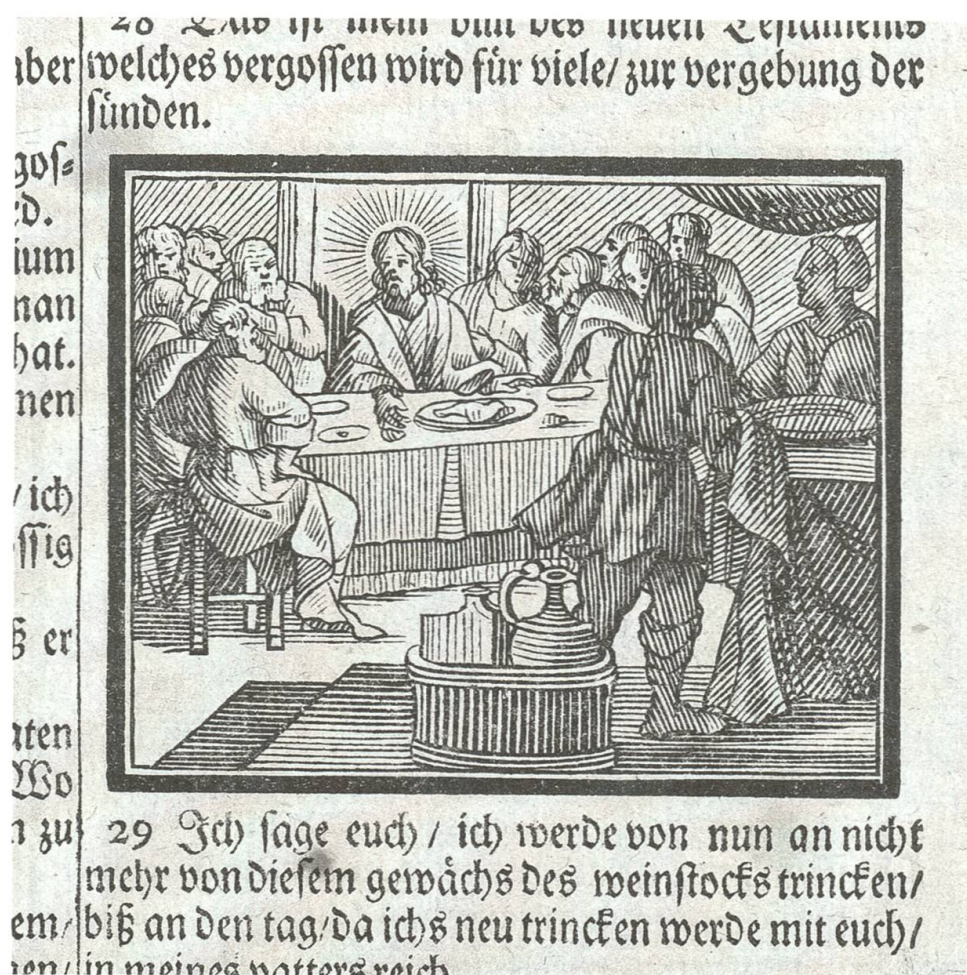
Die Sprachbezeichnung von Coschelsberg weist auf ein selten benanntes Selbstverständnis der historischen Akteure in der Emanzipationszeit. Die Entwicklung der jüdischen Alltagssprache ist danach keine Entfernung vom Eigenen für etwas Fremdes, sondern ein historischer Sprachentwicklungsprozess parallel zu den Kontaktsprachen.

Die Haggada hat seitdem unter allen Werken von Haas & Coschelsberg am meisten Beachtung gefunden, unter anderem in zwei Nachdrucken.¹³³

Holzschnitte der Lutherbibel in der Haggada

Liegt die leicht vergilbte Haggada von Coschelsberg & Haas heute in einer Vitrine zwischen anderen Ritusgegenständen zum Pessachfest, dann fällt sie zwischen Sedertellern und kolorierten Prachtausgaben nicht unbedingt ins Auge. Sie steht eher für die Zeremonialkultur des Landjudentums, das mehrheitlich ohne Augsburger Silber und samtbeschlagene Gebetbücher auskam. Das Jüdische Museum in Basel verfügt aufgrund der frühen Sammelstätigkeit von Volkskundlern und einer spezifischen Ausrichtung auf die Lebensweise der Landjuden zwischen Colmar und Hohenems – also jenseits der oft dargestellten höfischen und bürgerlichen Elite – über eine seltene Kollektion von Judaica. Sie stammen aus der Region, Hobbyarbeiten ersetzen gestempelte Silberschmiedearbeiten. Die Torakronen, aus Papier- und Seidenblumen gebastelt, oder die aus Blech gebogenen Chanukkalampen sind für diese Elsässer Frömmigkeit typisch. Zu dieser gelebten Religiosität passt die Haggada von Coschelsberg. Die Verleger sind durchaus pragmatisch an die Aufgabe herangegangen und vermuteten, dass eine erschwingliche und übersichtliche Ausgabe bei der Kundschaft ankommen würde.

Ein israelischer Nachdruck der «Basel Haggadah» in der Reihe Judaica Treasures Series hinterlässt dagegen einen ganz anderen Eindruck.¹³⁴ Der ursprüngliche Seitenspiegel ist auf das Format eines repräsentativen Kunstbuchs aufgeblasen, Farben und Schmuckleisten sind ergänzt worden. Mit einem festen Einband versehen ist der Bildband als Gebetbuch bei Tisch kaum noch handzuhaben. Vor- und Nachwort stellen den



[24] Die Pessachfeier von Jesus

Die Bilder, die Coschelsberg und Haas für die Haggada auswählten, waren hundert Jahre zuvor für eine christliche Bibel geschnitten worden. Wahrscheinlich befanden sich die Druckstöcke in einem der Bestände anderer Druckhäuser, die Wilhelm Haas Vater und Sohn angekauft hatten.

Die Aneignung von Bildmaterial christlicher Werke für jüdische Drucke überrascht nicht. Immer wieder hatten jüdische und christliche Ikonografie gemeinsame Quellen.

Für die Wiederverwendung gingen die Herausgeber ausgesprochen pragmatisch vor, begutachteten das vorhandene Material und suchten sich einige Szenen zu passenden Textstellen in der Haggada heraus, hier die Darstellung des Letzten Abendmahls im Matthäusevangelium der Lutherbibel, die 1710 bei Brandmüller erschienen war.

Biblia, das ist die gantze Heilige Schrift Altes und Neues Testaments, Basel (J. Brandmüller) 1710.

Universitätsbibliothek Basel, Eigentum Frey-Grynacum, Frey-Gryn A III 35.

Druck nicht in die elsässische Geschichte, sondern in eine zionistische Geschichtserzählung zur angeblich blühenden Gemeinde in der voremanzipatorischen Schweiz und zum ersten Kongressort der internationalen zionistischen Bewegung. «One of the original artwork treasures of the Jewish European culture in the Enlightenment period, found in its complete form after the Holocaust, brought to Israel [...]» Doch die schöpferische Einzigartigkeit der Basler Haggada erhält hier zu viel des Lobes. Nicht nur der Text, sogar die Bilder waren abgekupfert. Prijs hat darauf in seiner ausführlichen Katalogisierung schon hingewiesen,¹³⁵ aber ich möchte diesen spannenden Aspekt der materiellen und ikonografischen Hybridität nochmals beleuchten.

Die 24 Bilder der Basler Haggada mögen «unique and impressive»¹³⁶ wirken, wenn wir sie nur mit Vorläufern jüdischer Buchkunst vergleichen. Dem christlichen Publikum zumindest waren die biblischen Szenen damals schon recht vertraut. Tatsächlich sind die Druckstöcke aus dem Altbestandslager der Druckerei reaktiviert worden. Bereits hundert Jahre zuvor hatte ein Basler Drucker eine Lutherbibel mit derselben Serie an Holzschnitten ausgeschmückt, nun kamen sie wieder zur Geltung. Teilweise mussten die Druckvorlagen dafür durchs Recycling gehen: gleiches Material – mit anderer Bedeutung; gleicher Bildaufbau – mit leichten Retuschen.

Für das Titelblatt hatten die Editoren das Motiv Moses vor dem brennenden Dornbusch ausgesucht (Abb. 23). Die Szene hatte es in den hundert Jahren zuvor immer öfter auf den Umschlag einer Haggada geschafft. Der kniende Moses funktionierte sozusagen als Etikett einer Haggada. In diesem Fall wie in dem Amsterdamer Vorbild von 1712 lehnte sich die Darstellung an die Merian-Bibel an. Die Aneignung von Bildmaterial christlicher Werke für jüdische Drucke überrascht nicht. Immer wieder hatte sich – vor allem im Buchdruck – die antike, jüdische und christliche Ikonografie überschritten. Die Bibelillustration von Matthäus Merian d. Ä. von Strassburg (1630) war so verbreitet, dass sie weltweit auch jüdische Imagination geformt hat, zum Beispiel in der Gestaltgebung des Salomonischen Tempels in Bibeln, auf Teppichen und für Misrach-Tafeln.¹³⁷

Für die Umschlag- und Innendekoration des Textes gaben Haas und Coschelsberg also 1816 keinen Illustrationsauftrag heraus, sondern bedienten sich an einem Vorrat von Druckstöcken, die aus dem frühen 18. Jahrhundert stammten. Für die Esterrolle (1806) hatten sie sich schon aus dieser Serie bedient, nun arbeiteten sie gleich zwei Dutzend Bildmatrizen in den Text ein. Die Holzdrucke waren erstmals in einer christlichen Lutherbibel von 1710 bei Brandmüller in Basel erschienen.¹³⁸

Für die Wiederverwendung gingen die Herausgeber ausgesprochen pragmatisch vor, begutachteten das vorhandene Material und suchten nach passenden Textstellen oder ähnlichem Stoff in der Haggada. Mit Hilfe neuer Bildunterschriften erhielten einige Illustrationen dann ein neues Sujet. Der «Übergang über den Jordan» mutierte so zum «Durchzug durch das Rote Meer».¹³⁹ Wirklich kühn ist die Aneignung des neutestamentlichen



[25] Weiterverwendung von Bildern

Im jüdischen Ritusbuch zu Pessach findet 1816 der Holzschnitt zu Jesus beim Letzten Abendmahl aus der Lutherbibel nochmals Verwendung. Unter der jüdischdeutschen Bildüberschrift «Die Feier des Überschreitungs Opfers» steht die Tischszene mit zwölf Männern und zwei Bediensteten. Der zentralen Figur hatte man in der Druckplatte den Heiligenschein nivelliert. Die Illustration ist an der Stelle eingefügt, wo die Haggada die Anordnung der Speisen auf dem Festtisch erklärt und sonst die familiäre Festrunde im zeitgenössischen Gewand zu sehen ist. Der Bezug auf das christliche Osterfest ist in dieser Einbindung nicht mehr explizit, konnte aber als Subtext gelesen und gedeutet werden, ein klassischer Fall von Aneignung und Neubelegung im Kulturkontakt.

Seder haggada schel pessach im targum aschkenasi, Druck Wilhelm Haas, Herausgeber Salomon Coschelsberg, Basel 1816.
Universitätsbibliothek Basel, UBH FQ III 7.

Materials (Abb. 25). Ein Holzschnitt zum Letzten Abendmahl von Jesus und seinen Jüngern wanderte aus dem Matthäusevangelium in die Pessach-Liturgie. Der zentralen Figur im Bild hatte man dafür den Heiligenschein gekappt. Der wichtige Herr sitzt nun vor einer grossen freien Wandfläche. Die neue Bildunterschrift lautet «Die Feier des Überschreitungs Opfers», eine deutsche Übersetzung für Pessach.

Und um welche «Feier des Überschreitungsopfers» sollte es sich eigentlich handeln, die des Volkes Israel bei der Ankunft im Heiligen Land, die des historischen Juden Jesu oder um das jährliche jüdische Erinnerungsfest im Frühjahr? Die Pessach-Liturgien zeigten an dieser Stelle im Buch häufig den Seder, also die Anordnung der Speisen auf dem Festtisch, die versammelte Grossfamilie und womöglich das nichtjüdische Personal, also ebenfalls eine Tischszene (Abb. 21–22).

Die hier eingesetzte Szene des Letzten Abendmahls am langen Tisch war allerdings zu typisch in der Aufstellung der Gefolgsleute rund um die ruhende Zentralperson, um nicht – mit oder ohne Heiligenschein – an eine Darstellung von Jesus mit seinen Jüngern zu erinnern. Die Lebens- und Bildwelten waren kaum so abgeschottet, dass man dem jüdischen Publikum einen Jesus ohne Heiligenschein als einen elsässischen Familienvater Dukas oder Bloch präsentieren konnte. Ich denke, die Editoren wussten, dass sie die alte Bildbedeutung im neuen Kontext nicht ganz löschen konnten. Sie akzeptierten den andauernden Kippeffekt im Bild. Die Szene transportierte nun eine Mehrdeutigkeit von Historie und Gegenwart, von Oster- und Pessachereignis. Für den Juden der Aufklärung war das kein Widerspruch, eher eine Provokation für das christliche pietistische Milieu.

Die jüdische Rezeption des Drucks hat dann nach dem Holocaust eine überraschende Wendung genommen, nicht die jüdische Appropriation einer Mehrheitskultur ist wiederentdeckt worden, sondern angeblich eigenständiges Kunsthandwerk. Im Religionsgespräch der Spätaufklärung hinterliess aber sicherlich die Figur des Jesus als Juden den grösseren Eindruck unter den Zeitgenossen. Die jüdische Untertitelung christlicher Ikonografie zeigt kulturelle Nähe und eine angstlose jüdische Position im Wettstreit der monotheistischen Religionen.

Mendelssohn-Bibel aus Basel

Eine erst kürzlich entdeckte Verlagsanzeige (Abb. 20) gibt uns neuen Aufschluss über die Bibeledition von Haas und Coschelsberg. Innerhalb von fünf Jahren, zwischen 1822 und 1827, brachten sie den Tanach, das entspricht dem Alten Testament in christlicher Terminologie, in drei Sprachformaten heraus: als zweisprachige Ausgabe, als rein deutsche Ausgabe und zuletzt als hebräischen Urtext.¹⁴⁰ Die Drucke sind heute in Bibliotheken in

aller Welt anzuschauen. Insbesondere die Biblia Hebraica, von der sofort 3000 Exemplare gezogen wurden, ist vielfach nachgewiesen.

Die Übersetzungen der biblischen Bücher entnahmen sie der vierzig Jahre alten Berliner Edition der jüdischen Aufklärer. Wie Mendelssohn und Kollegen entschieden sich die Basler nochmals für Hochdeutsch in hebräischen Lettern. Jedoch beschränkten sie sich auf den Urtext und seine Übersetzung. Das rabbinische Kommentarwerk entfiel ersatzlos. In einer ganzen Reihe von Nachdrucken der Mendelssohn-Bibel in Deutschland ist diese Basler Variante eine sehr späte Geburt. Denn die Aufklärer-Bibel konnte inzwischen sogar schon in gotischer Schrift in Kassel bestellt werden, und die lateinisch gedruckte Fassung wurde ab den 1820er Jahren der Standard.¹⁴¹

Coschelsberg stellte Urtext und deutsche Übersetzung in zwei parallel laufenden Spalten in direkten Vergleich. Aber nicht nur die Sprachen, auch zwei Religionen wurden parallel bedient. Während die hebräische Fassung einem christlichen Leserkreis diente, war die zweisprachige Fassung – angeblich in einer Erstauflage von 2000¹⁴² – auf eine jüdische Leserschaft ausgerichtet.

Tatsächlich jonglierten die Verleger zwischen jüdischen und christlichen Interessen, um beide mit geringem Mehraufwand zu verbinden und insgesamt zu einer lohnenden Auflagenhöhe zu kommen. Die verschiedenen Sprachversionen waren von Anfang an aufeinander abgestimmt. Die einmal gesetzten Kolumnen blieben immer erhalten, ob im ein- oder mehrsprachigen Layout. Hilfen zum Vortrag im jüdischen Gottesdienst, wie die Einteilung der Wochenabschnitte und Angaben zur Intonation, ergänzten den Bibeltext der zweisprachigen Ausgabe nur in einer Randglosse, so dass die christliche Biblia Hebraica sich einfach herauschälen liess.

Wie kam es aber zu dieser jüdisch-christlichen Parallelausgabe, und wie konnte sich Coschelsberg als jüdischer Editor und Gewährsmann durchsetzen? Ein bisher unbekannter Werbezettel aus dem Hause Haas aus der Vorbereitungsphase des Projekts gibt nun neuen Aufschluss. Das jüdischdeutsche Blatt tauchte erst 2010 in einem Zürcher Familienerbe auf, das einerseits auf die oberelsässische Rabbinerfamilie Katzenellenbogen und andererseits auf eine Basler Familie zurückreicht. Mit folgenden Worten warb vor zweihundert Jahren der Verleger Haas, auch im Namen Coschelsbergs, um Vorschüsse und Grossabnehmer für den geplanten Bibeldruck (Abb. 20):

«Ankündigung

Unterzeichneter schmeichelt sich, dem mit Recht schon längst geäusserten Wunsche, – eine reine jüdisch-deutsche Bibel zu erhalten, – entsprechen zu können.

Obschon zwar mehrere Ausgaben davon, an verschiedenen Orten erschienen sind. Allein die denselben beigedruckten Kommentaren oder °Auslegung°, verursachten nicht nur, dass der Preis dem Unbemittelten zu hoch zu stehen kam, sondern sie schreckten den Nichtgelehrten ab, sich dieselben anzuschaffen, weil er keinen Gebrauch davon

machen kann. Besonders das weibliche Geschlecht. Und diese sollten doch auch die Heilige Schrift lesen und verstehen lernen.

Da nun in meiner Buchdruckerei, durch Veranstaltung und auf Kosten der löblichen Bibel=Gesellschaft, erscheinen wird,

°Fünf Bücher Mose, Propheten und Hagiographen°

in Gross Oktav Format. Wozu weder Mühe noch Kosten gespart werden. So dass diese Ausgabe, so wohl auf Korrektheit, als auf typografische Schönheit, Anspruch machen darf. So ist mir die Begünstigung zu theil geworden, diesen schönen Satz auch für eigene Rechnung noch gebrauchen zu dürfen.

Es erscheint daher zugleich.

1) Eine Bibel in Gross Quart Format, gespalten. Ein Spalt enthält den Text, der andere die deutsche Übersetzung.

2) Die Übersetzung ohne Texte, in nemlichem Format. [...]

Was die deutsche Übersetzung anbelangt, so wird von dem berühmten Mendelsohn die °Tora° und was von demselben übersetzt ist, gewählt. Das Übrige, nach den besten neuesten jüdischen Autoren.

Um diese deutsche Bibel für den Nicht-Gelehrten, und für das weibliche Geschlecht, gemein-nütziger zu machen, habe ich diese Buchstaben des alten Jüdischen-Deutsch, mit einigen Verbesserungen, gewählt. [...]

Das Ganze erscheint unter der Leitung und Aufsicht meines Freundes Herrn Koschelsberg.» [Umschrift]

Es ist schon bekannt, dass die Bibelgesellschaft zu Basel die hebräische Bibel Haas vollständig abkaufte und eigenständig vertrieb. Die Gesellschaft, eine Untergruppierung der Christentumsgesellschaft von 1804, war personell der Reformierten Kirche verbunden. Sie verbreitete den Offenbarungstext unter Christen im Rahmen der Inneren Mission, lieferte aber auch Buchmaterial für die Bekehrungsarbeit an Heiden und Juden. Sara Janner hat aus ihrem Quellenstudium zu pietistischen und missionarischen Vereinen in Basel bereits den diplomatischen Aufwand geschildert, mit dem Haas die Schnittstellen und Varianten seiner Bibel zwischen diesen Polen christlicher und jüdischer Tradition vorverhandelte.¹⁴³ Nach Janners Quellenstudium durchkreuzte eine deutsche Parallelausgabe die Absicht der Bibelgesellschaft, die nur die hebräische Studienausgabe im Sinn hatte. Als sich herausstellte, dass Haas gleichzeitig eine zweisprachige Bibel auf den Markt bringen wollte, fürchtete man die Konkurrenz zur christlichen Botschaft und wollte Einfluss auf die deutsche Fassung nehmen. Der christliche Verein bestand auf einer christlichen Übersetzung, während Haas nicht von der jüdischen Mendelssohn-Übersetzung abrückte. Deshalb distanzierte sich die Bibelgesellschaft von der zweisprachigen und deutschen Mendelssohn-Ausgabe als «zu jüdisch» und subskribierte nur die hebräische Ausgabe.¹⁴⁴

Die Verlagsankündigung für den jüdischen Buchhandel mit Coschelsberg als Korrespondenzadresse spricht offen von der finanziellen Beteiligung der Bibelgesellschaft und propagiert doch eindeutig die

jüdischen Studien- und Volksausgaben. Es liegt also nahe, dass nicht die jüdischen Partner, sondern die christliche Bibelgesellschaft hier die grösseren Kompromisse einging. Ich nehme an, dass die jüdische Gemeinde selbst das Grossprojekt aufgezäumt hatte. Ein namenloser «vierköpfiger Verein» sei nämlich laut Quellen der Bibelgesellschaft an den christlichen Verein herangetreten, um die Beteiligung an einem hebräischen Bibeldruck anzubieten.¹⁴⁵ Die jüdische Gemeinde wäre solch ein informeller «Verein» ohne Rechtsbasis, Salomon Coschelsberg einer ihrer aktiven Vorsteher. Der französische Hilfsrabbiner Katzenellenbogen wohnte damals noch in Basel, er hatte auch gerade bei Haas veröffentlicht.¹⁴⁶ Von seinem Vater Naftali Katzenellenbogen, Oberrabbiner des Konsistoriums in Haut-Rhin, sollte die Basler Bibelausgabe dann mit der religiösen Approbation versehen werden, welche die Mendelssohn-Bibel für Juden in Frankreich freigab.¹⁴⁷

Die zweisprachige, ganz hebräisch gesetzte Bibel gehörte somit zur innerjüdischen Publizistik und entsprach den Zukunftsideen des Oberrabbiners in Colmar.

Nur für Ungelehrte und Frauenzimmer?

«Gemeinnützig» hiessen die deutschen Publikationen in hebräischem Zeichensatz im Wortgebrauch der Aufklärung. Ein Mitstreiter von Mendelssohn, Isaac Euchel, begründete 1797 jüdischdeutsche Publikationen mit diesem Argument,¹⁴⁸ und das Duo Haas-Coschelsberg bewarb noch eine Generation später die jüdischdeutsche Bibel als «gemeinnütziges» Unternehmen. Die ungebildete Mehrheit wäre am besten in der Alltagssprache Deutsch, aber mit der vertrauten, «alten» jüdischen Typografie zu erreichen. Danach stehen die jüdischdeutschen Drucke aus dem Vormärz im Auftrag der Volksbildung und Vermittlung historischer Religionsfundamente. War es also nur eine Hinwendung der Elite zum illiteraten Volk, das anders nicht zu erreichen wäre? Aber wer sollte diese ungebildete Allgemeinheit gewesen sein, die besser Deutsch als Hebräisch verstand, aber dennoch kein deutsch gedrucktes Buch lesen konnte oder wollte?

Das Marketing zur Basler Bibel weist auf einen weiteren Aspekt der Schriftwahl bei Coschelsberg. Es deutet auf ein autoritär konservatives Anliegen, das wir im Zusammenhang mit institutionellen Interessen wiederfinden werden (s. 5. Kapitel). Nochmals sehen wir eine sehr interessante Verschiebung von Medium und Inhalt, diesmal auf der Ebene der Gattung. Coschelsberg reihte seine deutsche Bibel in eine lange Tradition der frommen Literatur ein, die sogenannten «Zenne Renne» oder «Weiberbibeln».

Alle Bände erschienen mit einem Titelblatt mit dem hebräischen Vers aus Hohelied 3,11: «Geht hinaus und seht, Töchter Zions», der etwas verschliffen «Zenne Renne ...» lautet. So kündigten seit zweihundert

Jahren Herausgeber eine umgangssprachliche Nacherzählung des Bibelstoffs an. Die jiddische Legendensammlung «Zenne Renne» war im 17. und 18. Jahrhundert sehr beliebt und wird als eine wichtige Quelle religiöser Vorstellungswelt angenommen. Mit der Entschuldigung, dass Frauen die heilige Sprache nicht lernen und verstehen müssten, konnte eine umgangssprachliche Adaption kanonischer Texte gedeihen. Es ist unbestritten, dass auch Männer diese Erzählungen lasen und zur religiösen Orientierung benötigten, denn Jiddisch liess sich leichter verstehen, selbst wenn in Hebräisch gebetet und rezitiert wurde. Das Label der Frauenbücher garantierte dem Käufer vor allem einen sprachlich wie inhaltlich zugänglichen Text, weniger eine Einteilung nach Geschlechtern. Daher hatte auch die kursive Type für das Jiddische die Bezeichnung «Weiberdeutsche Schrift» erhalten, obwohl sie genauso in zweisprachigen Gebetbüchern für Männer Verwendung fand. Generell wurden mit diesem Wortgebrauch hebräischer Analphabetismus und Bildungsferne dem sozialen Gender «Frau», gleichzeitig kanonische Texte und Literatursprache dem sozialen Gender «Mann» zugeschoben.

Die jüdischen Aufklärer distanzierten sich eher von der populären Zenne-Renne-Bibel. Schliesslich war sie der Inbegriff einer eigenwilligen Volksfrömmigkeit, von sprachkritischer oder vernunftgeleiteter Quellenauslegung weit entfernt. Auch sprachästhetisch hatten sich hier die Mundart und ein freier Umgang mit Versatzstücken von Hebräisch zu einer – von Reformern geächteten – Melange verbunden. Erst im 20. Jahrhundert wandte sich die jüdische Elite mit einem neu erwachten ethnologischen Interesse wieder diesen Büchern zu. Die Präsidentin des Jüdischen Frauenbundes Bertha Pappenheim (1859–1936) setzte sich sogar an eine Übersetzung der Weiberbibel ins Hochdeutsche. Die Zenne Renne wurde also im 19. Jahrhundert nicht mehr nachgedruckt, sondern grundlegend verändert. Die erste moderne Fassung erschien, so der Historiker Julius Carlebach, 1836 im bayrischen Sulzbach mit neuen erbaulichen Erzählungen und in Hochdeutsch.¹⁴⁹

Eine ganz andere Modernisierung dieser erbaulichen Gattung wurde kurz zuvor in Basel vorgeschlagen: zurück zum Urtext, ohne rabbinischen Ballast, in weltlicher Sprache. Die alte Schriftform behält man bei. Die modernen Übersetzer werden (bis auf Mendelssohn im Band Deuteronomium) nicht einmal benannt. Wiederum stellt Coschelsberg jiddische und hochdeutsche Literatur unter eine gemeinsame Klammer und nimmt dem angeblich revolutionären deutschen Text damit die Schärfe. Die Texte der Aufklärer verpackt er in «Weiberbibeln», er nutzt Vertriebswege, Aufmerksamkeit und Leserbindung der jüdischdeutschen Schreibweise.

Sichtet man alle Arbeitshinweise des Herausgebers Coschelsberg, so vermied er jegliche sprachsystematische Opposition zwischen Jiddisch und Hochdeutsch. Vielmehr behandelte er neue deutsche Übertragungen als verbesserte Varianten älterer Ausgaben. Er erlaubte sich auch kleine Korrekturen und Ergänzungen an den berühmten Übersetzungen «älterer

und neuerer Israeliten», so sie das Verständnis noch erleichtern könnten.¹⁵⁰ Sowieso alle «Frauenzimmer», aber auch sonstige «Ungelehrte»¹⁵¹ bildeten die Zielgruppe seiner leichten Sprache. Das bekannte Schema, wie in den Jahrhunderten der «Weiberbibel» Bildung mit Gender zu verknüpfen, blieb salonfähig.

Doch gerade die volkspädagogisch herablassende Charakterisierung des Lesepublikums macht mich auch stutzig ob der Wahl des Mediums. Weshalb bemühte man denn für ungebildete Schichten weiterhin die Schriftweise der religiösen Elite? Welchen gemeinnützigen Vorteil sollte es haben, eine Alltagssprache in einer Schrift zu lesen, die nicht von der Umgebungsgesellschaft geteilt wurde? Weshalb produzierte die zweisprachige und zweischriftliche Bildungselite Bücher, die den Bildungsfernen wiederum nur eine innerjüdische Schriftvariante anboten?

Insbesondere das Geleitwort zu dem Band der Frühen Propheten lässt aufhorchen, das ein «Lehr- und Lese-Buch für die Jugend, so viel möglich, zweckmässig und belehrend» eingerichtet verspricht.¹⁵² Zumindest die jüdischen Kinder in Basel lernten zu diesem Zeitpunkt schon jede Sprache im eigenen Schriftsystem, Hebräisch, Latein, Französisch, Deutsch, womöglich Griechisch.

War es Realitätssinn oder Wunschdenken der Coschelsberg-Editionen, dass die Alphabetisierung und Lesekultur der jüdischen Bevölkerung in hebräischer Schrift stattfinde? Welche junge Generation sollte das sein, die eher in jüdischdeutschen Heften schmökerte als in einer deutschen Novelle oder Zeitung? Wessen Handelstochter sollte das sein, die eher jüdischdeutsche Erzählungen als ein Pariser Modejournal oder das Rechenbuch von Fäsch studierte?

Wir können nicht mehr beurteilen, ob der Herausgeber Coschelsberg persönlich an die Notwendigkeit einer jüdischdeutschen Volksbildung dachte, sich nach der effektiven Nachfrage im Buchmarkt im Elsass richtete oder eher den Bildungsidealen einer konservativen Konsistoriumsführung im Elsass folgte. Zumindest die Lehrer an den jüdischen Dorfschulen im Oberelsass unterrichteten noch im deutschen Dialekt und benutzten eher jüdischdeutsche Schreibübungen und Lesetexte als französische.

Die Mendelssohn-Bibel der 1820er Jahre von Haas und Coschelsberg übernimmt den Bildungsimpetus und Sprachpurismus der jüdischen Aufklärer der vorhergehenden Generationen, doch im veränderten Kontext grösserer gesellschaftlicher Rechte und Pflichten bekommt die Pflege der jüdischdeutschen Schreibweise einen sozialkonservativen Zug. Leider ist über die Verbreitung dieser deutschen Drucke nicht viel bekannt, in staatlichen Bibliotheken sind vorrangig die hebräischen Ausgaben der christlichen Bibelgesellschaft katalogisiert. Insbesondere die elsässische Rezeption ist schlecht dokumentiert.

Jüdischdeutsch: ein Trojanisches Pferd für Mission

Die Druckerei Haas befand sich Anfang des 19. Jahrhunderts auf einem weiten Gelände in der Vorstadt Steinen, Ecke Leonhardsgraben, vis-à-vis vom Lohnhof. Die heutige Leonhardsstrasse hiess damals nach dem Missionshaus am anderen Ende der kurzen Verbindungsstrasse. Richtung Altstadt, ebenfalls nur wenige Schritte entfernt, war die Jüdische Gemeinde am Heuberg eingemietet. Der Schriftgiesser Haas lag in diesem Stadtgefüge ungefähr in der Mitte zwischen beiden, hier kreuzten sich die Wege. Im typografischen Raum tummelten sich die Akteure auf noch engerem Bereich, denn grundsätzlich offerierte der Schriftgiesser und Drucker allen Autoren und Verlegern, in Europa und in der Stadt, seine «reelle und billige Bedienung».¹⁵³

Zeichen und Bilder aus einem sozialen und kulturellen Kontext können in einem anderen Zusammenhang eine ganz andere Funktion erhalten, das zeigt nicht nur die Weiterverwendung der christlichen Abbildungen in einer Pessach-Haggada. Auch die Schriftsprache Jüdischdeutsch, die wir bisher als exklusiv jüdischen Kommunikationsraum betrachtet haben, wurde von anderen Akteuren benutzt. Jüdische Selbstverortung in der Moderne traf hier auf christlichen Bekehrungseifer. Die Schriftgiesserei Haas belieferte vor allem theologische Gesellschaften und christliche Verlage mit den bleiernen Matrizen des hebräischen Alphabets, und deren Hebraica dienten ganz unterschiedlichen Interessen.

Auch als Verleger betreute Haas Titel der theologischen Fakultät und hebräische Grammatiken. Eine solche akademische Grammatik eines Luzerner Theologieprofessors von 1813 war mit einem Anhang zur jüdisch-deutschen Schrift versehen.¹⁵⁴ Dies mag zunächst verwundern. Was konnte einem zukünftigen Theologen eine solche Instruktion nützen? Tatsächlich stossen wir hier auf eine klassische Disziplin der Theologie und einen der Ursprünge der sprachwissenschaftlichen Beschäftigung mit Jiddisch.¹⁵⁵ Nicht aus rein philologischem Interesse stellten Theologen die ersten Wörterbücher des Jiddischen zusammen. Bereits seit dem 17. Jahrhundert nährte sich das Interesse an der Sprache aus dem Wunsch, Juden zu bekehren. Theologen verfassten sogenannte Missionsgrammatiken für das Konversionsgespräch. Am Institutum Judaicum in Halle verankerte man Jiddisch im Curriculum der jungen Theologen zur Missionsvorbereitung.¹⁵⁶ Im 19. Jahrhundert wandte sich die Judenmission in der innerjüdischen Schriftform an die Ungetauften. Auch die Basler Mission druckte Offenbarungstexte in den «Sprachen der Völker», in Amharisch oder Arabisch, genauso wie in der jüdischen Digrafie des Deutschen.

Ein judenmissionarischer Zweig der Christentumsgesellschaft, die «Baseler Gesellschaft zur Verbreitung des Christenthums unter den Juden», stützte sich in der regionalen Arbeit wesentlich auf jüdischdeutsche Druckschriften. Missionslehrer kümmerten sich sogar um die Weiterführung der Schriftvariante im Unterricht. Aus dem Jahr 1835 ist eine Schüler-

arbeit aus dem elsässischen Oberhagenthal erhalten, eine Neujahrskarte in doppelter Ausführung, lateinische und hebräische Schreibweise desselben Textes. Laut Notiz des Basler Lehrers wurde der «Neujahrswunsch der etwa 7 jährigen Esther Weill an ihren Lehrer Buchstabe für Buchstabe dictiert, und von derselben jüdischdeutsch auf nebenstehendes Blatt geschrieben.»¹⁵⁷ Auch die Vereinsberichte aus den 1840er Jahren erwähnen die Arbeit mit jüdischdeutschen Drucken.¹⁵⁸

Als Haas und Coschelsberg mit der Bibeledition auf den Markt kamen, bearbeitete Wilhelm Haas parallel einen Auftrag der Basler Missionsgesellschaft, den «Versuch über das göttliche Ansehen des Neuen Testaments» von David Bogue, dem geistigen Vater der Londoner Missionsgesellschaft.¹⁵⁹ Der Basler Sekretär der Christentumsgesellschaft hatte den Traktat 1808 auf Deutsch herausgebracht, nun wurde die Offenbarungslehre zu den Evangelien noch in hebräischen Typen nachgedruckt. Die Bibeln von Haas und Coschelsberg, die die ansässige Bibelgesellschaft vorfinanziert hatte, sollten – so die Vereinsprotokolle – unter anderem «den hin und wieder erwachenden Bedürfnissen der jüdischen Nation» abhelfen.¹⁶⁰

Das Kundenverzeichnis der Firma Haas, die Rangeleien um die Mendelssohn-Bibel sowie die missionarische Praxis in der Region zeigen, dass die jüdischdeutsche Schrift nicht mehr die innerjüdischen Diskurse absicherte. Zwar konnte man heikle Positionen in dieser Druckschrift verhandeln, ohne dass die allgemeine Öffentlichkeit mitlas, aber weder im Geschäftsleben noch im Religionsgespräch konnte die jüdische Gesellschaft sich aufgrund der Sonderschrift unbeobachtet fühlen. Produktion und Rezeption schieden sich nicht eindeutig an den Grenzen zwischen Nicht-Juden und Juden. Aus unserer Kenntnis der verschiedenen Akteure der Basler Hebraica aus dem frühen 19. Jahrhundert müssen wir deswegen hinter der emphatischen Neubewertung des Jüdischdeutschen, wie Thomas Kollatz sie vorgenommen hat, ein Fragezeichen anbringen:

*«Vorübergehend gelang es der jüdischen Minderheit in Deutschland im Medium der Schrift, auch die deutsche Sprache für den Binnendiskurs fruchtbar zu machen und dem Zugriff der nichtjüdischen Außenwelt zu entziehen. Eine selbstbewusste Vereinnahmung der Sprache der Mehrheit, durch die Wiedergabe deutscher Sprache in hebräischen Lettern.»*¹⁶¹

Die Ausrichtung auf einen jüdischen Leserkreis war zwar gesichert, aber die beteiligten Autoren und Akteure konnten ebenso aus der christlichen Ecke kommen. Und mancher Absender nutzte diese Form der Camouflage. Eindrucksvoll zeigt das ein Basler Bändchen «Der Judenfreund» von 1806. Der Titel nimmt einerseits auf den flächendeckenden Erfolg des Schulbuchs «Der Kinderfreund» Bezug, das der preussische Gutsherr von Rochow für den Unterricht an Landschulen entworfen hatte (1776), um «die grosse Lücke zwischen Fibel und Bibel auszufüllen».¹⁶² In ähnlichem Stil

brachte «Der Judenfreund» von Haas sprachliche und sittliche Ideale unter einen Hut. Moralische Erzählungen unterschiedlichen Tons, orientalisch märchenhaft, heimatnah frühromantisch reihen sich nacheinander. Der Hinweis «zur Übung der reinen deutschen Sprache, besonders den Frauenzimmern», funktionierte als Genre-Bezeichnung für leichte Literatur. Ein penetranter Erziehungsgedanke zum gesellschaftlichen Idealjuden verortet das Büchlein eindeutig in der Emanzipationszeit. Ob es aber vom Elsässer Coschelsberg, einem Missionspfarrer oder vom Drucker Haas konzipiert war, lässt sich nicht leicht sagen. Die Sprachverbesserung der Juden ging mit anderen humanistischen, vielleicht auch missionarischen Anliegen einher. Ich möchte lediglich eine Beteiligung von Coschelsberg ausschliessen, der sich nachweislich nur für religiöse und gemeindeorientierte Texte eingesetzt hatte. Ausserdem war ihm wahrscheinlich bekannt, dass unter demselben Titel «Der Judenfreund» bereits ein judenfeindliches Witzebuch die Runde machte, das bald zum dritten Mal in Leipzig aufgelegt werden sollte. Dieser antisemitische «Judenfreund» arbeitete in lateinischen Buchstaben, aber unter jüdischem Pseudonym.¹⁶³ Am Oberrhein wurde das Attribut «Judenfreund» nicht ironisch verstanden, sondern eher von pietistischen Kreisen in Anspruch genommen. Eine intensive, erdrückende Zuwendung. Die judenmissionarische Gesellschaft firmierte ab 1831 als «Freunde Israels».

Meines Erachtens war die hebräische Umschrift von deutschen Missionsschriften in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts nicht mehr am Alphabetisierungsstand der jüdischen Bevölkerung ausgerichtet. Die Judenmission wollte vielmehr in den kulturellen Raum der jüdischdeutschen Publizistik eindringen.

Mediengeschichtliche Einordnung

Der jüdische Gelehrte Salomon Coschelsberg in Basel zeigte keine Berührungssängste auf diesem Terrain. Er arbeitete mit einem Verleger zusammen, der christliche wie jüdische Partner bediente. Coschelsberg redigierte ausschliesslich in hebräischer Type. Sein Ehrgeiz richtete sich auf religiöse Standardwerke sowie auf die Verbreitung und orthografische Verbesserung bereits veröffentlichter hochdeutscher Texte in hebräischen Lettern, von ihm mit «reines Deutsch» oder «jüdisch deutsch» bezeichnet. Für ihn scheint die Schreibweise kein Übergangsphänomen der Spracherziehung gewesen zu sein, vielmehr der Ausweis einer sprachlichen Modernisierung des Deutschen neben einer Gelehrtensprache Hebräisch. Hier zeigt sich eine mögliche Variante der jüdischen Schriftentwicklung, die um 1815 noch geschäftsfähig war – wohlgemerkt ohne auf eine politische oder religiöse Gruppenbildung abzielen. Hilfreich für diese anspruchsvolle jüdische Publizistik war das technische Know-how gepaart mit Experimentierfreude

im Druckhaus Haas. Durchgesetzt hat sich dann allerdings die mehrheitliche Schreibweise des Deutschen, auch für die jüdische Publizistik.

In Coschelsbergs Verständnis des Jüdischdeutschen benötigte es keine Verunglimpfung des Jiddischen und vorhergehender Generationen. Seine Sprachidentität mit dem deutschen Standard reichte so weit, dass er ihn als Weiterentwicklung der jiddischen Alltagssprache und Literatur deutete. Insofern pries er die Mendelssohnübersetzung einfach als eine neue Volksbibel, als moderne «Weiberbibel» an.

Sicherlich sind die jüdischdeutschen Drucke aus Basel nur mit Blick auf die jüdische Leserschaft im Elsass zu verstehen. Die Zusammenarbeit des Basler Druckhauses Haas mit dem französischen Konsistorium reichte über die aktive Zusammenarbeit mit dem jüdischen Partner vor Ort hinaus. Im Elsass, auf der Grenze zwischen ideologisch aufgeladenen Nationalsprachen, erfüllte das Jüdischdeutsch nochmals eine andere Funktion als zum Beispiel in Preussen. Französische Juden konnten mit dem augenfälligen Argument des jüdischen Zeichensatzes und einer unabhängigen Schrifttradition einfacher als andere Elsässer am deutschen Idiom festhalten.

- 77 Das sogenannte Ma'asse-Buch: Jakob bar Abraham Pollak (Hg.), *Eyn shoyen may-sch bukh* (Basel 1602). Digitalisat der Universitätsbibliothek Basel auf dem Portal <http://www.e-rara.ch/>; Jean Baumgarten, *Le peuple des livres* (Paris 2010), S. 264–280; Clemens P. Sidorko, *Basel und der jiddische Buchdruck (1557–1612)* (Basel 2014).
- 78 Salomon Coschelsberg (Hg.), *Seder haggada schel pessach im targum aschkenasi* (Basel 1816). Herausgeber-Vignette auf dem Innenblatt.
- 79 Einen Überblick zur wissenschaftlichen Debatte um Standardisierungsprozesse insbesondere der Schriftsprache bietet Elspaß.
- 80 Subskriptionsaufruf von Wilhelm Haas, Basel 1821, JMS 1681.
- 81 Der israelische Literaturwissenschaftler Hacoheh behandelt die jüdischdeutschen Drucke als Hybrid-Phänomen, Ran Hacoheh, «Germanit be otot ivriot (Deutsch in hebräischen Lettern)», in: *The Library of the Haskalah* (Tel Aviv 2014).
- 82 Vgl. Brenner; Braese.
- 83 [David Friedländer], *Lesebuch für jüdische Kinder* (Berlin 1779).
- 84 Zur deutschen Übersetzung des Gebetbuches s. Roemer (1995), S. 84–87.
- 85 Zwei Standardwerke zur jüdischen Aufklärung, beide 1960 auf Hebräisch erschienen, zeigen die unterschiedlichen Ansätze: Schochat (deutsch 2000), behandelt die Zeit von 1700–1750 als Vorbereitung der Berliner Aufklärungsbewegung. Eliav beginnt mit seiner Untersuchung der jüdischen Bildungsinstitutionen erst bei Mendelssohn und Wesseley, vgl. Mordechai Eliav, *Jüdische Erziehung in Deutschland im Zeitalter der Aufklärung und der Emanzipation*, hg. von Ingrid Lohman, *Jüdische Bildungsgeschichte in Deutschland* (Münster 2001).
- 86 Roemer (1995), S. 44 f.
- 87 Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe Bd. 15–18, Der Pentateuch. Faksimile* (Stuttgart-Bad Cannstatt 1990).
- 88 Transkription in: Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe Bd. 19/1–4, Schriften zum Judentum. Pentateuchübersetzung in deutscher Umschrift und Pentateuchkommentare in deutscher Übersetzung* (Stuttgart-Bad Cannstatt 1993–2016).
- 89 Helmut Dinse, *Die Entwicklung des jiddischen Schrifttums im deutschen Sprachgebiet* (Stuttgart 1974); Paul Wexler, «Ashkenazic German 1760–1895», *International Journal of the Sociology of Language* 30 (1981) und Israel Zinberg, *A history of jewish literature* Bd. 7–8 (New York 1975/76).
- 90 Roemer (1995).
- 91 Vgl. Steven M. Lowenstein, «The complicated language situation of German Jewry, 1760–1914», *Studia Rosenthaliana* 36 (2002/03).
- 92 Die erste jiddische Übersetzung der Herzenspflichten wurde 1716 in Amsterdam gedruckt, s. Thomas Kollatz, «Schrift zwischen Sprachen. Deutsch in hebräischen Lettern (1765–1820)», *Aschkenas* 18/19 (2008/09), S. 352–355; vgl. auch Herbert H. Paper, «An early case of standard German in Hebrew characters», in: *The Field of Yiddish* (New York 1954), S. 143–146.
- 93 Marion Aptroot, ««In galkhes they do not say so, but the taytsch is as it stands here». Notes on the Amsterdam Yiddish Bible Translations by Blitz and Wizenhausen», *Studia Rosenthaliana* 27 (1993).
- 94 Roemer (2002), S. 11 f.
- 95 Vgl. Kollatz zu Publikationsstrategien für Deutsch in hebräischen Lettern.
- 96 Ein Faksimile mit französischer Übersetzung macht das jüdischdeutsche Original zugänglich: Simon Schwarzfuchs (Hg.), *Le journal révolutionnaire d'Abraham Spire* (Paris 1989).
- 97 Zum Beispiel: Moses Philippssohn, *Moda' li-vene binah oder Kinderfreund und Lehrer. Ein Lehr- und Lesebuch für die Jugend jüdischer Nation und für jeden Liebhaber der hebräischen Sprache* (Leipzig 1808).
- 98 Kollatz, S. 355–359.
- 99 Universitätsbibliothek Frankfurt a. M.: *Sefer Tehillim. Daitse iberzetzung [...] fun Mose Dessoï*, Basel (Kasselberg) 1825/26, Digitalisat (1999) auf <http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de>, urn:nbn:de:hebis:30:2-4117.

- 100 Dankschriften von Marx Berr, Strasbourg, Sindice [Fürsprecher] des Juifs d'Alsace, 24. Aug. 1789, und von Cerf Berr, Versailles, 30. Aug. 1789, in: StABS Kirchenakten Q 1. Auch die französische Nationalversammlung nahm die Aufnahme der Flüchtlinge zur Kenntnis. Siehe auch Achilles Nordmann, *Geschichte der Juden in Basel* (Basel 1913), S. 70.
- 101 Abschrift solch eines Fürbittengebets vom Vorsinger der Synagoge in Buschweiler (Althan Nathan), 4. Aug. 1789, in: StABS Kirchenakten Q 1; sowie mit deutscher Übersetzung, 12. Aug. 1789, in: StABS Kirchenarchiv S 4 Israeliten 1789.
- 102 Gebett, welches ein jeder Vorsinger an jedem heiligen Sabbat nach dem Gebett für den König [...] für die Wolfart der [...] Stadt Basel [...] zu betten hat, hebräisch und deutsch, Basel, August 1789; und ebenso für die Stadt Mülhausen, Sept. 1789.
- 103 Basler Papiermühle (Hg.), Wilhelm Haas. *Sein Tagebuch* (Basel 1997), S. 40. Die Erinnerungen umfassen nur die erste Lebenshälfte, so dass die spätere Zusammenarbeit mit Coschelsberg nicht erwähnt ist.
- 104 StABS, Kirchenakten Q 1, [Aug. 1789], Etat der Flüchtlinge aus Niederhagenthal. In einem Nachtrag zu den Haas'schen Hebraica hat Bernhard Prijs noch weitere Einblattdrucke beschrieben, darunter auch ein Gebet für den König aus dem Jahr 1789, mit Haim Plotzek als Herausgeber. Dieser Druck ist für ein jüdisches Publikum bestimmt.
- 105 Joseph Prijs, *Die Basler hebräischen Drucke* (Olten 1964), S. 435–472. Ich baue auf dieser Arbeit auf und weise nur weitere Fundstellen und Nachweise vollständig aus.
- 106 Biografische Angaben nach Alfred Bruckner, *Schweizer Stempelschneider und Schriftgiesser* (Basel 1943), S. 84–129.
- 107 [Wilhelm Haas, Hg.], *Das Gebet des Herrn in 100 Sprachen und Mundarten* (Basel 1830).
- 108 Martin Möhle, *Die Kunstdenkmäler des Kantons Basel-Stadt*, Bd. 8, *Die Altstadt von Grossbasel II* (Basel 2016), S. 230 ff.
- 109 Bennewitz (2008), S. 307–330.
- 110 Bennewitz (2008), S. 324 ff.
- 111 Niklaus Stettler, Peter Haenger und Robert Labhardt, *Baumwolle, Sklaven und Kredite* (Basel 2004); Susanne Bennewitz, *Ein Außenseiter handelt. Der Kaufmann Isaac Dreyfus (1785–1845) in Basel* (Göttingen 2014), S. 114–124.
- 112 Dokumente und Akten zu Familie Coschelsberg im StABS: Adressbücher der Stadt Basel; Kirchenakten Q 1; Volkszählung 1815; Niederlassung/Einwohnerkontrolle [ohne Signatur] im Weissen Haus, «Ausländer 1836–1845»; Notariatsarchiv Johann Jacob Vest, 245.11 (Hauskauf 1810); Ragionenbuch; IGB-REG.
- 113 Anonymus, *Tablettes universelles* (Paris 1821), S. 355 f. Die Umbenennung wurde aber abgelehnt, s. Jean-Philippe Chaumont (Hg.), *Dictionnaire biographique des rabbins et autres ministres du culte israélite* (Paris 2007), S. 667.
- 114 Vater Moses (Coschel) Hirsch(el), gest. 2.2.1804, und Bruder Meyer Hirsch (alias Charles Singer / Coschelsberg), siehe auch Chaumont.
- 115 ADHR, Hégenheim. *Registre des noms des juifs, 1808–1811*, ebenfalls Unterschrift der Ehefrau Janet Kroneburg.
- 116 Salomon Coschelsberg (Hg.), *Sammlung der wichtigsten Verhandlungen bei der durch ein kaiserliches Dekret vom 30. Mai 1806 in Paris zusammen berufenen grossen Versammlung der Juden* (Basel 1806), Vorwort (online Universitätsbibliothek Frankfurt a. M.).
- 117 Vgl. Prijs, Nr. 316, S. 467 f. Das Gebet selbst ist hebräisch, der Titel des Blattes hochdeutsch in hebräischen Buchstaben.
- 118 Vgl. Roemer (1995). Ein vollständiger Überblick zur Mendelssohn-Bibel hingegen bei: Steven M. Lowenstein, «The Readership of Mendelssohn's Bible Translation», *Hebrew Union College Annual* 53 (1982), S. 179–213. Der erste Fürther Nachdruck der Mendelssohn-Bibel (1801–1803) fand eine grössere Anzahl von Vorkäufern in Strasbourg, siehe Bd. 5, 1803, «Nachtrag und Nahmen hinzugekommene Pränumeranden». Ich danke Eva Grabherr für die Kopien der Fürther Subskribentenlisten.
- 119 Vgl. Prijs, Nr. 296, S. 435–441.

- 120 Moses Maimonides, °Acht Kapitel° von Rambam mit der deutschen Übersetzung (Basel 1804), Nachdruck der hebräischen Übersetzung (aus dem Arabischen) von 1484 und einer anonymen deutschen Übersetzung, die in Wien sechs Jahre zuvor erschienen war.
- 121 Angelika Linke, Sprachkultur und Bürgertum. Zur Mentalitätsgeschichte des 19. Jahrhunderts (Stuttgart 1996), S. 156–159.
- 122 Kollatz, S. 358.
- 123 Gottfried Selig, Lehrbuch zur gründlichen Erlernung der jüdisch deutschen Sprache (Leipzig 1792), S. 35 f.
- 124 Werner Weinberg, Einleitung zur Pentateuchübersetzung in deutscher Umschrift, in: Moses Mendelssohn, Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe Bd. 9/1, und Reuven Michael, Einleitung zu Briefwechsel (1761–1785) in deutscher Umschrift, in: Moses Mendelssohn, Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe Bd. 20/2.
- 125 Prijs, Nr. 310, S. 454.
- 126 Kollatz.
- 127 Vgl. auch Prijs, Nr. 308.
- 128 °Hebräische Ausdrücke° und °Wörter in hebräischer Schreibung° weise ich in Umschrift oder Übersetzung eigens mit Sonderzeichen aus.
- 129 Salomon Coschelsberg (Hg.), Seder haggada schel pessach, Basel 1816, S. 1.
- 130 Haggada, Offenbach 1795 (vgl. Abb. 21).
- 131 Coschelsberg (Basel 1816), S. 25.
- 132 Ebd., S. 24.
- 133 Rabbiner Israel Meir Levinger, Basler Haggada, Israelitische Gemeinde Basel 1985; Salomon Koschelsberg / anonymus (Hg.), The Basel Haggadah, Judaica treasures series, ancient Passover Haggadot (Tel Aviv 1997).
- 134 The Basel Haggadah (Tel Aviv 1997). Die Auflage markiert das Jubiläum des Ersten Zionistischen Kongresses in Basel im Jahr 1897.
- 135 Prijs, S. 450 f. Die Arbeit von Prijs (1964) konnte in der Standard-Bibliografie von Yaari noch nicht berücksichtigt werden, die deswegen noch uninformiert den Basler Druck als «entirely new in style» lobt, der etwas Neues gegen das allgegenwärtige Bildprogramm der Prager, italienischen und Amsterdamer Haggadot bot, s. Abraham Yaari, Bibliography of the Passover Haggadah (Jerusalem 1960), S. VIII. Spätere Bibliografien ordnen die Basler Haggada dann als «handsome – but derivative» ein, s. Yosef Hayim Yerushalmi, Haggadah and history (Philadelphia 1975), Nr. 86.
- 136 The Basel Haggadah (Tel Aviv / Jerusalem: Shazar, 1997).
- 137 Vgl. Falk Wiesemann, «kommt heraus und schaut». Jüdische und christliche Illustrationen zur Bibel in alter Zeit (Ausstellungskatalog) (Essen 2002). Insbesondere zur Basler Haggada S. 110–112.
- 138 Vgl. Prijs, S. 451. Prijs nennt hier irrtümlich die Lutherbibel von Friedrich Battier, die im 18. Jahrhundert mehrmals, mit und ohne Bilder, gedruckt wurde. Die Druckstöcke stammen aber aus einer zeitgleichen Ausgabe der Lutherbibel von J. Brandmüller (Basel 1710). Die Künstlerinitialen C. M. stehen für C. Maures.
- 139 Prijs bezeichnet diese Vorgehensweise als «Irrtum», S. 451.
- 140 Salomon Coschelsberg (Hg.), °Die fünf Fünftelle des Gesetzes°. Der Pentateuch mit der deutschen Übersetzung von Moses Dessau (Basel 1822); ders. (Hg.), °Zeenah uReenah Benot Zion°. Die deutsche Übersetzung der Tora von dem gelehrten und berühmten Moses Dessau [genannt Mendelssohn] (Basel 1822); ders. (Hg.), °Die früheren Propheten°. Mit der deutschen Übersetzung von Meir Obernik und Ahron Wolfssohn (Basel 1823); ders. (Hg.), °Die Späteren Propheten°. Mit der deutschen Übersetzung (Basel 1825); ders. (Hg.), °Die Schriften°. Mit der deutschen Übersetzung von Moses ben Menachem [Mendelssohn], Isaac Eucel, David Friedländer, Ahron Wolfssohn, Samuel Detmold (Basel 1827); ders. (Hg.), °Zeenah uReenah Benot Zion°. Die deutsche Übersetzung der °Schriften° (Basel 1826); [ders., Hg.], °Tora Neviim uKetuvim° Biblia Hebraica (Basel 1827); vgl. Prijs, S. 456–464.
- 141 Kollatz, S. 362; Steven M. Lowenstein, «The social dynamics of Jewish responses to Moses Mendelssohn», in: Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit (Tübingen 1994), S. 333–348.
- 142 Gemäss Protokollen der Bibelgesellschaft, s. Hans Hauzenberger, Basel und die Bibel (Basel 1996), S. 101.

- 143 Sara Janner, «Judenmission in Basel in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Ein Forschungsbericht», *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* (2004).
- 144 Janner weist darauf hin, dass diese mehrsprachige Ausgabe nach der Drucklegung nie von den pietistischen Gesellschaften beworben wurde.
- 145 Janner, S. 31–81.
- 146 Zur Biografie Katzenellenbogen: Mohelbuch Ditisheim, 1823, JMS 266; Prijs S. 454f. (Drucke in Hebräisch und Deutsch); Bennewitz (2008), siehe Personenregister.
- 147 Als Vorlage der deutschen Version diente eine Wiener Ausgabe von 1818, auf die sich auch die Approbation bezog.
- 148 Kollatz, S. 361.
- 149 Julius Carlebach, «Family Structure and Jewish Women», in: *Revolution and Evolution 1848* (Tübingen 1981), S. 165.
- 150 «Zeenah uReenah Benot Zion». Die deutsche Übersetzung der «Schriften» (Basel 1826), vgl. Prijs, Nr. 313a Ausgabe C.
- 151 Ebd.
- 152 «Anmerkung an die Leser dieser deutschen Übersetzung», in: «Die früheren Prophe-
ten». Mit der deutschen Übersetzung von Meir Obernik und Ahron Wolfssohn (Basel 1823), vgl. Prijs, Nr. 313a Ausgabe C.
- 153 Zitat aus einer jüdischdeutschen Geschäftsempfehlung von Haas, 1816, vgl. Prijs, Nr. 308*.
- 154 *Grammatica Hebraica [...] methodum legendi scripta Judaeorum Germanorum [...]*, hg. von Th. A. Dereser, Basel 1813, siehe Prijs, Nr. 307.
- 155 Aya Elyada, *A goy who speaks Yiddish* (Stanford 2012).
- 156 Sander L. Gilman, *Jewish self-hatred* (Baltimore 1986), S. 70f., S. 81; Weinberg, S. 257.
- 157 JMS 1175. Dokumente. Korrespondenz des Vereins «Freunde Israel»: Dankbrief von Esther Weill an Herrn C. Brenner für erhaltenen Unterricht in Oberhagenthal, 1. Jan. 1835.
- 158 Bericht über das Colportage im Elsaß, Straßburg 1847 [Spendenaufwurf]: «Nicht bloß bei Christen fanden sie [die Kolporteure, S. B.] Absatz ihrer Bücher, sondern auch bei Juden, die leider das Alte Testament meistens nicht besitzen, und es wurden verschiedene Bücher desselben, sonderlich solche, die nicht bloß hebräisch waren, sondern eine deutsche Übersetzung dabei hatten, durch sie abgesetzt.» In der Vereinszeitschrift der Judenmission wurden die Sonderdrucke für die jüdische Leserschaft, auch Evangelien und Neues Testament in deutscher Fassung mit hebräischen Lettern, beworben: *Der Freund Israels*, Bd. I, 1837, S. 135.
- 159 David Bogue, *Über das Neue Testament*, Basel [1822], nach Prijs, Nr. 312.
- 160 Zitiert nach Hauzenberger, S. 100f., aus den Protokollen der Jahresversammlung von 1821.
- 161 Kollatz, S. 366.
- 162 Friedrich Eberhard von Rochow, *Der Kinderfreund. Ein Lesebuch zum Gebrauch in Landschulen*, Frankfurt a. M. 1776, Vorbericht.
- 163 Das Pseudonym lautete Judas Ascher, vgl. Gunnar Och, «Judenwitz». Zur Semantik eines Stereotyps in der Literaturkritik des Vormärz, in: *Forum Vormärz Forschung Jahrbuch* 4 (1998), S. 181 ff.

4 (T)



Schnuure und Loose. Register des Redens

Als Haas und Coschelsberg die zweisprachige Bibel 1827 abgeschlossen hatten, tobte in Basel gerade wieder ein Verfassungsstreit: Benötigt ein Staat, hier also der Kanton, eine für alle verbindliche Religion, und können daher nur Bürger derselben Konfession ein Gemeinwesen tragen? Oder könnten eventuell auch Katholiken, Juden, Methodisten und andere Fremde aufgenommen, sprich eingebürgert werden?

Ein Theologieprofessor bezog Stellung für die antilibérale Fraktion, die meinte, dass nur bei gemeinsamer Herkunft aller Einwohner, nur mit Angehörigen einer einzigen Kirche das Chaos im Staat zu vermeiden sein. Speziell gegen die Integration von Juden führte der anerkannte Bibelwissenschaftler Wilhelm De Wette an, sie fügten sich nicht in die europäischen Völker und «selbst ihre Sprache behält immer einen fremden Anklang». ¹⁶⁴ De Wette lebte noch nicht so lange wie Coschelsberg in der Stadt, wurde allerdings im Gegensatz zum jüdischen Bibelkenner kurz darauf eingebürgert. Unter Baslern war er wahrscheinlich an seinem thüringischen Akzent herauszuhören. Dennoch traute er sich, jüdisches Sprechen als politisches Argument gegen die Juden in der Stadt vorzubringen. An wen dachte er dabei? Konnte er jüdisch-alemannische Aussprache am Spalenberg vom Dialekt der Dalbe unterscheiden? Was hörten denn die einheimischen Basler bei ihren jüdischen Nachbarn heraus? Bestätigte sich das Argument des Akademikers in ihren Alltagserfahrungen, oder nahmen sie die stereotype Beschreibung für die eines gedachten Fremden, eines abstrakten Juden?

In diesem Kapitel steht die Sprache beziehungsweise das Reden als soziales Erkennungszeichen auf dem Prüfstand. In der pragmatisch orientierten Linguistik interessieren Sprachhandlung und die soziale Bewertung sprachlicher Merkmale. Unabhängig von Sprachfamilien und objektiv messbaren Kriterien können sich Kommunikationsformen und Sprachcodes einer Gruppe herausbilden. Die Selbst- und Fremdeinschätzung der Sprecher beruht nicht nur auf sprachlicher Kompetenz, sondern hängt ebenso davon ab, wie man in Ausdrucksweise, Körperhaltung und Umgangsform auf bestimmte Situationen reagiert (Abb. 1–3).

Aber neben allen möglicherweise messbaren Unterschieden ist es oftmals aufschlussreicher, nach den Gründen zu fragen, von wem und weshalb überhaupt ein Unterschied empfunden und artikuliert wurde. Wie in der Basler Verfassungsfrage schlägt häufig die symbolische Bedeutung am heftigsten auf die Stimme beziehungsweise auf das Gehör.

Dialekt als Soziolekt

Eine Fortsetzungsgeschichte in einem städtischen Unterhaltungsmagazin handelt von einem braven Hausvater mit Pantoffeln und Pudel:

«Vater Meier [...] gehört zu den ebrenfesten Bürgern der Stadt Basel, die ohne das große Wort zu führen, bei mäßigem Auskommen, bei mittlern Jahren und fester Gesundheit, ihren stillen Wandel nach Außen führen, in deren Innern aber es immer aufgeräumt ist [...]. Vater Meier ist zwar kein Bürger von uralten Geschlechtern, von denen Wurstisens Chronik meldet, sondern stammt von unten am Rhein herauf, was man ihm noch am Dialekte anhört, der hie und da einen pfälzischen Brocken unter das sonst geläufige Baseldeutsch mischt; aber schon als junger Mann trat er in einem baselschen Handelshaus in Dienste und hat seither durch Fleiß und Sparsamkeit sich eine gewisse Selbstständigkeit erworben [...].»¹⁶⁵

Ein guter Bürger und ein guter Basler soweit das Bemühen reicht, nur wer genau «zueloost», schmeckt die Kindertage in der Pfalz noch heraus. Auch dies eine fiktionale Figur, aber sie verweist auf den hohen Wert des Ortsdialekts im Jahr 1836 für die stadtbürgerliche Identität.

Die Dialektsituation ist bis heute in der Deutschschweiz für die Gemeinschaftsbildung in vielen Handlungsfeldern zentral. Geografische Dialektvarianten werden gesprochen und besprochen. Oftmals ist das individuelle Bewusstsein, einem bestimmten Dialekt zu entsprechen, sogar grösser, als die Anwendung im Alltag zeigt. Doch insbesondere in Basel können sogar innerstädtische Dialektvarianten objektiv in der täglichen Kommunikation registriert werden.

Mundart im Gegenwind von Schriftsprache und Nationalisierung

Die Standardisierung des Deutschen im 19. Jahrhundert verlief im eidgenössischen Raum anders als zum Beispiel in Preussen oder Norddeutschland. Das zeigt die heutige Situation eindeutig, da Lebendigkeit und Wertschätzung der Lokalsprachen in der Schweiz ungebrochen sind. Doch welche Einstellungen und Massnahmen, also welche Sprachpolitik die Standardisierung in der Deutschschweiz abfederte, ist weniger bekannt.¹⁶⁶ Die Reiseberichte der deutschen Romantiker, die sich an dem Dialektstolz der Helvetier ergötzen, weisen darauf hin, dass bereits im frühen 19. Jahrhundert die Mundart eine andere Alltagsfunktion hatte als in nördlichen Staaten. Dem Dialektgebrauch hing keine soziale Zuordnung von gehobenem oder niederem Ton, von unverbindlich oder amtlich, von geschliffen oder ungeschliffener Sprache an. In jeder Form der Mündlichkeit gehörten Mundarten zu einer lokalen, standesübergreifenden Gemeinschaft.

Wenn Professor de Wette für die Zukunft des Kantons Basel einen sprachlichen Gleichklang forderte, so beschäftigte sich ein einheimischer Autor ein Jahr später in einer Basler Kulturzeitschrift detaillierter mit der Frage, wie in Zukunft in der Stadt gesprochen und geschrieben werden solle, wann Mundart und wann gebildete Sprache. Der programmatische Aufsatz ist ein sehr frühes Beispiel einer sprachpolitischen Entscheidung für einen schweizerischen, einen «republikanischen» Sonderweg in der Sprachästhetik des bürgerlichen Zeitalters.¹⁶⁷ Der Autor Karl Rudolf Hagenbach, der sich nur anonym zu Wort meldete, machte übrigens unter seinem Mentor De Wette an der Basler theologischen Fakultät Karriere und war bereits ausserordentlicher Professor des Kirchenrechts.

«das sogenannte Baseldeutsche beibehalten und in wie fern?»

Hagenbach übertitelte seinen Beitrag in den Basler Mitteilungen zur Förderung des Gemeinwohls: «Einige Gedanken über das Baseldeutsch oder <sollen wir in unserer Umgangssprache das sogenannte Baseldeutsche beibehalten und in wie fern?>»¹⁶⁸ Der Akademiker lotete in jeder Hinsicht Schrift- gegen Lokalsprache aus. Grammatikalisch und lexikalisch sei keine klare Überlegenheit festzustellen, selbst über den gefälligeren Klang der einen oder anderen Variante könne man sich streiten,

*«wiewohl doch immerhin der allemannische Dialekt bei der Vermeidung der starken Gutturallaute einem Fremden genießbarer vorkommen muß als das rauere Deutsch der Zürcher, ungefähr so, wie ihm auch der Markgräfer besser mundet, als der sonst ebrenwertbe Seewein der letztern.»*¹⁶⁹

Wichtig sei allein der soziale Aspekt der Sprache, denn die schweizerische Bürgerschaft wolle Standesunterschiede nicht betonen. Zeichen des republikanischen Geistes sei die eine gemeinsame Sprache, und der Gebildete müsse sich daher nach dem «untersten» (Stand!) richten.

*«Wenn es zur Erhaltung der Freiheit und des Republikanismus von großer Wichtigkeit ist, daß alle Bürger eines Gemeinwesens derselben Sprache sich bedienen, so ist klar, daß die Beibehaltung einer gemeinsamen Spracheigentümlichkeit (Idiom) in den gewöhnlichen Geschäften so lange als republikanische Sitte geschätzt werden muß, als nicht das reine Bürger- und Hochdeutsche allgemeine Volkssprache, auch des untersten Volkes geworden ist.»*¹⁷⁰

Ausserdem sei die Umgangssprache geselliger. Auf der anderen Seite behindere die sprachliche Einheit im Kleinen den föderalen Verband: Jeder Kanton, jede Stadt habe die eigene Mundart, und der Austausch mit

Fremden sei erst recht gehemmt. Diese Kommunikation müsse von der Oberschicht geleistet werden. Und so zerfällt auch die republikanische Sprachgleichheit in ein hierarchisches System von Interessen und Habitus. Der Gebildete und der Kirchenmann tragen hier eine Verantwortung für die «reindeutsche» Aussprache und die tägliche Spracherziehung:

«Gerade dadurch, daß die böhern Stände zu den niedern sich herablassen in der ihnen gewohnten Sprache, können sie dieselbe vor gänzlicher Entartung und dem Herabsinken ins Rohe und Gemeine bewahren, das allen platten Pöbelsprachen anhängt.»¹⁷¹

Das Bürgertum – über Bildung und Männlichkeit definiert – zeichnet sich durch einen gepflegten Lokaldialekt und die Schrift- und Sprachbeherrschung des überregionalen Standards aus. Das Volk soll dagegen lediglich den Unterschied von Schrift und Rede lernen. Staatsbürgerliche Raison verlangt ein repräsentatives Baseldeutsch als verbindliche Gruppensprache.

Einen anderen Eindruck hinterlässt ein ABC-Buch für Basler Schulkinder aus den ersten Jahren der allgemeinen Schulpflicht.¹⁷² Die Pädagogen verankerten das «laut- und tonrichtige Lesen» im Unterricht und trainierten bei den ersten Leseübungen die hochdeutsche Aussprache anhand ausgetüftelter Wortpaare (Abb. 17). Wenn der Theologe Hagenbach von einem etwas feineren Baseldeutsch geträumt hatte, dass zum Beispiel das schlechtlautende «bés» und «ibel» sich zu den feineren Umlauten «bö» und «übel» entwickle, so wollte er damit nicht die Schulkinder quälen. «Ein Anders ist es, das, was dem Gebildeten geläufig und natürlich seyn soll, an dem Volk selbst erkünsteln und auch dieses zur feinem Aussprache nöthigen zu wollen.»¹⁷³

Wir müssen für die historische Kommunikationssituation also von einer territorialen Sprachidentität ausgehen. Der Ortsdialekt blieb die jeweilige Hauptsprache und der soziale Sinn auf Regionalismen gepolt. Die Polyphonie anderer Herkunftsdialekte gehörte ebenfalls zum Alltag. Bei so viel Aufmerksamkeit für lokale Sprachkonventionen ist es verblüffend, wie selten in Quellen zur Alltagskommunikation die Juden in Basel als fremde Sprecher erwähnt werden. Zwar stammten die jüdischen Einwanderer aus der näheren Region, aber sollten sie nicht mit einer eigenen Gruppensprache aufgefallen sein, mit dialektalen oder anderen Eigenheiten?

Aussagen vor den Schranken des Gerichts

Eine ergiebige Quelle zur mündlichen Kommunikation liefern Gerichtsprotokolle.

Die Protokolle des Zivilgerichts und seiner Vorinstanzen halten Sprachhandeln fest. Erstens ist das Sprechen im Gericht protokolliert, also Anklage und Verteidigung, Rechtfertigung und Zeugenaussage. Zwei-

tens kommt Sprachhandeln als Ursache eines Streits zur Vorlage. So sind zum Beispiel zahlreiche Ehrklagen zwischen und innerhalb ethnischer Gruppen vor den Gerichten ausgetragen worden. Auch in anderen Konflikten spielte das Sprechen als Teil der Handlung – zum Beispiel eines Leihvertrags, eines Viehtauschs, eines Immobiliengeschäfts oder einer Schlägerei – eine wesentliche Rolle und gehörte zur Beweisaufnahme. Je nach Gerichtsinstanz traten die Streitparteien persönlich auf.

Natürlich liefern die Protokollbücher des 19. Jahrhunderts keine genaue Transkription einer vergangenen Sprechsituation. Meist sind die heute vorliegenden Texte sogar spätere Bearbeitungen von Mitschriften, die den Verlauf der Verhandlung für die Abheftung im Jahresband strafften.¹⁷⁴ Manchmal wählte der Gerichtsschreiber sogar die indirekte Rede anstatt wörtlicher Rede, um Hoheit und Kontrolle des Dokuments anzuzeigen. Aussprache, syntaktische oder pragmatische Auffälligkeiten von einem Metzger aus Solothurn oder einem Schiffer aus Kleinhüningen sind nicht zwingend notiert.

In Bezug auf jüdisches Sprechen vor den Schranken des Gerichts ist in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts keine hohe Sensibilität festzustellen. Einheimische Juden standen vor Gericht selbst Rede und Antwort, aber nur selten hielt ein Gerichtsschreiber eine besondere Diktion einer jüdischen Partei fest. Selbst die Fluchworte, mit denen eine jüdische Magd aus Buschwiller von ihrer Arbeitgeberin in Basel vor die Tür gesetzt wurde, sind ohne Zeichen der sprachlichen Irritation protokolliert. Im Fall des Dienstbotengerichts ist von keiner grossen Überarbeitung der Niederschrift auszugehen, denn dieser Richter schrieb eigenhändig mit, während er zwischen den Kontrahenten im Raum, Magd und Dienstherr, schlichtete.¹⁷⁵

*«Rosina Woog von Buschweiler trug vor[,] die Frau [Dienstherrin] habe sie heissen zum Teüffel geben und weil solches schon zu verschiedenen mablen geschehen, so seye sie nun fort[.] allein der Mann habe sie nicht wollen geben lassen dem ungeacht seye sie aber doch fort[.] Samuel Braunschweig erwiederte, die Frau[,] die in Unlaun gewesen[,] habe sie zur Küche hinauß geschückt[,] die weil sie die Tochter auch zu denen Küchengeschäften anziehen wolle, er habe gesagt[,] sie wolle bleiben[,] allein sie habe sich nicht daran geköbrt und seye fort.» [Schiedsspruch]*¹⁷⁶

Jiddisches und hebräisches Vokabular wurde nur im Bereich von Synagoge, Gemeinde und Gottesdienst notiert und blieb wie andere Fachterminologie unübersetzt. Die Gerichtsakten konstruieren keinen jüdischen Soziolekt und referieren keine Fälle, bei denen jüdisches Sprechen selbst zum Gegenstand der Diskussion wurde. Weder beriefen sich elsässische und Basler Juden vor Gericht auf Kommunikationsprobleme, Missver-

ständnisse oder Sprachbarrieren, noch identifizierten Christen Juden über Sprechen oder fanden sie darin unzuverlässig. Ganz selten erwähnten Zeugen, dass Juden eine separate Sprache benutzten. So erinnerte sich ein Kaufmann, in dessen Kontor sich zwei schlecht gelaunte einheimische Juden begegnet waren, «nachdem sie zuerst jüdisch mit einander geredet, zuletzt auf deutsch Betrüger u. Spitzbub genannt». ¹⁷⁷ Jüdische Mehrsprachigkeit führte aber unter den Einwohnern Basels zu keinen Konflikten, die einer rechtlichen Klärung bedurft hätten.

Schimpfwörter

Kommt es zu Beleidigung und Verleumdung, fällt nicht nur das gesprochene Wort, sondern die ganze Situation ins Gewicht. Ob in einer Kneipe, im Laden oder auf der Strasse, beziehungsweise in welcher Lautstärke und mit welcher Reichweite in wessen Beisein gestritten wird, verändert die Bedeutung der Redehandlung. Sie ist immer gesellschaftlich ritualisiert, und die Rede über den Streit unterliegt nochmals einer Formalisierung. In der Protokollierung von Ehr- und Schimpfhändeln wurde besonders wortgetreu gearbeitet, denn es wurde nach den gefallenen Ausdrücken entschieden. Die zitierten Schimpfreden sind dennoch konventionell, ganz selten originell. Man beschimpfte sich, ob christlich oder jüdisch, mit «Grobian», «Flegel», «Strassenräuber» oder «Berner Hure». ¹⁷⁸ Bei «Spitzbueb», «Lump», «Schelm», «Schuft» oder «Schurke» war bereits die höchste Reizstufe erreicht. Von der ging es zum nächsten Zivilrichter oder zur Handgreiflichkeit weiter.

Hören wir noch einmal zu, welche Schimpfworte am Spalenberg hin- und hergeflogen waren, nach dem Bericht zweier Elsässer Händler, die sich vor dem korrekzionellen Gericht wiedertrafen.

«Diedisheim habe gesagt: Ich will dir etwas sagen. – was? Leck mir in A... Darauf: Hab ich etwas mit Dir, du Vollzapf?»

Darauf habe Diedisheim das obligate «Schelm» geboten. Doch der korrigierte hier den geschilderten Wortabtausch:

«nach <Vollzapf> habe er [Diedisheim] entgegnet: dass er [der Gegner Levallant] bei Imhof Beck einst ein Halbbatzen Laible genommen ohne zu bezahlen; ebenso hab derselbe ein Messerlein genommen, weswegen er ihm Messerlidieb gesagt, so sage man ihm allgemein.» ¹⁷⁹

Es fällt schon auf, wenn von einer Billardrunde im Kaffeehaus berichtet wurde, der junge Ulmann sei vom Angestellten von Pattegay in Französisch herausgefordert worden, nämlich mit «cochon, grande bête etc.». ¹⁸⁰

Insbesondere Präsentation und Schlichtung solcher innerjüdischen Konflikte vor dem Basler Gericht sind für mich ein Indiz, dass für und von Juden keine gruppenspezifische Kommunikation angenommen wurde. Wie hätte sonst ein städtisches Richterghremium über einen Wortstreit zwischen zwei Juden in der Basler Synagoge entscheiden sollen, wenn nicht alle Beteiligten – Streitparteien wie Richter – ein gemeinsames Verständnis der Kommunikation und Sprache voraussetzten?¹⁸¹ Auch ein jüdischer Viehhändler liess sich lieber für die Ehrbeleidigung eines Handelspartners bestrafen, anstatt sich mit einem sprachlichen Missverständnis oder seiner unbeholfenen Ausdrucksweise herauszureden.

Lachen

Zwischen «Lachen» und «Verlachen» oder «Auslachen» können Welten liegen. Das ist weniger davon abhängig, wie dieses Lachen klingt, ob es poltert, brüllt, schneidet, gluckst, kitzelt oder melodiös den Stimmumfang durchstreift. Die Bedeutung des Lachens entsteht nicht aus dem Klang, sondern aus der sozialen Funktion. Es kann – sprachlos – eine Unterhaltung gut ergänzen oder es kann zum Zeichen der Verweigerung der Rede werden. Wer lacht, lachen muss oder lachen kann, verlässt sich nicht auf seine Worte oder hat keine Worte parat, verlegt sich auf ein stärkeres oder ein schwächeres Mittel der Auseinandersetzung. Unter der Vielzahl der wirtschaftlichen und kulturellen Probleme, die in jüdisch-christlichen Konfrontationen vor Gericht aufgerollt wurden, fiel mir häufiger die Erwähnung des Lachens auf. Lachen als jüdische Handlung, als Verletzung des Gegenübers oder als Vermeidung eines zielführenden Gesprächs. Lediglich als Erweiterung zu dem generellen Befund, dass es keine ausgeprägte Wahrnehmung der jüdischen Anwohner als fremde Sprecher gab, möchte ich auf diesen Sonderfall des Sprachhandelns hinweisen.

Frau Bonner und Jungfrau Babette Bloch, die Tochter des jüdischen Pferdehändlers am Kuttelgässlein, kriegten sich über eine Geringfügigkeit in die Haare: Babette spritzte beim Fensterblumengiessen die Nachbarin im unteren Geschoss nass, oder – wie die Begossene zu Protokoll gab – man habe ihr stinkendes Wasser auf den Kopf geschüttet. Die beiden Frauen konnten sich über den Vorfall nicht gütlich verständigen, denn Jungfrau Bloch hat man «blos lachen gesehen».¹⁸²

Babettes Vater hatte sich drei Jahre vorher im Stall des Hotel Drei Könige mit dem Kutscher Bertrand gestritten, und es wäre beinahe zur Schlägerei gekommen. Der Kutscher verlor die Fassung. Vor Gericht schilderte er den letzten Auslöser in einer gereizten Beziehung: Er hatte dem Pferdehändler längst verboten, ihn im Stall aufzusuchen. Der Pferdehändler hätte ihn wie alle anderen betrogen. An sich sei ihm der Bloch sogar noch Geld schuldig gewesen, aber der habe ihn nur ausgelacht.¹⁸³

Das Lachen ist – wie das Schweigen – eine Sonderform der Kommunikation. Lachen kann eine Antwort sein oder eine Aussage, es kann Sympathie oder das Gegenteil ausdrücken, es kann Macht oder Ohnmacht signalisieren. In den hier zitierten Fällen fanden die Zeugen das Lachen völlig unangemessen. Ein oft beschriebener Konflikt entstand aus einer längeren Vertragsbeziehung, zum Beispiel einem Kredit, die nicht einvernehmlich aufgelöst werden konnte. Der Punkt der Eskalation wird vom christlichen Part jeweils so wahrgenommen, dass sein Gegenüber das Anliegen nicht aufgriff, stattdessen lachte und davonging. Ob das sprachliche Mittel des Lachens oder Auslachens gezielt und sprachmächtig eingesetzt wurde, ist dabei fraglich. Es führte jedenfalls nicht zum Erfolg, eher zum Wiedersehen vor Gericht. Mir scheint im Lachen noch ein jüdischer Soziolekt durchzuschimmern und die Unfähigkeit, in allen Lebenslagen eine gemeinsame Sprache zu finden. Diese Form der Abweichung im Sprachhandeln hatte unter Umständen einen hohen Einfluss auf die Wahrnehmung einer bestimmten Sprechergruppe, lässt sich aber eben nur aus dem sozialen Geschehen abschätzen, nicht aus den Unterschieden der Wörterbücher.

Dialekte der Ausländer

Bisher haben wir nur die Kommunikation zwischen Anwohnern betrachtet. Man kannte sich persönlich oder wusste wenigstens, aus welcher Familie, welchem Laden oder welchem Dorf der Gesprächspartner stammte und in welcher Gaststube er notfalls wieder aufzustöbern wäre. Ein vollständig anderes Bild eines jüdischen Soziolekts ergibt sich, wenn wir nur die Bewertungen versammeln, die einem Durchreisenden, einem Unbekannten oder gar Kriminellen galten. In diesen Fällen gehörten sprachliche Kennzeichen neben den äusseren Erkennungsmerkmalen zum Repertoire der Beschreibung: Die Sprache diente wie Haartracht, Kleidung und Beruf zur Einsortierung eines Unbekannten. Insbesondere in den Kriminalprozessakten sind solche Wahrnehmungskategorien ausformuliert. Zusätzlich spielte jüdische Sprache als Fremdsprache und damit Geheimcode eine wichtige Rolle, wenn das Zusammentreffen schon vom Verdacht überschattet war.

Eine sehr engagierte Zeugenaussage über einen Taschendiebstahl auf dem Liestaler Markt zeigt mustergültig eine solche Stigmatisierung über Sprache. In dem engen Treiben auf dem Markt des Landstädtchens war eine Person durch Drängeln und Körperkontakt aufgefallen. Der Unbekannte habe Trunkenheit simuliert, um seinem Gewerbe als Taschendieb nachzugehen.

«[...] kaum war aber der Hägler einige Schritte voran, so kam die nemliche Manns-person, die Föry früher schon gesehen, trunken durch die Leute sich drängen, wieder von oben herab durch die Leute, und beyde Hände vor sich hin streckend drängte

sich derselbe auch bey Hägler vorbey, in diesem Augenblick verspürte der Hägler eine starke Berührung in der Gegend des linken Gilet Täschleins, worin derselbe in einem weiß und blau ge[...] Säcklein Sechs und Dreissig Brabänder Thaler bey sich getragen, auf der Stelle griffen nach diesem Säcklein und mangelte dasselbe, rief seinem Tochtermann Jörin zu, mein Geld ist mir genommen worden, Fried, lueg, der so erst trunken gegangen, hats, worauf der Jörin denselben verfolgt, gepackt, und weil er seine Hand in der rechten Rocktasche gehalten, fragte, was er da in seinem Sack habe, worauf dieser Mensch, den man nun an der Sprache als einen Juden erkannte, erwidert, meine Hand, worauf der Jörin denselben aufgefordert sein Hand aus dem Sack zu thun, dessen er sich aber geweigert, nun nahm der Jörin seinem Schwäber den Stock aus den Händen, und drohte damit auf den Juden drein zu schlagen, [...]»¹⁸⁴

Wir müssen uns in der dichten Konstellation von Namen und Verwandten auf dem Liestaler Viehmarkt nicht zurechtfinden, um zu erkennen, dass einer vor allem als Namenloser und «gänzlich Unbekannter» auffiel. Es brauchte nur noch einen Verlust, um den Verdächtigen dafür zu bestimmen, und es brauchte nur zwei Worte, um ihn als Juden zu identifizieren. Erstaunlicherweise bemühte sich der Berichterstatter nicht einmal, der Sprachevidenz auch ein jüdisches Merkmal beizumischen, obwohl er andere als Dialektsprecher zitierte. War es selbstverständlich, dass ein Jude zu erkennen war, sobald er den Mund aufmachte? War es der Klang, die Vokalisierung, die Knappheit oder das Hochdeutsche an den Worten «meine Hand»? Dies Fallbeispiel zeigt die soziale Bedeutung von Sprache in der Vorurteilswahrnehmung.

Da, wo die Beziehung auf Unsicherheit und Fremdheit beruhte, bot sich die sprachliche Abweichung als erstes Ordnungsinstrument an, obwohl dieses Kriterium in der alltäglichen Nahbeziehung nicht wichtig war. Interessant sind in diesem Zusammenhang Urteile von einheimischen Juden über auswärtige Juden. Sie betonten das Fränkische oder das Hessische, also die geografische Herkunft des Fremden, wenn andere Zeugen nur das Jüdische heraushörten. So auch bei «Abraham Isaac», der 1825 wegen mehrerer Kleiderdiebstähle aus Basler Kommoden verhaftet worden war. Im Haus von Notar Bernoulli hatte man ihn noch im Hausflur mit Diebesgut auf dem Arm erwischt, aber für den Diebstahl im Sommerhaus von Debary in Kleinbasel gab es keine Zeugen. Verdächtigerweise passte die Kappe, die am Tatort unter der Kommode gefunden worden war, exakt auf den Kopf des Festgenommenen, und

«In der Nachbarschaft habe jemand eine Person zur Haustüre herausgeben gesehen, die Kleider auf dem Arm gehabt, und der Rheinbrücke zugegangen, dem Ansehen nach sey es ein Jude gewesen. Nähere Auskunft aber mangle hierüber.»¹⁸⁵

Noch bei näherem Hinsehen war es schwierig, die Personalien des Inhaftierten festzulegen. Er wollte ein Jude aus dem elsässischen Kembs sein, aber seine Wohnadresse war erfunden, und der eigens aus Kembs

angereiste Vorsteher der jüdischen Gemeinde kannte den Menschen nicht. Schliesslich sollte der Basler Judenwirt von der Hutgasse den Verdächtigen anschauen und zuordnen. Auch er kannte den Herrn im Gefängnis noch nicht. Er gehöre wohl zu den «fremden Zugvögeln», solche Juden logierten nicht in seiner Wirtschaft, «derselbe sey seines Erachtens nicht aus hiesiger Gegend – der Sprache nach scheine ihm[,] es möchte derselbe aus der Gegend von Mainz oder Grünstadt seyn».¹⁸⁶

Für jüdische Zeitgenossen bot die geografische Dialektvarianz des Fremden eine Orientierung. Für andere Ermittler übertönte die Kategorie «jüdisch» alle anderen Assoziationen der Mundartenvarianz. Der Sozialhistoriker Jacob Toury machte ebenfalls die Beobachtung, dass unbekannte Dialekte bei jüdischen Sprechern als jüdische Sprache registriert wurden, obwohl es sich um entfernte Regionaldialekte handelte.¹⁸⁷

Wer sich darauf verliess, zu hören, mit wem er es zu tun hatte, war naiv oder betrog sich selbst. Um diese Binsenweisheit herum schrieb auch der alemannische Dichter Johann Peter Hebel seine Kalendergeschichten, die allerdings Sympathie für fremde Vögel und Überlebenskünstler verströmten.

Pièce de résistance

In den Betrugsfällen vor dem Basler Gericht kamen dementsprechend Sprache und Sprachverstellung als Instrument zur Verhandlung. Der eine liebte sich Geld gegen ein schlechtes Pfand, der andere verkaufte blecherne Ringe für goldene Ringe. Hauptsache, man legte eine falsche Spur. Die Schauspielkunst gehörte zum Betrugsgeschäft. Eine geliehene Sprachidentität unterstrich dabei Verkleidung und Erzählung. So fand sich in einer Wirtsstube in Binningen in einer friedlichen Phase der Koalitionskriege ein armer blessierter Soldat ein, der seinen letzten Besitz verpfänden wollte. Mit Interesse für das Schicksal des versprengten Russen und auch für seine Ware scharten sich die Binninger um ihn und besprachen den letzten Schmuck, den der arme Teufel zu versetzen hatte. Als alle Dörfler sich einig waren,

*«daß diese Sachen ja kein Gold seyen, babe dieser Jud, der vorher gebrochen Deütsch gesprochen, in vollkommenem Jüdischen Dialect gesagt, – Nu ich weiß selbst nicht was es ist.»*¹⁸⁸

Die Maskerade fiel mit der Sprache. Der Hehler gab das Spiel auf und entpuppte sich, indem er vom gebrochenen Deutsch des Ausländers in den vertrauten Dialekt der Gegend wechselte.

Von einer jüdischen Binnensprache als pièce de résistance, als unverständliche Geheimsprache oder Störfaktor in der mündlichen Kommunikation ist nicht viel überliefert. Natürlich wurden bei Kriminal-

verbrechen die Verdächtigen auf Schriften und Zettel abgesucht und – sofern diese Hebräisch geschrieben waren – zur Übersetzung gegeben. Aber die fremde Schrift enthielt keine geheime Botschaft, nichts von Bedeutung.¹⁸⁹

Ein Prager Jude berichtete nach einer Geldentwendung in einem Handelshaus am Münsterplatz, dass er sich dafür spontan mit Leuten aus der Gegend zusammengetan hätte und sie sich erst, als sie schon im Kontor der Handlung Merian standen, «auf Hebräisch» über den Taschenspielertrick verständigt hätten.¹⁹⁰ Das ist eine rätselhafte Ausnahme, denn es gibt weiter keine Anhaltspunkte, dass eine internationale jüdische Separatsprache in der Kommunikation in Basel eine Rolle spielte (oder existierte). Es ist hingegen bekannt, dass Rotwelsch und Gaunersprachen von Zeitgenossen häufig in dieselbe Kategorie wie «Hebräisch» oder «Jüdisch» gesteckt wurden.¹⁹¹

Geschrei oder Wohlklang im Gottesdienst

In geradezu klassischer Judentums-Kritikerei erregte sich Johannes Linder (1790–1853), zweiter Pfarrer am Basler Münster, über den jüdischen Gottesdienst. Es sei eine Veranstaltung ohne Würde und Besinnung. Obersthelfer Linder, der sich häufig in der lokalen Presse über Ungläubige und Sozialisten erregte, veröffentlichte 1847 im Intelligenzblatt eine längere Abhandlung zum jüdischen Sittenverfall und zum baldigen Sieg der christlichen Botschaft. Rabbiner Moses Nordmann erwiderte im selben Blatt, Pfarrer Linder biss zurück, so dass es zu einem Schlagabtausch in einer Basler Zeitung kam.¹⁹² Der Pfarrer gehörte zu den provokativen Missionstheologen und zog als solcher und auch ansonsten dogmatischer Pietist ebenso scharf gegen ehemalige Weggenossen zu Felde. Rabbiner Nordmann verabschiedete sich daher mit folgendem Kommentar aus der Judenfreund-Debatte, unangenehm berührt von dem feindlichen Klima:

«Eine ernsthafte, freimüthige Besprechung, in einem öffentlichen Zeitungsblatt, zwischen einem christlichen und einem jüdischen Religionslehrer über die Grundsätze ihrer gegenseitigen Glaubenslehren, ist auch für uns Juden, freilich in einem etwas andern Sinn, als unser Gegner es ausspricht, eine erfreuliche Erscheinung der Zeit. Diese Besprechung ist jedoch nur dann von Werth, so dieselbe nur in der höhern Region der Prinzipienfragen sich bewegt und frei von aller Bitterkeit geführt wird. In diesem Sinn glaube ich in meiner Widerlegung, welche das Intelligenzblatt Nro. 161 der Oeffentlichkeit übergeben, gesprochen zu haben. Ohne der christlichen Religion zu nahe zu treten, ohne deren Dogmen oder Gebräuche anzugreifen, habe ich mich beschränkt, die Lehren meiner Religion gegen die Angriffe der Proselytenmacher zu vertheidigen, den allgemein verkannten Werth des Judenthums dem Christenthum gegenüber in sein wahres Licht zu stellen.

Hat auch mein Gegner mir in demselben Sinn geantwortet? [...] Nach dieser unserer Erwiderung erklären wir hiermit die Discussion unsererseits geschlossen und beendet, indem die Fortführung eines solchen Wortstreites, nach unserer Ansicht, zu keinem Zweck führen kann.»¹⁹³

Weitere Personen wollten die Religionsdebatte auswalzen, so dass sie im Schweighauser'schen Verlag nachgedruckt wurde. Es war eine der wenigen Zeitungsdebatten, die die jüdische Bevölkerung als Religionsgemeinschaft in den Blickpunkt rückte, denn meist drehte sich in Basel alles um Wirtschaft und Politik, wenn Juden verhandelt wurden.

Der Missionar Linder führte bekannte antisemitische Topoi an, die ich nicht wiederholen möchte. Für uns ist interessant, wie er jüdisches Sprechen auf den Punkt brachte:

«Wenn man aber in einer größeren Synagoge wie in Amsterdam, das unästhetische, widerliche, furchtbare Geschrei der Vorbeter gehört, wenn man den ganzen jüdischen Kultus ein Paar Mal mitgemacht hat, so kann man da wahrlich <kein Anbeten im Geist, des einigen unkörperlichen Gottes> finden.

Einsender machte einst einem redlichen Juden die Bemerkung, daß es ja schon einem gemeinen Menschen gegenüber unanständig wäre, ihm seine Bitten so plappernd und lärmend vorzutragen. Der Mann wurde betroffen, und sagte: Er wolle seinen Rabbiner darüber vernehmen. Beim nächsten Zusammenkommen wurde er befragt, was denn der Rabbiner geantwortet habe? <Ja, hieß es, er hat gesagt: Unser Gott ist ein lustiger Gott; da braucht man nicht so langsam zu machen; es muß lustig bergehen!> Ist das eine Antwort?»¹⁹⁴

Zunächst einmal unternimmt der Münsterpfarrer eine Gedankenreise bis nach Holland, um die Fremdheit der jüdischen Sprache zu erleben. Es bleibt offen, ob er dort eine Gemeinde mit spanischem Ritus oder eine Gemeinde rheinischer Tradition besucht hatte, die in Liturgie und Aussprache weit auseinanderlagen. Selbst die jüdischen Gottesdienste im Elsass variierten von Dorf zu Dorf, obwohl alle Gemeinden zur Gruppe der mitteleuropäischen Juden gehörten: manche ohne, manche schon mit Chor; manche ohne, manche noch mit Versteigerung der Ehrendienste im Gottesdienst. Gerade in diesem Sommer sah sich Rabbiner Nordmann wegen liturgischer Reformen in seiner Hégenheimer Dorfsynagoge den Hasstiraden eines Kollegen ausgesetzt.

Pfarrer Linder verallgemeinerte einfach seinen Eindruck auf Juden in toto und den Basler Gottesdienst. Bereits als Alltagskommunikation sei diese Art des Redens ungehörig. Linder störten Eigenheiten, die sich aus Lautstärke, Redegeschwindigkeit und Intonation ergeben. Diese ungewohnten Redeformen – nicht Sprache, sondern Pragmatik – verband er mit ästhetischen und moralischen Werten. Solch ein Zeitzeugnis lässt sich leicht verwechseln mit den oft zitierten Charakterisierungen des jüdischen «Jargons» im 19. Jahrhundert, obwohl hier nur das Hebräisch des

Gottesdienstes kommentiert wurde. Es scheint, als hätte es Linder kaum bekümmert, ob der Gottesdienst in Hebräisch oder Deutsch gehalten wurde, so lange Rhythmus und Tonlage nicht mit seiner Frömmigkeitssprache übereinstimmten. Der Pfarrer verhandelte hier den stimmlichen Wohlklang und zitierte Anstandsregeln des 18. Jahrhunderts, um Trennlinien zwischen christlicher und jüdischer Gottesbeziehung zu ziehen. Die Kategorien von «wahrer» oder «göttlicher» Sprache des Ritus wurden vermieden, denn mit der Offenbarungssprache, dem Hebräischen, konnte das Deutsche so oder so nicht konkurrieren. Nur in den aussersprachlichen Elementen des Anstandsdiskurses liessen sich eindeutige Bewertungen finden. Angelika Linke hat in einer grundlegenden Arbeit zum bürgerlichen Sprachideal des 19. Jahrhunderts solche Bedeutungsverschiebung in der Sprachbewertung herausgearbeitet, wie «ästhetische» und «reine» Sprache zu verstehen seien: «So bezieht sich der durchgehend viel benutzte Begriff der ‹Reinheit› im Anstandsdiskurs des 18. und auch noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts in erster Linie auf den Klang der Stimme, auf die harmonische Qualität des sogenannten ‹Sprachtons›, während er sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts praktisch ausschliesslich auf die Einhaltung der hochdeutschen Aussprachenorm und damit auf grösstmögliche Dialektfreiheit bezieht.»¹⁹⁵

Mit guter Aussprache kann einmal eine demütige Tonlage, später der Vokalstand im Wort gemeint sein. Beides dient den symbolischen Rangordnungen, die über Habitus und Sprachkultur immer bedient werden können. Doch macht es uns nochmals deutlicher, dass aus einer sozialen Charakterisierung einer Sprachgruppe keineswegs automatisch auf Sprachvarietäten im heutigen linguistischen Sinn geschlossen werden kann.

Vielmehr zeigt dieser Ausfall von Pfarrer Linder gegen jüdische Stimmen im Gottesdienst, dass Sprache selten in Sachfunktion, gerne aber mit symbolischer Potenz zum Thema erhoben wird. Die Empörung über fehlende Sprachkünste diente hier, um nochmals mit Angelika Linke zu sprechen, «der Konstruktion und Inszenierung symbolischer Ordnungen».¹⁹⁶ Einen vergleichbaren Ausfall eines Basler Zeitgenossen gegen jüdische Alltagsrede in der Stadt habe ich nicht gefunden.

Linder war ein Extremist, er soll hier nicht für die Reformierte Kirche Basels stehen, denn er vertrat theologisch wie kulturell eine orthodoxe Aussenseiterposition. Er brachte mehr Zeit damit zu, christliche Irrgänger zu mahnen und die Reformierte Kirche zu sezieren, als das Judentum zu retten. Einige Jahre zuvor hatte sich Linder über eine andere Form der Entwürdigung des Gottesdienstes vollmundig empört. Er hatte einen reformierten Gottesdienst mit Männerchorbegleitung erleben müssen, auch dies wohl eine zu fröhliche und laute Veranstaltung für seinen Geschmack. Man entgegnete ihm deutlich aus kirchlichen Kreisen, dass es unterschiedliche Erwartungen an Gottesdienstmusik gebe und nicht alle den «geist- und seelenlosen» Choralgesang der Frommen als «Erweckung» erlebten.¹⁹⁷

Übrigens waren sich Rabbiner Nordmann und Pfarrer Linder wenigstens in der Wahl des Porträtisten einig. Elias Wolf, ein Basler Jude, hielt von beiden einen Eindruck für die Nachwelt fest. So sehen wir sie heute in biografischen Online-Lexika.

Hebräische Ausdrücke im Alltag

Sprachen und Kulturen stehen nicht unveränderlich und getrennt nebeneinander, jede Konstellation bringt wieder Originäres zutage. Manche Entwicklungen wirken einseitig und mühselig, manche zum vielseitigen Vorteil und lebendig. Wem vor wenigen Jahren «twittern» und «halal» noch leere Fremdworte waren, der benutzt sie heute selbstverständlich. Fremde Lexik wird gelernt und gemeistert, das zeigt sich vor allem an der wachsenden Kompetenz der Richter, Sekretäre und Notare in Basel zu Anfang des 19. Jahrhunderts. Hebräische Begriffe wurden zunächst nach Hörensagen in die deutschen Protokolle übernommen. Die Eindeutschung zum Beispiel der jüdischen Feiertage setzte erst ein, als die Fremdwörter schon Teil der Umgangssprache waren. Zunächst lernte man die neuen benachbarten Lebenswelten in der jüdischen Terminologie kennen. Ein Brief eines Basler Notars, der häufig für jüdische Klienten arbeitete, zeigt diesen Umgang mit neu erlernten Worten. Im Beibrief zu einem Nachlassinventar, das er nach einem jüdischen Todesfall für die städtische Verwaltung aufgenommen hatte, schilderte er die Situation der plötzlich verwaisten Geschwister. Nicht beiläufig, sondern ganz bewusst flocht er die jüdischen Ausdrücke der Trauerzeremonie in seinen Bericht ein, um Nähe zu den Menschen und Abläufen zu signalisieren:

«Hochgeehrter Herr!

*Ich ward heute in das Haus der Trauer berufen wo [...] Macht die Mutter dahin gerafft – die Lampe brannte u der ältere Sohn mit dem Talith bekleidet, mit den Gläubigen Psalmen sang, die sich versammelt hatten – wie es zu gescheln pflegt des abends im Hause gläubiger Israeliten; der Rabbiner Nathan [Kantor Nathan Schuster, S. B.] trat so eben ins Haus als ich Nazarener eintrat; – schon glaubte ich Shii [...] sagen oder Katisch lesen zu müssen oder für die bais hamitudie minien Katesch sagen zu sollen, oder für das Licht in der Synagoge brennen zu lassen Sorge tragen zu müssen oder die Theilung nach choze chelig Socher vornehmen zu dürfen – als ich vernahm – ich sey berufen von löblicher Gerichtsschreiberey, das aufgenommene Inventar [...] zu beziehen – die Taxen zu bezahlen, die Siegel Eröffnung zu bewerkstelligen u. dann bey Behörde zu bitten daß Sie – die Kinder in 3. Monaten oder früher alles verkaufen dürfen, weil ihre Gewerbsbewilligung aufhöre. Ich bitte Sie nun das Inventar anzufert[...] u. mir dann zu bebeden damit ich das übrige besorgen kann
Mit aller Achtung [...]»¹⁹⁸*

Wahrscheinlich richtete sich der ironische Effekt dieses Textes gegen die Stupidität des Basler Fremdengesetzes. Der Notar, der seit drei Jahrzehnten für jüdische Einwohner arbeitete, unterstrich die Absurdität, dass ein jüdischer Haushalt in der Stadt aufgelöst werden musste, weil die Eltern mit helvetischen Niederlassungspapieren verstorben waren. Indem der Notar sogar das Religionsvokabular übernahm, verwies er galant auf die Möglichkeiten gegenseitiger Öffnung und die lange Vertrautheit mit seinen Klienten, für die er nun die Ausreiseformalitäten erledigen musste.

Nur für wenige Bereiche im Alltag wurde – wie in diesem Beispiel – ein jüdischer Soziolekt zitiert. Generell unterschied man jüdische Einwohner und Pendler schon im frühen 19. Jahrhundert nicht mehr anhand ihrer Sprache oder Aussprache von den anderen Einheimischen. «Jüdische» Auffälligkeit konkretisierte sich noch am häufigsten in den aussersprachlichen Anteilen des Redens wie Lachen und Gestikulieren (Abb. 3). Etwas sucht man in den Basler Zeitzeugnissen vergeblich: das Hochsprachensyndrom. In anderen Dialektregionen, zum Beispiel in Norddeutschland, tauchte im 19. Jahrhundert der Vorwurf auf, die Juden würden ihre Jiddischkeit hinter einer besonders hochgestochenen Standardsprache verstecken. Von solch einer Überkompensation ist in den Quellen zum Basler Alltag nichts zu finden. Aber nach dem Selbstverständnis der Stadtbürger hätte die Überkompensation auch nicht im Hochdeutschen, sondern in einem ausgeprägten Ortsdialekt münden müssen. Der republikanische Bürger redet Baseldeutsch, um niemanden auszuschliessen! Dafür brachten die elsässischen Einwanderer die besten Vorbedingungen mit, denn Sprachen und Mundarten verbreiten sich ohne Pass und Schultafel.

- 164 Wilhelm Martin Leberecht De Wette, «Über das Verhältnis der Kirche zum Staate. Eine Vorlesung», Wissenschaftliche Zeitschrift herausgegeben von Lehrern der Baseler Hochschule 5/2 (1827), S. 10. Zur Verfassungsdiskussion vgl. Bennewitz (2008), S. 46–47, S. 110–112.
- 165 Anonymus, «Die Chrischonakirche», Der Wanderer in der Schweiz 2 (1836).
- 166 Stefan Sonderegger, «Aspekte einer Sprachgeschichte der deutschen Schweiz», in: Sprachgeschichte (Berlin 2003), S. 2861 f.
- 167 In der Sekundärliteratur wird meist auf einen Aufsatz von Mörikofer von 1838 verwiesen, der die entstehende Diglossie zwischen Schriftdeutsch und Mündlichkeit diskutierte.
- 168 [Karl Rudolf Hagenbach], «Einige Gedanken über das Baseldeutsch oder «sollen wir in unserer Umgangssprache das sogenannte Baseldeutsche beibehalten und in wie fern?»», Baslerische Mittheilungen zur Förderung des Gemeinwohls 5 (1828), S. 111–119; 6, S. 121–129.
- 169 Ebd., S. 119.
- 170 Ebd., S. 112.
- 171 Ebd., S. 114.
- 172 Friedrich Fäsch, Erstes Lesebuch für Kinder von 5 bis 7 Jahren nach der Schreib-lesemethode (Basel 1842).
- 173 [Hagenbach], S. 127 und S. 125.
- 174 Vgl. Winfried Schulze (Hg.), Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte (Berlin 1996); Gerd Schwerhoff, Aktenkundig und gerichtsnotorisch. Einführung in die Historische Kriminalitätsforschung (Tübingen 1999).
- 175 Der Dienstbotenrichter nahm Klage und Gegenrede auf, traf einen Schiedsspruch und protokollierte gleichzeitig im Konjunktiv der indirekten Rede.
- 176 StABS, GA Y, 1, Rosina Woog / Samuel Braunschweig, 4. Aug. 1807.
- 177 StABS, GA DD 11, Jakob Braunschweig / Raphael Braunschweig von Blotzheim, f. 64 (1835/36).
- 178 StABS, DD 11, 1836.
- 179 StABS, GA DD 16, Levaillant / Diedisheim, 7. Juli 1841.
- 180 StABS, GA DD 14, Uhlmann / Hauser, 13. Juli 1839.
- 181 Vgl. Bennewitz (2008), S. 191–193, und weitere Gerichtsverhandlung: StABS, GA DD11, Bloch / Levaillant, 1836.
- 182 StABS, GA DD 12, Bloch / Bonner, 13. Sept. 1837.
- 183 StABS, GA DD 9, Bloch / Bertrand, 1834.
- 184 StABS, GA CC 17, Moses Abraham von Buschweiler, 23. Aug. 1823.
- 185 StABS, GA CC 18, Aussage Debary-Sarasin, 5. Feb. 1825.
- 186 StABS, GA CC 18, Abraham Isaac, 19. Feb. 1825.
- 187 Jacob Toury, «Die Sprache als Problem der jüdischen Einordnung im deutschen Kulturraum», in: Gegenseitige Einflüsse deutscher und jüdischer Kultur ... (Tel Aviv 1982), S. 85.
- 188 StABS, GA CC 10, Lion Guggenheim von Lumschweiler, 1811. Aussage Schlüsseliwirt Binningen, 11. März 1811.
- 189 StABS, GA CC 12, Josef Jonas von Oberhagenthal, 1816; GA CC 1, Günzburger, 13. April 1798.
- 190 StABS, GA CC 13, August Hermann, ein Jud von Prag in Böhmen, Verhörbericht 29. Juni 1816.
- 191 Vgl. Helmut Reinicke, Gaunerwirtschaft. Die erstaunlichen Abenteuer hebräischer Spitzbuben in Deutschland (Berlin 1983).
- 192 Allgemeines Intelligenzblatt der Stadt Basel, Nr. 155, Nr. 161, Nr. 174–176, Nr. 189 (1847).
- 193 Ebd., Nr. 189, 12. Aug. 1847.
- 194 Ebd., Nr. 175, 27. Juli 1847.
- 195 Linke, S. 159.
- 196 Ebd., S. 1.
- 197 Avisblatt, Juni 1842; Tagblatt der Stadt Basel, Juni 1842.
- 198 StABS, GA PP 1, Sara Pattagay, 1839, Nr. 244. Beibrief zum Inventar, Notar Dietz namens der Familie Pattagay an Gerichtsschreiber Schneider, Basel 26. Nov. 1839.

5 (ה)



Sprachen zwischen Nationen

Volkssprachen

Auch wenn es an Verständigung nicht mangelte, standen die jüdischen Europäer im 19. Jahrhundert unter dem besonderen Verdacht, sich die Alltagssprachen nur angelernt zu haben, aber deswegen keine dieser Sprachen richtig und im Kern ihres Wesens zu beherrschen. Das hing vor allem damit zusammen, dass im 19. Jahrhundert die Nationalstaaten mit einer ethnischen und kulturellen Zusammengehörigkeit untermauert wurden. Dem Vaterland verlieh dann zum Beispiel eine gemeinsame Muttersprache die Melodie. Bereits die Aufklärung hat dieses nationale Sprachideal ausformuliert. In Herders Sprachphilosophie verbanden sich biologische Anlagen mit sprachlichem Laut. In der Romantik bekam die Nationalsprache einen metaphysischen Status, so dass sich schliesslich entlang des Rheins nicht mehr zwei Armeen, sondern Französisch und Deutsch gegenüberstanden. Oder wie die israelische Historikerin Shulamit Volkov resümiert: «Eine fremde Sprache zu sprechen, erklärte Herder, hieß, ein künstliches Leben zu führen, den spontanen, instinktiven Ursprüngen einer Person entfremdet zu sein. Nur eine einzige Sprache ist nach Schleiermacher fest einem Individuum eingepflanzt. Nur einer gehört er ganz und gar, wie viele andere er auch später lernen mag. Fichte bearbeitete und betonte die politischen Folgerungen dieser Position, und am bekanntesten ist noch zweifellos Arnolds Definition des deutschen Vaterlandes als der Ort, wo allein <die deutsche Zunge klingt>.»¹⁹⁹ Wie konnte auf dieser Folie aber ein jüdischer Mensch einsortiert werden, der einerseits einer hebräischen Religion folgte, also nach Herder der ursprünglichen Einheit von Erwählung, Volk und biblischer Poesie entstammte, und andererseits «fremde» Sprachen benutzte? Weniger die Frage der sprachlichen Fähigkeiten als die Glaubwürdigkeit einer sprachlichen Identität wurde zu der grossen politischen Herausforderung für Juden in Europa. Der Begriff «Assimilation» bezeichnet dieses Dilemma bis heute, denn er unterstellt, dass eine Veränderung der Lebensart und -ziele nicht eigenen Motiven folgt, sondern eine Angleichung an gesetzte Ideale einer anderen Gemeinschaft bedeutet. Genau in diesem Sinne wurde in der Emanzipationszeit die sprachliche und wirtschaftliche Anpassung der Juden an die Mehrheitsgesellschaft zur Bedingung erhoben, und genau in diesem Sinne der «Assimilation» als Selbstaufgabe wurden rückblickend viele Veränderungen jüdischen Lebens im 19. Jahrhundert interpretiert. Die Wertung

von «eigener» und «fremder», von echter versus vorgetäuschter Sprache schwingt heute häufig noch mit, wenn wir sprachliche Veränderungen von Individuen und Gruppen beschreiben. Und eine tiefgreifende Veränderung der Sprachgewohnheiten der Juden in Europa in dieser Epoche ist unbestreitbar. Geht es aber nur um eine Übernahme der Sprachen der anderen oder vielleicht eher um einen Ausbau eigener Kommunikations- und Handlungsmöglichkeiten, über neue Kompetenzen, neue Medien und neuen Wortschatz? Gaben allein die nationalen Erwartungen und der rechtliche Anpassungsdruck den Ansporn? Wirkten nicht vielmehr soziale, kulturelle und liberale Ambitionen als Triebfedern?

Nun scheint eine auf Basel konzentrierte Untersuchung ungeeignet, diese Fragen zu bearbeiten, denn hier lockte weder die Aussicht auf rechtliche Anerkennung noch wurde eine virtuelle Nationalsprache als Messlatte für alle angepriesen. Ein pragmatisches Nebeneinander von Idiom und Schriftsprache, eine alltägliche Diglossie oder gar Zweisprachigkeit – so deuten einige Linguisten den Alltag zwischen Dialekt und Standard in der Deutschschweiz – ist bis heute die Regel.

Aber gerade aus einer Randlage zu den nationalen Paradigmen des deutschen und französischen Judentums gewinnen wir eine analytische Freiheit, können wir unsere Aufmerksamkeit neu ausrichten und scheinbar automatische Abläufe auf den Prüfstand stellen. Die Basler Juden waren politisch und kulturell in die nationalen Narrative Europas eingebunden. Verlassen wir also die begrenzte Binnenperspektive städtischer Kommunikation und schauen die jüdischen Basler in ihren kulturellen und institutionellen Beziehungen über Stadtmauer oder Kantonsgrenze hinweg an. Als Militärpflichtige und Steuerzahler – zum Beispiel für den jüdischen Kultus – wurden sie in französischen Ministerien geführt. Aus Wien konnten sie die neuesten Partituren von Salomon Sulzer für die romantische Musik im Gottesdienst bestellen. In Italien absolvierten sie ihre künstlerische Ausbildung, in Heidelberg konnte man sich auch als Jude gut an der Universität einschreiben. Selbst wenn wir uns auf den engen Lebensausschnitt von Religionsgemeinde und konfessioneller Praxis beschränken, ergibt sich hier ein breites Spektrum von Sprach- und Schriftkombinationen.

Habe ich in den bisherigen Kapiteln die rasche Entwicklung von einer Generation zur anderen oder gar die unauffällige Akklimatisierung in einer Sprachgemeinschaft in den Vordergrund gestellt, so soll nun die Mehrsprachigkeit und das Nebeneinander verschiedener Sprachen und Standards plastischer werden. Diese soziale Vielsprachigkeit muss vom Einzelnen nicht als Bürde empfunden worden sein, denn sie erlaubte die Verbindung von Gemeinschaft mit Individualisierung, von Tradition mit Neuem. Kontinuitäten durchziehen hier das Zeitalter von Revolution, Emanzipation und «Régénération» des Judentums.

Die Französisierung des Elsass und damit auch der jüdischen Selbstverwaltung, Kultur und Bildung steht im Mittelpunkt dieses Kapitels. Auch die Auslandsfranzosen in Basel reagierten darauf.

Der Bürgereid 1791 auf die Französische Verfassung

Fast ausnahmslos hatten die Basler Juden vor 1866 französische Papiere. Die Generation der Immigranten hatte in den Sundgauer Gemeinden Hégenheim, Sierentz oder Hagenthal erstmalig einen Eid auf eine Staatsverfassung abgelegt. Die Nationalversammlung hatte seit ihrer Konstituierung lange darüber diskutiert und erst im September 1791 der Bürgerfähigkeit dieser Elsässer und Lothringer zugestimmt. Doch die Abzeichnung durch den König liess nochmals auf sich warten.²⁰⁰ Dann waren die Lokalbehörden an der Reihe, den Bürgereid der Juden einzufordern, beziehungsweise die jüdischen Dorfbewohner, sich beim Bürgermeister zu registrieren. Keiner wusste recht seinen Einsatz. Die Bürgereide wurden mal kollektiv, mal individuell zwischen Dezember 1791 und April 1792 geleistet. Die Hégenheimer waren also nicht die Letzten und nicht die Ersten, als sie im Februar 1792 den Schultheissen dazu drängten, ihren Eid auf Nation, Verfassung und König anzunehmen und sie als Bürger des Königreichs Frankreich einzutragen.

Der letzte Akt der Einbürgerung der Elsässer Juden, diesmal in der Szenerie der lokalen Machtstube, war keine einfache Veranstaltung. Vielmehr wurden alle Komplikationen noch einmal durchgesprochen. Lesen wir das Protokoll der Einbürgerungszeremonie in Hégenheim, am Sonntag vor der Fastenzeit. Da Details des Eids der jüdischen Männer des Ortes strittig waren, ist die Prozedur ausführlich beschrieben und vom Schultheissen nur unter Vorbehalt anerkannt worden.

«Sind auf der Gemeindestube von Hegenheim die nachgemelten Juden von Hier, Welche vorgebracht, der massen Sie inbalt schluess der national Versammlung, und gesetz vom 27. Herbstmonat, und 13. Wintermonat 1791 protbokolirt den 29. Dez. Willens umb für Ein franc. und active bürger zu werden, den darin Vorgescriebenen bürger Eyd, so durch die französische Reichs Verfassung [...] folgender Maasen Vorgescrieben, Ich schwöre der Naziun, dem Gesetz, dem König treü zu sein, und die in denne Jahren 1789, 1790 u. 1791. vor der Konstituierenden NazionalVersammlung dekretierten Konstitution des Königs Reichs, nach allen meinen Kraeflen aufrecht zu Erhalten. Zu thune, und zu schwören, Auf welche Requisition, Wir Meyer. von jedem [?] Juden [?] abgenohmen also:

[Namensliste von 81 Personen]

über welches alles Wir diesen ProcesVerbal aufgesetzt, Jedoch mit Vorbehalt, und anmerkung, dassweilen Ein Jeder gesagter Juden, bey seinem abgelegten Eyd, den Huet, und Kapen, nit hat von dem Haupt thuen wollen. und die Häund aufheben. mit sagen daß Es wieder Ihr gesez. So solle Ihr Eyd Schwubr für nichtig angesehen sein, wenn der Willen des Gesezes wäre, daß Sie gesagten Eyd Zufolg unseren Gebrauch hätten ablegen sollen.»²⁰¹

Der Staatsvertreter fühlte sich unzureichend informiert und war unsicher, welchen Anspruch des Nationalstaats er einfordern sollte: Reichte die Eidesformel oder müssten auch die Handlungsabfolgen der christlichen

Beeidigung eingehalten werden? Hut ab oder Hut auf, Hand hoch oder runter, wo ist die Regieanweisung?

Solche zähe Verhandlungen zum Interessenabgleich von Staatsrecht und konfessioneller Autonomie bei der Einbürgerung auf Gemeindeebene waren eher ungewöhnlich. Einzig aus Bischheim bei Strasbourg, Sitz des Oberrabbinats und grösste jüdische Gemeinde in Bas-Rhin, ist die gleiche Diskussion um Kopfbedeckung und Handschwur überliefert, die sogar der Distriktverwaltung vorgetragen wurde.²⁰² Die Nationalversammlung hatte einen neuen Zivileid vorgesehen, der mit keiner religiösen Gesinnung in Konflikt stand. Den Hégenheimer Parteien, die sich untereinander auf eine Form einigten, ist deswegen keine persönliche Kampfeslust anzulasten. Schliesslich gehörten Eid und Schwur traditionell zum Objekt christlicher Machtdemonstration. 1809 ist der Eid «more judaico», der auch in Basel noch exerziert wurde, am Colmarer Gericht sogar wieder eingeführt worden. Eine speziell für Juden verlängerte Schwurformel und ein Handgelübde auf die Tora machten den Körpereid im Gericht noch im 19. Jahrhundert zu einer diskriminierenden Angelegenheit. Insofern war die Verunsicherung des Bürgermeisters in Hégenheim bei dieser neuen Prozedur nicht aus der Luft gegriffen und das Selbstbewusstsein der Juden im Dorf, einen entehrenden Schwur zu verweigern, bemerkenswert.²⁰³

Fraglos war hingegen für Christen wie Juden im Dorf, dass der Schwur in deutscher Sprache abzulegen sei. Eingebettet in ein vorwiegend deutschsprachiges Gemeindeprotokollbuch wird der in der Verfassung genannte Zivileid in deutscher Übersetzung zitiert. Die ersten Worte der jüdischen Bürger der französischen Gemeinde fielen deutsch aus, sie schworen auf den französischen König in Deutsch.

Alle anderen bekannten Berichte der Bürgeraufnahme der Elsässer und Lothringer Juden zitieren die Schwurformel in Französisch.²⁰⁴ Die neue Sprache bereitete andernorts die meisten Probleme, denn nicht alle Juden hätten das Französisch verstanden und nicht alle Neubürger hätten eine eigenhändige Unterschrift leisten können, die manchmal ausserdem verlangt wurde. In Dijon, wo sich ein bis zwei Jahre zuvor jüdische Kaufleute aus Hagenthal angesiedelt hatten, mussten die Männer auf eine deutsche Bibel schwören, um dem französischen Eid Nachdruck zu verleihen.

Sprachgrenze zwischen Sefarden und Aschkenasen

Die neue Bürger- und Verwaltungssprache, die übrigens zur Zeit der Französischen Revolution nur ein Drittel aller französischen Untertanen aktiv beherrschte, hat nicht alle Juden in Frankreich mit gleicher Wucht überrumpelt. Auf französischem Staatsgebiet, wie auch in den Niederlanden oder in Hamburg, lebten zwei weitgehend getrennte jüdische Gruppen, die sefardischen (spanischen) und die aschkenasischen

(deutschen) Juden. Die geografische Zuordnung leitet sich aus den Siedlungsgebieten und Gelehrtschulen im frühen Mittelalter ab. Nach der Vertreibung der Juden aus dem spanischen Reich 1492 entstanden sefardische Exilgemeinden im östlichen Mittelmeerraum und in Handelsstädten weltweit, bis nach Altona und Amsterdam. Die sogenannten deutschen Juden waren hingegen längst nicht mehr in den fränkischen und rheinischen Städten zu finden, sondern seit den Kreuzzügen in ländliche Gebiete und vor allem nach Osten ausgewichen. In manchen Städten formierten sich aus beiden Gruppen separate Gemeinden, da sich die Familien wirtschaftlich und kulturell stark unterschieden. Zu Beginn der französischen Judenemanzipation lebten in Paris und an der Atlantikküste sefardische Familien. Sie waren französischsprachig und pflegten eine Aussprache des Hebräischen, die sich im heutigen Ivrit durchgesetzt hat.²⁰⁵ Die grosse Mehrheit der französischen Juden lebte vor der Revolution ausschliesslich im Elsass und in Lothringen und gehörte der aschkenasischen nord-europäischen Tradition an mit einer deutschen Alltagssprache und der dunkleren weichen Aussprache des Hebräischen, die heute nicht mehr gelehrt wird. Die Vogesen bildeten die romanisch-deutsche Sprachgrenze, so dass Französischkenntnisse bei Juden in Lothringen bereits für das 17. und 18. Jahrhundert häufiger erwähnt werden, für die Judenschaft im Elsass aber selten belegt sind. Bis zur Französischen Revolution wurde das Alemannische im Elsass vom Landesherrn nicht in Frage gestellt. Die elsässischen Behörden praktizierten seit dem Westfälischen Frieden den Ausgleich zwischen Verwaltungs- und Regionalsprache.²⁰⁶ Auch Hebräisch, die Rechtssprache der jüdischen Korporation, konnte verwaltungstechnisch integriert werden. Im Ancien Régime galten jüdische Eheabsprachen auch gegenüber Dritten, wenn die Verträge direkt nach der Hochzeit einem Notar überreicht wurden. So gaben die jüdischen Gemeinden im 18. Jahrhundert Tausende von Eheverträgen in notarielle Obhut, wo sie als hebräische Urkunden ohne Kommentar abgeheftet wurden. Nur einzelne Notare haben sich die wichtigsten Daten auch in Französisch exzerpiert.²⁰⁷

Die Situation änderte sich während der jakobinischen und kaiserlichen Herrschaft nur in der Theorie schlagartig. Die Zielvorgabe lautete nun, die deutschen Dialekte vollständig und in allen Funktionen durch Französisch zu ersetzen. Doch die Umstellung des Volksschulwesens nahm Jahrzehnte in Anspruch. Während sich Französisch als höhere Bildungssprache ab 1808 behauptete, kam es in den Volksschulen zunächst pflichtmässig zum Zuge. Zwischen 1833 und 1850 ist ein Anstieg der Zweisprachigkeit – zumindest in den Volksschulen des Departements Bas-Rhin – nachzuweisen. In Literatur, Publizistik, Wissenschaft und Kultus blieb die deutsche Hochsprache weiterhin präsent. Zwischen 1800 und 1850 war die Sprachsituation also weiterhin indifferent. Mit sprachpolitischen Massnahmen unterstrich der Staat zentrale Anliegen, doch regionale Bedürfnisse und Identitäten schmälerten deren Wirksamkeit.²⁰⁸

Im nationalen Bildungsdiskurs geriet die alemannische Mundart dabei als unpatriotische Sprache in Misskredit. Schliesslich wurde das Elsässische von französischen und deutschen Philologen gleichermassen mit Verachtung gestraft. Im Staatskalender des oberelsässischen Regierungsbezirks von 1804 wird die Sprachsituation folgendermassen beurteilt:

*«Un allemand corrompu est l'idiôme des habitans de la plaine. Le français est le langage de tous ceux qui ont perfectionné leurs connaissances par l'étude ou par les voyages: depuis la révolution, l'usage en est très-répandu dans le Département. Dans les arrondissemens [sic] au Sud du Haut-Rhin, on parle un patois composé de mots celtiques, latins, tudesques et français. Les cantons qui touchent au Département des Vosges, ont un patois Lorrain de même origine que le précédent, mais qui diffère de canton à canton, et quelquefois de village à village. La grande quantité de lettres gutturales en rend la prononciation très-rude.»*²⁰⁹

Die zeitgenössischen Kritikpunkte am Dialekt sind uns aus der Abwertung des Jiddischen seltsam vertraut: verderbt, Sprache der Ungebildeten, Mischsprache und ein unangenehmer, rauher Ton. Die jüdische Sprache selbst erregte dagegen in der elsässischen Sprachdebatte des 19. Jahrhunderts wenig Aufmerksamkeit.

Der Bürgereid in Hégenheim schuf einen symbolisch hochbeladenen Moment, in dem die Gleichsetzung von Judenemanzipation und Französisierung völlig unter den Tisch fiel. Die regionalen Sprachgemeinschaften waren für die jüdische Sondersituation mitunter entscheidender als nationale Diskurse. In der behördlichen Zweisprachigkeit im Osten der Republik stachen die jüdischen Bürger nicht sonderlich heraus.

Erst als die Bildung wieder konfessionalisiert wurde und damit auch die jüdische Kultus- und Schulverwaltung in die Verantwortung rückte, wurde die Französisierung des aschkenasischen Judentums ein Sonderthema. In den 1830er Jahren kämmte man dann nicht nur weltliche Sprache, sondern gleich auch die Ritusssprache nach Pariser Muster, also den Traditionen der sefardischen Juden.

Das Elsässer Idiom und die jüdische Kultusbehörde

Das israelitische Konsistorium entstand 1808 als zentrale Kirchenverwaltung der jüdischen Bürger Frankreichs auf Wunsch Napoleons.²¹⁰ Das Konsistorium kann als Symbol der Aufhebung der jüdischen Gemeindeautonomie gesehen werden. Die jüdische Einwohnerschaft sollte modernisiert werden und sich anpassen. Dieses Projekt unter dem Titel «Régénération» führte von Anfang an die Sprachassimilation auf der Traktandenliste.²¹¹ So sah zumindest die zionistisch beeinflusste Geschichtsschreibung nach dem Holocaust den Zusammenhang zwischen Französischer Revolution,

rechtlicher Gleichstellung und kultureller Integration. Der illusionistische Weg der Assimilation an eine französische Identität sollte zwangsläufig in die Epoche des noch gewaltigeren Antisemitismus münden. In den letzten dreissig Jahren haben sich neben dieser Deutung andere Stimmen Gehör verschafft, die vielschichtige Entwicklungen nebeneinander stehen lassen, die französische wie jüdische Milieus parallel betrachten und Überschneidungen wie Gemeinsamkeiten betonen. Statt des Bildes einer einseitigen Beschleunigung in eine Sackgasse ergibt sich dann eher eine differenzierte Landkarte mit einem neuen Wegenetz, das von vielen ersehnt wurde, das einige Koordinatenpunkte erstmals miteinander verband und dadurch für alle Teilnehmer zu einer Veränderung und Ausweitung des Radius' führte.²¹² Ebenso wie in der deutschen Diskussion verbanden sich mit der Nationalsprache Vorteile von Bürgerlichkeit, Bildung, staatlicher Mitwirkung und religiöser Modernisierung.

Die ersten Ziele der jüdischen Reorganisation legte die vornehmlich mit Laien besetzte Versammlung von 1806, der sogenannte Grand Sanhédrin, aus. Zum Beispiel wurde für zukünftige Rabbiner französische Staatsangehörigkeit vorgeschrieben, Kenntnisse des Hebräischen, der klassischen Sprachen sowie des Französischen. Letzteres sollte aber erst ab 1820 geprüft werden. Die Pariser Deputierten waren sich der zweisprachigen Ausgangssituation sehr bewusst. Anfangs unterstanden auch die annektierten linksrheinischen Gebiete mit Krefeld, Trier und Koblenz noch dem Konsistorium, wo an einen sofortigen Sprachwechsel gar nicht zu denken war. Ein Oberrabbiner im Pariser Präsidium, der aus dem Rheinland stammte, beherrschte selbst das Französische angeblich nur mangelhaft und predigte weiterhin im «Jargon».²¹³ Von dem elsässischen Oberrabbiner Katzenellenbogen, der bis 1823 in Colmar amtierte, sind nur deutsche Predigten überliefert. Während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts blieb die Diskrepanz zwischen der Sprachsituation im Elsass und den Sprachnormen des Konsistoriums bestehen, was an vielen Erlassen und neuen Schulordnungen abzulesen ist. Ohne Zweifel behielten die Elsässer in den Grundschulen, in der Rabbinerausbildung und in der Predigt Deutsch als Hauptsprache bis 1850 (vgl. Abb. 8). Für den Schulunterricht wurde eigens eine deutsche Übersetzung des neuen französischen Katechismus von Samuel Cahen gedruckt.²¹⁴ Noch 1848 gab die «Consistorial-Gesellschaft der guten Bücher» in Strasbourg ein deutsches Andachtsbuch für «israelitische Frauenzimmer» heraus.²¹⁵ Selbst reformorientierte jüdische Intellektuelle artikulierten sich in Deutsch, zum Beispiel in der deutsch-französischen Zeitschrift «La Régénération – die Wiedergeburt» (1836/37).

Es ist irreführend, den «Jargon», der den ostfranzösischen Juden in zeitgenössischen Quellen vorgeworfen wird, mit unserem heutigen Verständnis von jiddischer Sprache gleichzusetzen. Aus Pariser Perspektive stand der Elsässer Dialekt, egal von welcher Konfession und in wessen Haus, im Gegensatz zur Amts- und Literatursprache. Ob es sich hierbei um eine jüdische Sondersprache oder einen anderen Ortsdialekt handelte,

war auf dieser Skala einerlei. Schlimmer noch, deutsche Bildung und literarische Orientierung wurden nicht geschätzt, und die deutschjüdische Schriftvariante zum Beispiel aus dem Basler Verlag Haas passte in keine neue Pariser Bibliothek. Die schriftsprachlichen Bildungsbemühungen in der deutschen Hochsprache wurden daher schlicht unter altmodischem Idiom subsumiert. Wenn Olry Terquem, ein jüdischer Reformler, die schleppende Umwandlung der Talmudschule von Metz (1821–1829) in ein neues Rabbinerseminar nach nationalen Vorstellungen beklagte und die jüdische Sprache des Unterrichts kritisierte, so entzündete sich diese Kritik vor allem an der Verwendung der deutschen Sprache.²¹⁶

Ein Vergleich zur allgemeinen Sprachsituation im Elsass rückt die jüdischen Bildungsbemühungen nämlich in ein anderes Licht: In einer Bestandsaufnahme der elsässischen Volksschulen im Jahr 1833 bekamen die jüdischen bessere Noten als die christlichen für die Umsetzung des Lernziels Französisch. Unter anderem lobte der staatliche Inspizient die Schule in Hégenheim für vorbildlichen Französischunterricht, «la fleur des écoles alsaciennes».²¹⁷ Mit dem Guizot-Gesetz von 1833 avancierten auch jüdische Schulen zu subsidiären Bildungsträgern des Staates. Für Gebäude und Lehrergehälter konnten Staatsgelder beantragt werden. Folglich bestimmten staatliche Ziele stärker das Curriculum der anerkannten konfessionellen Schulen, auch die Erziehung zur Mehrsprachigkeit.²¹⁸ Leider versagte die politische Munizipalität von Hégenheim noch 1844 die ministeriellen Schulgelder für die jüdische Grundschule. Stattdessen finanzierten die Familien aus eigener Tasche die Einrichtung: 196 Schüler, ein Lehrer für Französisch, ein Lehrer für Deutsch und Hebräisch und eine Lehrerin für die Frauenarbeit, «ces sacrifices portent-ils de beaux fruits» (Abb. 8).²¹⁹

Rabbiner Nordmann: Akademiker, Sozialreformer und Poet

Bis zur Anerkennung der jüdischen Religion als offiziellen Kult, die erst mit der Religionsfreiheit auf kantonaler und eidgenössischer Ebene nach 1866 erfolgte, konnten die Basler wie Westschweizer Haushalte eine rabbinische Betreuung nur unter der Hand erhalten. Kantoren und Lehrer wurden in der Schweiz offiziell unter Vertrag genommen, aber Würdenträger und Religionsbeamte konnten nur als Tagesgäste kommen. Meist hielten die Schweizer Winkelgemeinden gute Beziehungen zu Elsässer Rabbinern, die bei Festgottesdiensten, Trauungen oder kirchenrechtlichen Problemen tätig wurden.

Ein junger Akademiker aus einer Sundgauer Viehhändlerfamilie durfte 1834 in der jüdischen Gemeinde seines Heimatortes Hégenheim den Rabbinatsposten antreten. Von dem französischen Grenzort aus ver-

sorgte er anschliessend im nicht genehmigten Nebenjob Basel und kleinere Gemeinden wie Porrentruy, Delémont, Saint-Imier. Dieser Rabbiner Nordmann, Jahrgang 1809, gehörte zur ersten Generation französischer Konsistorialrabbiner, die noch gar kein französischsprachiges Seminar durchlaufen konnten. Denn die neue Rabbinerausbildung in Metz, anfangs noch auf Deutsch, öffnete erst 1829 die Tore, als Moses Nordmann schon an der Universität Heidelberg für Theologie immatrikuliert war. Mit gerade einmal 19 Jahren begann er sein erstes Semester an der kompetitiven Universität, hatte aber zuvor in Nancy und Würzburg talmudische Bildung erhalten. Während seiner Studien in Heidelberg wohnte er bei Rabbiner Fürst.²²⁰ Mit dem weltlichen Universitätsabschluss durfte er sich beim französischen Konsistorium um den Rabbinerposten bewerben. Allerdings musste er ein französisches Sprachzeugnis beibringen. Sprachprofessor Vinet der Universität Basel attestierte ihm Sicherheit in Konversation, Grammatik und Korrespondenz. Nach einem Aufenthalt von wenigen Monaten im «indigen» französischsprachigen Frankreich spreche er schon wie «un Français de naissance», ein leichter Akzent sei in seinem Alter nicht mehr zu ändern. Nordmann legte noch ein weiteres Zeugnis des Leiters des «Collège de Mülhausen» vor. Wohlgemerkt liegen in den Akten keine entsprechenden Nachweise einer Qualifikation als Geistlicher!²²¹ Obwohl die Sprachprüfung für Nordmann glimpflich ausging, zeigt sie deutlich das Diskriminierungspotential einer nationalistischen Sprachpolitik. In der Figur des «français de naissance» amalgamieren Bürgerrecht und Sprache, damit steht nur dem Muttersprachler das Bürgerrecht natürlich zu. Der Hégenheimer schrieb sich ab sofort Moïse mit Vornamen und in der deutschen Presse «M. Nordmann».

Liest man die Predigten Nordmanns – oder seines Vorgängers Hirsch-Katzenellenbogen –, so vergisst man die Pariser Klagelieder über die Jiddischkeit der Elsässer Geistlichen. Jedenfalls konnte, wer an ihren Gottesdiensten nicht selbst teilnahm, ausgewählte Festpredigten schwarz auf weiss, in Fraktur oder Hebräisch, in Deutsch für Basel oder Bern sowie Französisch für Huningue bis Avenches studieren.

Rabbiner Nordmann wirkte über fünfzig Jahre von Hégenheim aus für die jüdische Sache in der Region und prägte nicht nur mit einem kulturell-humanistischen Religionsverständnis, sondern auch mit einem dezidiert sozialen Engagement die Entwicklung in der Region. Für die Auslandsfranzosen in der Schweiz versuchte er über direkte Vorsprache im israelitischen Zentralkonsistorium und über Lobbyarbeit in Paris die Rechtssituation zu verbessern. Innerhalb der rabbinischen Hierarchie wie gegenüber politischen Gremien bezog er Stellung, wenn es nötig wurde auch mit Pressearbeit, wie wir das bereits in seiner Zeitungsreplik auf den Judenmissionar Linder gesehen haben. Die deutsch-französische Bibliografie dieses aussergewöhnlich engagierten Landrabbiners ist sicherlich noch nicht vollständig zusammengetragen. Aber man kann sich leicht einen Eindruck zumindest seiner literarischen Ader verschaffen, da er zu

Ende seines Lebens metrische Bearbeitungen talmudischer Erzählungen und eigene poetische Gelegenheitswerke veröffentlichte, die «Klänge vom Jordan» (Basel 1872). Übrigens propagierte Nordmann nicht nur die theoretische Schulbildung. Gewerbe- und Landwirtschaftsschulen waren die wichtigeren Bausteine in seinem Entwicklungsmodell der elsässischen Judenheit. Für die Finanzierung von Berufsbildung und Gesellenjahren rief er einen Förderverein ins Leben.

Portugiesischer Ritus für die ganze Nation

Der grosse Sprachenstreit in der nationalen Vereinheitlichung des französischen Judentums brach an ganz anderer Stelle auf, nämlich an der Frage des richtigen Hebräisch. Nicht nur die Umgangssprache, sondern auch die Ritusprache fiel unter die Hoheit der jüdischen Kultusbehörde und insofern unter die sefardische Meinungsführung in Paris. Schon 1818 hatte es in Paris eine erbitterte Diskussion um die richtige Aussprache der hebräischen Schrift gegeben, mit der nicht nur ein wissenschaftlicher Streit – vergleichbar der Frage zum harten oder aspirierten c im klassischen Latein – entschieden werden sollte. Die Entscheidung dehnte sich auf die Liturgie aus, entweder nach sefardischem Brauch vom Mittelmeerraum oder nach aschkenasischem aus Deutschland und Polen. Die Lesart des Hebräischen entschied über Rezitation, Intonation, Melodien, kurz den ganzen Charakter des Gottesdienstes. Das Pariser Konsistorium sprach sich gegen die deutsch-polnische Tradition des Hebräischen aus, weil sie für die Pariser Laienführung zu sehr mit dem Geschmack der elsässischen Alltagssprache und damit ländlicher Rückständigkeit verknüpft war.²²² Gemäss Jay Berkovitz trennte die ursprünglich philologische Streitfrage über die Aussprache des Hebräischen bald die Elsässer vom Rest des französischen Judentums.

In den 1840er Jahren, als auch die deutschen Rabbinerkonferenzen erstmals in nationale Lager von Modernisten und Traditionalisten aufbrachen, stellte das französische Konsistorium dann die Weichen für eine verbindliche Liturgie für alle Synagogen im Land: à la portugaise, also sefardischer Tradition.

«Pour réunir en un seul rite, en une seule synagogue, qui prendrait le nom de synagogue française, les deux rites particuliers qui existent actuellement sous les noms de synagogue allemande et de synagogue portugaise. Cette réunion pourrait avoir lieu sans obstacle, par la fusion des deux rituels, par l'introduction des mêmes mélodies religieuses, dans toutes les synagogues, et par la substitution dans la lecture de l'hébreu de la prononciation portugaise à la prononciation allemande, également répudiée par le goût, par la tradition et la science.»²²³

Dieser nationale Durchgriff innerhalb der jüdischen Kultusverwaltung verletzte die religiöse Identität der Elsässer Juden empfindlich – wurde aber nicht so radikal vollzogen. Zusammen mit den weiteren Punkten des Zukunftsprogramms des Konsistoriums von 1846, nämlich zur Stellung der Frau, zur Bedeutung der Beschneidung etc., kam es im Elsass zur Lagerbildung unter Laien und Geistlichen, einige Gemeinden drohten mit dem «Schisma».²²⁴

Nicht Bürgersprache versus jüdischer Sprache standen in dieser erhitzten Debatte am Schluss im Wettstreit, sondern unterschiedliche jüdische Landsmannschaften und eine ökonomische Elite gegenüber einer demografischen Mehrheit.

Colmarer Kultusbehörde arbeitet in Jüdisch-deutsch

Die Registratur des israelitischen Zentralkonsistoriums findet sich heute noch im 9. Bezirk in Paris, um die Ecke der Grande Synagogue von 1874, die weiterhin als grösste Synagoge Frankreichs ein sehr repräsentatives Gotteshaus abgibt. In dem Verwaltungsgebäude des Consistoire Central kann man die historische Ablage durchstöbern, zwar in der ungeheizten Pfortnerloge, aber dafür in recht ursprünglicher Ordnung. Dagegen ist die Tätigkeit der regionalen Kultusbehörden im 19. Jahrhundert mehr schlecht als recht zu rekonstruieren. Die Archive der Gemeinden und Regionalkonsistorien im Elsass sind durch die deutsche Besatzung und Judenverfolgung weitgehend zerstört. Nach dem Krieg kam es durch Rettungsaktionen und auch privaten Transfer in die USA zu einer weiteren Aufteilung der Aktenbestände, ein kleiner Krimi der Archivgeschichte.²²⁵ Heute kann man also in Cincinnati, Paris, Jerusalem und im staatlichen Archiv des Haut-Rhin Unterlagen zum jüdischen Gemeindeleben im Sundgau (und damit zu den Basler Juden) finden, aber aus den verstreuten Blättern ergeben sich mehr Lücken als Struktur. Meist ist ein Vorgang nur auf der Seite der übergeordneten Behörde – Präfektur, Innenministerium oder Pariser Konsistorium – belegt.

Der einzige Arbeitsvertrag eines Vorsängers, den ich für die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts finden konnte, ist in der elsässischen Hauptgemeinde Wintzenheim bei Colmar 1804 unterzeichnet worden.²²⁶ Der Kantor Meyer Hirsch – der Bruder des Verlegers Coschelsberg in Basel – wurde aus Hagenthal bei Basel abgeworben, um den Gottesdienst der Consistorialgemeinde zu leiten, zu allen Betzeiten die Synagoge aufzuschliessen und zu schächten. Der Vertrag liegt in den staatlichen Personalakten zum Kult, eine «beglaubigte Kopie» eines Gerichtsssekretärs in Colmar. Im strengen Sinn aber keine Kopie, sondern eine französische Übersetzung, denn die jüdische Gemeinde hatte ihrerseits ein deutsches Dokument eingereicht, das dem originalen Arbeitsvertrag in hebräischer Schrift entsprechen sollte.

An diesem Schriftstück leuchtet auf, was wegen der Zerstörung der Aktenbestände nur noch selten belegt ist: Mindestens vierzig Jahre lang ist im Colmarer Konsistorium die jüdischdeutsche Schriftsprache für den internen Verkehr beibehalten worden, neben Deutsch, Hebräisch und vor allem Französisch für den Behördenkontakt.

Das «Konsistorium Colmarer Bezirks» hatte sich auch Briefpapier mit lateinisch-deutschem Briefkopf machen lassen.²²⁷ Die deutschen Brieftexte sind – soweit erhalten – ausnahmslos in hebräischer Handschrift, manchmal mit französischen Ausdrücken, manchmal mit hebräischen Ausdrücken durchsetzt.

Zum Beispiel in einer langwierigen Affäre um ein Präsidiumsmitglied der jüdischen Selbstverwaltung sind solche jüdischdeutschen Texte erhalten: Seit der Einrichtung des Konsistoriums gehörte Monsieur Braunschweig, ein gebürtiger Wintzenheimer, zum Gremium, ein exekutives Amt. Der Laienvertreter wurde von einzelnen Gemeinden schon seit Jahren wegen ungerechter und eigennütziger Besteuerung angegriffen, doch von seinen Kollegen im Regionalkonsistorium gestützt.²²⁸ Erst aufgrund einer falsch deklarierten Spendensammlung liess das Colmarer Konsistorium die Rückendeckung für Jacques Braunschweig fallen. Jetzt musste Braunschweig persönlich beim Zentralkonsistorium in Paris die Wellen glätten und in der Schnelle selbst zur Feder greifen:

«Ich werde mich auch beeifern ihrem Begeren in Ordnung genügen zu leisten, das es aber bis dahin nicht geschabe, so wie es Leon Bloch chant [re?] getan hate, war blos die Ursach davon, weilen mir besonders viel daran gelegen ist, ihnen meine Herrn diese Affaire grüntlich von ihrem Ursprung abn bis auf diesem Tag bekannt zu machen, [...] bis meine Antwort bei ihnen abn gelangt sein wirt, welche ich ihnen ohne Aufschub über machen werde, bite sie mirs nicht in Übel auf zu nehmen das ich ihnen nicht auf französischer Sprache gegen werdigs gemeldet habe weilen ich darinnen obnerfabren bin, meine Haupt antwort auf ihrem Begehren werde ich der Ordnung gemes auf Französisch abfassen lassen, ich habe die Ehre sie hochachtungsvoll zu grüssen.» [Umschrift]²²⁹

Sogar die Ortsgemeinden hatten beim Zentralkonsistorium schon angezeigt, dass der Oberaufseher Braunschweig nicht einmal die kleinste Spur Französisch könne, wohl wissend, dass sie die Interessen des Zentralkonsistoriums ansprechen mussten, um Hilfe gegen den lokalen Filz zu erhalten.²³⁰ Braunschweig spekulierte darauf, dass das Präsidium in Paris eine jüdischdeutsche Mitteilung zur Kenntnis nehmen würde, wusste aber auch, dass dann noch nachgebessert werden musste. Das Zentralkonsistorium duldete weitgehend die innerelsässische Schriftsprache und war froh, wenn die Elsässer überhaupt in irgendeiner Weise berichteten.

Auch die amerikanische Historikerin Paula Hyman konstatiert im Rahmen ihrer gründlichen Recherche zum Unterelsass, dass «Judeo-
Alsatian» für die Verwaltung in Strasbourg bis ins späte 19. Jahrhundert

üblich war.²³¹ Sie nimmt dies vor allem als Hinweis auf einen traditionellen jüdischen Dialekt, auf mangelnde Sprachkompetenz. Briefe wie der oben zitierte von Jacques Braunschweig zeigen aber eine sichere Beherrschung deutscher Floskeln und feiner Wendungen. Allein die gewählte hebräische Schreibweise steht in jüdischer Tradition.

In den elsässischen Regionalkonsistorien wurde die deutsch-französische Sprachgrenze bewältigt, aber vielleicht auch gepflegt. Denn die eigene Schriftsprache im Binnenverkehr verstärkte natürlich die Hausmacht der jüdischen Verwaltung: Alle Petitionen, Beschwerden etc., die von den Landgemeinden eingingen, wurden für einen Bericht nach Paris erst einmal «übersetzt». Und solch eine Übersetzung benötigte, wie beim Kantorenvertrag von 1804 zu sehen, einige Bearbeitungsschritte. Wer aus dem Sundgau direkt auf Französisch nach Paris schrieb, hatte mehr Chancen auf Gehör.

Bruderschaften und private Vereine

Aus den französischen Vororten von Basel sind einige interessante Vereinsbücher aus dem 18. und 19. Jahrhundert erhalten. Erst vor kurzem sind Protokollbücher von lokalen Bruderschaften und örtlichen Friedhofsvereinen in die Sammlung des Jüdischen Museum der Schweiz eingegangen.²³² Sie bergen einen Schatz an Informationen über die Selbstorganisation und Normen dieser ländlichen Gemeinden im Umkreis von Basel. Wir können Konflikte und soziale Ausgleichsmechanismen herauslesen, insbesondere auch die Veränderung des dörflichen Solidarnetzes aufgrund der Migration in die Städte. Eine schon 1730 in Hégenheim beurkundete Beerdigungsbruderschaft, eine sogenannte Chewra Kadischa, hatte sich zwischenzeitlich auseinanderdividiert und erst 1872, als die aktiven Mitglieder ausblieben, wieder zusammengeschlossen. Rabbiner Nordmann schlug diesem Verein übrigens vor – das können wir aus den Vereinsprotokollen entnehmen –, sich einem neuen Zweck zu widmen, nachdem die ursprüngliche Aufgabe der Totenehrung schon länger vom Gemeindeverband übernommen worden war. Die Bruderschaft solle Geld für Leihbücher für arme Schüler sammeln. Vorzüglich könne man Bibeln und Gebetbücher, aber im Notfall auch andere Schulbücher anschaffen.

Neben den soziokulturellen Daten ist aus solchen Manuskripten die Veränderung der gemeinsamen Dorfsprache herauszulesen – vielmehr mühselig zu entziffern. Alle diese Vereinsbücher sind über Jahrzehnte fortgeschrieben worden. Sie zeigen einen chronologischen und einen sozialen Querschnitt. Mitglieder aller Familien sind namentlich verzeichnet, verschiedene Aktive haben Protokolleinträge vorgenommen, und von den festgehaltenen Takanot (Statuten) erwartete man, dass sie von allen Vereinsmitgliedern verstanden und beherzigt wurden.

Auffällig ist für diese materiellen Zeugnisse der jüdischen Gruppensprache, dass sich die jüdischdeutsche Schreibweise vom 18. Jahrhundert bis zum Auslaufen der Vereine nach 1870 behauptete. Sogar die Namen der Mitglieder sind bis in die 1860er Jahre in hebräischer Schrift notiert. Die Friedhofsgesellschaft von Hagenthal begann noch um 1850 ein neues Stammbuch, das bis zu den letzten Einträgen nach dem Ersten Weltkrieg in hebräischer Schrift geführt wurde. Nur die Namen der ausgewanderten Anteilseigner erscheinen in lateinischer Version.

Innerhalb dieser einheitlichen Schrift sieht man dagegen deutliche Veränderungen der Sprache. Exklusiv hebräische Ausdrücke zu Gottesdienst, Vereinsaufgaben und zum Kalender bis hin zu Bibelziten nehmen zwar ab, sind aber im 19. Jahrhundert noch üblich. Hebräische und deutsche Formulierungen stehen gleichwertig und sozusagen unbekümmert nebeneinander, Hebräisch ist manchmal durch Quadratschrift ausgezeichnet. Jiddismen in Syntax und Lexemen werden dagegen ab 1810 sehr selten. So verschwindet zum Beispiel das jiddische «is» für «ist» oder «nit» anstelle von «nicht». Als eingedeutschte hebräische Ausdrücke bleiben «vergorelt» (ausgelost) und «geknaht» (mit Geldstrafe belegt) in Gebrauch.

Statt einer Wende zum Französischen setzt in der napoleonischen Zeit eine Wende zum Hochdeutschen in hebräischer Schrift ein. Die französische Amtssprache schlägt sich nur in einzelnen Ausdrücken nieder. So wird auch der «procès verbal», die «procuration» und die «vérification» ins Jüdischdeutsche transkribiert.

Das Buch der Synagogengemeinschaft von Hégenheim – dort wurde 1816 nach dem Kriegsverlust ein Neubau nötig, den die Gemeinde privat finanzierte – ist im Unterschied zum Chewrabuch im selben Ort viel stärker jiddisch gefärbt.²³³ So verwendet die Hausordnung, auf die man sich vor der Einweihung des Neubaus einigte, klassische jiddische Ausdrücke sowie doppelte Verneinung und Ellipsen, die für Mundarten typisch sind.

«Statuten für die Synagoge Hegenheim vom 28. Elul 1821

1. soll °im Bethaus° nit geschmust werden °ganze Gebetszeit°

[...]

4. soll keiner kein Kind in die Schul bringen wo nit 4 Jabr alt ist. Und kein Metchi gabr nit auch in die Weiberschul nit.

[...]

6. soll keiner vobr den °Torapult° stehen °zum Beten° sonder Erlaubnis von die Tebutierte.»

[Umschrift und Übersetzung für °Hebräische Wörter° S. B.]²³⁴

Das Verb «schmusen» meinte keine körperlichen Intimitäten, sondern Unterhaltungen über das Geschäft, Maklerei und die Gerüchteküche über Ernte, Pariser Wechselkurse und Ganten, eben die berufliche Netzwerk-

arbeit, die heute in der amerikanischen Umgangssprache unter «shmoozing» fällt. Der «Deputierte» ist dagegen ein neues Wort für den vom Colmarer Konsistorium entsandten Oberaufseher. In diesen Hégenheimer Protokollen wird ausserdem repartitioniert, soumissioniert und exequiert, par avance, mit accord oder mit procent gerechnet. In einem Protokollbuch der jüdischen Gemeinde in Trier, die auch zum französischen Konsistorium gehörte, hat Annette Haller genauso die rasche Übernahme französischer Fachtermini in die Gemeindesprache festgestellt. Selbst die Tage seien nach dem Revolutionskalender angegeben worden, obwohl es sich um ein gruppeninternes Büchlein handelte.²³⁵

Für mich beweisen diese zügigen Übernahmen französischer Lexik die Durchlässigkeit und Dynamik der jüdischen Gruppensprache. Ein elitärer Sprachlenkungsprozess sähe anders aus, denn den Rabbinern und Lehrern derselben Ortschaft lag vor allem an der Unterscheidung der französischen und deutschen Sprachregeln. Der Verleger Coschelsberg verwandte dasselbe jüdischdeutsche Schriftsystem für die neue Bibelausgabe, die er gerade ankündigte (Abb. 20), aber keine Jiddismen. Als der Synagogen-Neubau in Hégenheim im September 1821 eingeweiht wurde, hielt der junge Hilfsrabbiner des Ortes eine geschliffene Ansprache, die sich die Basler reformierten Pastoren später bei Haas bestellten und in ihren Predigtsammlungen abhefteten.²³⁶

Die Weiterverwendung der jüdischdeutschen Schrift in der Region steht also vor allem für die soziale Kohäsion. Sie formte eine materielle, grafische Kulturidentität. Sie zeigt deswegen keine Sprachkompetenzen oder ethnischen Sprachgrenzen an. Der «Schmuser» war im 19. Jahrhundert noch für alle Basler ein allgemein gebräuchlicher Ausdruck und liess vor allem an den kommenden Viehmarkt denken.²³⁷

Schriften der Basler Synagogengemeinde

Auch die deutschsprachige Gemeinde in Basel benutzte weiterhin die hebräische Schrift für zentrale Dokumente. Die Statuten der Gemeinde, ihrer Armenkasse und Vereine sind mindestens bis 1860 in Standarddeutsch in jüdischer Handschrift beurkundet und vom Laienvorstand unterschrieben.²³⁸

Was für den lateinischen Leser wie Hebräisch aussehen mag, entpuppt sich bei einer Umschrift der einzelnen Buchstaben ins ABC als stil-sicheres Vereinsdeutsch, das eher die Ausbildung der Herren auf Handelsschulen als eine jüdische Organisationsform verrät. Einige Ausdrücke wie «Komptabilität» anstatt Buchführung zeigen den französischen Einfluss in der Terminologie, die in jüdischdeutsche Form gegossen wurde. Manchmal mit Hilfestellung, so wurde die Bezeichnung «Chef des Finanziellen» schon im Original in Französisch in Klammern daneben geschrieben.

Auszug aus den jüdischdeutschen Gemeindestatuten von 1860:

«Der chef des Finanzdepartements fertigt die vierteljährlichen Steuerrodel aus, besorgt deren Eingang und bestreitet die Ausgaben, führt die Komptabilität, legt halbjährlich Rechnung ab, zunächst den beiden Kollegen, sodann legt er solche, mit Genehmigung oder den Bemerkungen der letzteren versehen, der Gemeindeversammlung vor.

Er kann von sich aus milde Gaben an Nothleidende verabreichen, nie aber darf eine derartige Spende den Betrag von fünf Franken übersteigen, ansonsten ihm hiezu die Zustimmung eines anderen Vorstandsmitgliedes erforderlich ist.

Der chef [lateinische Transkription im Original ergänzt] des Finanziellen macht es sich zur Pflicht, treu und gewissenhaft in Ausübung seines Amtes zunächst auf Tilgung der bestehenden Passiven zu sehen, allfällige sich ergebende Baarüberschüsse und überhaupt die Activen der Gemeinde solid und nutzbringend anzulegen, in Vereinbarung mit seinen Kollegen.

Er hat überdies sämtliche Schriften und Dokumente, welche die Gemeindeangelegenheiten betreffen, in Verwahrung zu nehmen und wie seine übrigen, eigenen Papiere von Wichtigkeit zu hüten.» [Umschrift]²³⁹

Auch wenn sich die Laienführer der Gemeinde untereinander Kurznachrichten, damals drei Zeilen auf einer Visitenkarte, zukommen liessen oder Reisende mit einer Empfehlung weiterschickten, schrieben sie Jüdisch-deutsch. Daneben sind Kassenbücher und Platzregister der Gemeinde manchmal weniger leicht zu entziffern, weil sie die Notation und damit auch Namen, Abkürzungen und Ausdrücke wechseln.

Wenn Schweizer Behörden die Unterlagen der Gemeinde einsehen wollten, wurden sie erst zu diesem Zweck in deutsche Schriftform gebracht. Die Religionsgemeinde in Basel ist also meines Wissens nie zu einer Schriftumstellung aufgefordert worden, was sicherlich dem inoffiziellen Status dieses Vereins geschuldet ist.

Die erhaltenen Schriftstücke konfessionellen Lebens auf französischer wie schweizerischer Seite der Grenze bezeugen damit eine formale Kontinuität vom 18. bis ins späte 19. Jahrhundert. Die Vereinsbücher hatten den Zweck, die Tradition und Rechtsansprüche der Gruppe formal wie inhaltlich zu sichern. Es mag teilweise dem symbolischen Objektstatus dieser Bücher geschuldet sein, dass die Schriftrichtung vom Jiddischen bis ins französisierte Hochdeutsche beibehalten wurde. Seit den 1820er Jahren überwog die phonetische Orientierung am Hochdeutschen, ab 1830 spiegeln sich orthografische Eigenheiten des Schriftdeutschen in der hebräischen Schreibweise. Die Schriftkultur der Stadtgemeinde oder Intellektueller veredelte damit die traditionelle jiddische Schriftkultur mit einem neuen Sozial- und Bildungsprestige. Die Buchkultur der jüdischen Aufklärung und die Coschelsberg-Ausgaben in Basel haben insofern doch eine Entsprechung in der sozialen Praxis in der Region gefunden. Der Jiddisch-Spezialist Steven Lowenstein sieht den Gebrauch des Jüdisch-deutschen im späten 19. Jahrhundert vor allem als Zeichen orthodoxer Selbstbehauptung.²⁴⁰ Für französische Juden im Oberelsass und

in der Schweiz trennten sich an der Schrift aber nicht Traditionalisten von Reformern. Die Gemeindeältesten in Basel sind zum Beispiel eher auf der Seite der Reform zu suchen. Sie gehörten seit dem ersten Jahrgang der Pariser Zeitschrift für Reformjudentum zum Abonnentenkreis.²⁴¹ Eher konnten in dieser Schriftvariante die Bildungsunterschiede innerhalb der Gemeinde konfliktfrei ausgeglichen werden. Die Sonderform des Jüdischdeutschen bot den Elsässer Juden sogar ein konfessionelles Schlupfloch, um die deutsche Sprache neben der Landessprache Französisch beizubehalten.

Was für die Gemeinschaft kulturelle Identität bot, musste deswegen dem Einzelnen nicht unbedingt nützlich sein. Die belesenen mehrsprachigen Gemeindevorstände und Geistlichen beherrschten den jüdisch-deutschen Standard einfach als eine zusätzliche Variante. In dieser Bildungsschicht können wir sehen, dass die Sprachen wie Schriften je nach Situation gewechselt wurden. Wer jedoch aus einer kurzen Schulzeit nur die jüdisch-deutsche Schriftvariante mitnahm, konnte in Alltag und Beruf nicht leicht auf deutsche und französische Schrift umstellen.

Hebräisch in Ritus und Brauchtum

Geht man heute über den Verbandsfriedhof in Hégenheim, auf dem im 19. Jahrhundert auch die Migranten der Nordwestschweiz beigesetzt wurden, dann fallen einzelne deutsche oder französische Namenszüge und Ortsnamen auf. Doch überwiegend sind die Inschriften und Lobpreisungen in Hebräisch. Sicherlich zeigt die Schrift in Stein am allerwenigsten von der sprachlichen Identität des Verstorbenen. So wie man auch für die Torawimpel annimmt, dass Religionslehrer oder Gelehrte die Schriftzüge für die künstlerische Gestaltung vorgezeichnet haben, erhielten die Steinmetze Vorlagen zum Schriftsatz von geübter Hand. Aus Hégenheim sind einige dieser Blaupausen erhalten geblieben. Womöglich sind die religiösen Namen, die insbesondere bei Frauen im Laufe des Lebens selten aufgerufen oder niedergeschrieben wurden, erst in diesem Moment der Grabsteinsetzung dem Kanon der religiösen Namen angepasst worden. Noch vor wenigen Jahren erzählte mir eine alte Dame aus einer jurassischen Viehhändlerfamilie, dass der Rabbiner ihren jiddischen Rufnamen Scheinle für den Grabstein nicht akzeptierte und durch einem biblischen Vornamen ersetzen wolle. In der Grabsteininschrift materialisiert sich Sprache und Schrift vor allem als kulturelles Emblem.

Im Basler Vorort lauteten bis 1820 alle Aufträge an die Steinmetze auf Hebräisch. Seitdem wurden Personenstandsangaben in weltlichen Sprachen üblicher, aber der Haupttext blieb hebräisch. Nur ausnahmsweise ist deutsche Prosa zu finden. Lediglich als Kompromiss, so die wissenschaftliche Dokumentation zum jüdischen Friedhof in Hégenheim, ist

Deutsch in hebräischen Buchstaben zu finden. In Hamburg ist das im frühen 19. Jahrhundert ähnlich gehandhabt worden, in Berlin hingegen war seit 1810 Jüdischdeutsch erlaubt.²⁴²

Im religiösen Ritus hielt man in der Nordwestschweiz eher am hebräischen Sprach- und Schriftgebrauch fest, auch wenn dessen aktive Ausübung nur wenigen religiösen Funktionsträgern zukam. Dies können wir heute noch an den Judaica in Synagoge und Museum ablesen: Beschneidungsbüchern, Torawimpeln und Spenderinschriften auf Toraschmuck (Abb. 28).

Ein Citoyen verewigt sich im Gebetbuch

Wären so viele Gebetbücher wie Grabsteine erhalten, hätten wir ein dynamischeres Bild der Literalität und Sprachenvielfalt. Ich denke noch nicht einmal an die Bücher selbst, Überarbeitungen, Übersetzungen und Kommentare des synagogalen und privaten Gebets, sondern an die Vorsatzblätter und Umschläge dieser Bücher. Im 18. und frühen 19. Jahrhundert entstanden dort – wie in christlichen Gebet- und Gesangbüchern – kleine Familienchroniken: Besitzereinträge, Geburts- und Todestage von den Angehörigen. Um 1800 waren diese religiösen Erbstücke oftmals noch die einzigen Bücher eines Haushalts, aber das flächendeckend. Sie materialisierten familiäre und konfessionelle Identität und zumindest eine passive Zugehörigkeit zu einer schriftlichen Kultur. Handschriftliche Einträge an dieser Stelle erfüllten nicht nur praktische Zwecke, sondern bewiesen auch eine individuelle Lese- oder Schreibfähigkeit.

Ich konnte bisher nur zwei Gebetbücher aus lokalem Besitz identifizieren, die den Sprachwandel um 1800 in den persönlichen Signaturen zeigen, eines aus der Basler Familie Wolf (Abb. 11) und eines aus einer Hagenthaler Familie Dreyfus: Ein schöner hebräischer Druck der Bussgebete nach elsässischem Ritus von 1775/76, das Titelblatt ist mit Zierleisten ausgeschmückt und wirbt mit Amsterdamer Typen, ist heute in bedauerlichem Zustand. Der Buchrücken ist gebrochen, nur noch die Fadenbindung hält die angestossenen Seiten zusammen, und unten links sind die Seiten graubraun abgegriffen. Immerhin ein gutes Zeichen dafür, dass das Buch nicht nur im Schrank stand, bevor es im Schejmes der Israelitischen Gemeinde landete (wo Abfallpapiere mit Gottesnamen verwahrt werden) und vor kurzem erst in die Sammlung des Jüdischen Museums gelangte. Das vordere und das hintere Einschlagblatt zeigen weitere Gebrauchsspuren: Tuscheeinträge bedecken die Seiten, Besitzereinträge drängen sich ineinander, verschiedene Handschriften und im unteren Teil auch Schreibproben kreuzen sich. Eine zeitliche Abfolge der Beschriftung ist nicht mehr zu erkennen, und manche Einträge sind verknittert oder unter Flecken verschwunden. Macht man sich die Mühe der Entzifferung,

so haben sich zwei Hauptautoren auf diesen beiden Seiten verwirklicht: Feibel ben Haijm und dessen Sohn Rafael Dreyfus aus Niederhagenthal. Beide haben sich mehrmals in hebräischer und deutscher Kursive als Buchbesitzer verewigt, allein Vater Dreyfus verrät auch ein Datum: «Dießes heylige Buch [...] geherth zu dem Feilix Dreyfuß wohnhaft in Niderhagenthall geben [?] den 16ten 7bres 1786».²⁴³ In diesem vorrevolutionären Eintrag in deutscher Schrift schreibt er sich «Feilix». In den jüdischdeutschen Einträgen gehören die Bussgebete dem «Feibel ben Haim» oder dem «Sohn von Feibel Treiwus». Im hinteren Einschlagblatt hat der Sohn die Feder- und Fingerübungen seiner Identität fortgesetzt. Eine Einschreibung lautet: «Dieses Bet Buch ist zu giherg den Citoyen Raphael Dreyfus.» Die deutsche Schrift trägt die bürgerliche Selbstvergewisserung, und der Ort dieser literalen Aneignung ist das Nachblatt des hebräischen Gebetbuches. Aus der Basler Familie Wolf ist ein ähnliches Register der Selbstbezeichnungen zu sehen: In weltlicher Schrift wird der ökonomische Aufstieg zum «Tabakfabrikanten» im Besitzereintrag festgehalten (Abb. 11).

- 199 Shulamit Volkov, «Sprache als Ort der Auseinandersetzung mit Juden und Judentum in Deutschland, 1780–1933», in: *Das jüdische Projekt der Moderne* (München 2001), S. 86.
- 200 Zum Vollzug der bürgerlichen Gleichstellung durch den Zivileid s. David Feuerwerker, *L'émancipation des Juifs en France de l'Ancien Régime à la fin du Second Empire* (Paris 1976), S. 401 ff.
- 201 ADHR, E-Dépôt 48, Série D: Registres de l'administration municipale, Feb. 1792.
- 202 Feuerwerker, S. 437–441.
- 203 Vgl. Lisa M. Leff, «The Jewish Oath and the Making of Secularism in Modern France», *Leo Baeck Institute Yearbook* 58 (2013).
- 204 Feuerwerker, S. 405–445.
- 205 Um 1820 sei der Sprachwandel der sefardischen Juden abgeschlossen gewesen, so Jay R. Berkovitz, *The Shaping of Jewish identity in nineteenth century France* (Detroit 1989), S. 91.
- 206 Zur historischen Sprachsituation im Elsass ist das Standardwerk immer noch: Paul Lévy, *Histoire linguistique d'Alsace et de Lorraine* (Paris 1929). Eine Diskursanalyse zur Etablierung des Gegensatzes von Mundart und französischer Volkssprache zwischen 1790 und 1794 leisteten Michel de Certeau, Dominique Julia und Jacques Revel, *Une politique de la langue. La révolution française et les patois* (Paris 1975), vgl. auch Marie-Noële Denis und Calvin Veltman, *Le Déclin du dialecte alsacien* (Strasbourg 1989).
- 207 André Aaron Fraenckel, *Mémoire juive en Alsace: Contrats de Mariage au XVIIIème siècle* (Strasbourg 1997), S. XIII ff.
- 208 Frédéric Hartweg, «Die Entwicklung des Verhältnisses von Mundart, deutscher und französischer Standardsprache im Elsaß seit dem 16. Jahrhundert», in: *Sprachgeschichte. Ein Handbuch* (Berlin 2003).
- 209 *Annuaire du Département du Haut-Rhin pour l'an XIII* (Colmar 1804), S. 223 f.
- 210 Vgl. Phyllis Cohen Albert, *The Modernization of French Jewry. Consistory and community in the nineteenth century* (Hanover 1977); Paula Hyman, *Emancipation of the Jews of Alsace* (New Haven 1991).
- 211 Pierre Birnbaum, *Jewish Destinies. Citizenship, state, and community in modern France* (New York 2000), S. 11 ff. zum Essai von Abbé Gregoire «sur la régénération physique, morale et politique des Juifs» (1787) und der Bedeutung der Sprachassimilation.
- 212 Vgl. hierzu den aktuellen Sammelband von Jonathan Zvi Kaplan und Nadia Malinovich (Hg.), *The Jews of modern France. Images and identities* (Leiden 2016); sowie Heidi Knörzer (Hg.), *Expériences croisées. Les Juifs en France et en Allemagne aux XIXe et XXe siècles* (Paris 2010).
- 213 Gemeint ist Emanuel Deutz, vgl. Berkovitz, S. 91 und S. 194.
- 214 Samuel Cahen, *Précis élémentaire d'instruction religieuse et morale pour les jeunes français israélites* (Paris 1820).
- 215 Meir (Max) ha-levi Letteris, *Tahnune bat Yehudah. Andachtsbuch für israelitische Frauenzimmer zur öffentlichen und häuslichen Andacht*, hg. von der Konsistorial-Gesellschaft der guten Bücher des nieder-rheinischen Departementes (Strasbourg 1848), jüdischdeutscher Druck wie die Erstauflage Prag 1845.
- 216 Vgl. Albert, S. 242 ff.
- 217 [Samuel Cahen], «Souvenirs d'un voyage en Alsace», *Archives Israélites de France* 5 (1844), S. 610; vgl. Hyman, S. 103.
- 218 Jeffrey Haus, «Liberté, égalité, utilité. Jewish education and state in nineteenth-century France», *Modern Judaism* 22 (2002), S. 1–27.
- 219 [Samuel Cahen], *Souvenirs* (1844), S. 610.
- 220 Chaumont, S. 586–588; Michael Brocke, *Biographisches Handbuch der Rabbiner* Bd. 2 (München 2009) und Bennewitz (2008), insbes. S. 124–137 und S. 236–242.
- 221 LBI N. Y., AR 2863 / AR 2800, fol. 2486–9.
- 222 Berkovitz, S. 147. Berkovitz betont, dass das Konsistorium dem Erwartungsdruck des Innenministeriums folgte.
- 223 Fragenkatalog zur Wahl des französischen Oberrabbiners 1846, Rundschreiben des Consistoire Central, zitiert nach Albert, S. 385 f.

- 224 Aus Hégenheim liegen dazu zwei gegensätzliche Eingaben mit Unterschriften vieler Gemeindemitglieder vor: CIP, series ICC 11, 7. Juni 1846, und LBI N.Y., AR 2863, fol. 198, 203.
- 225 Lisa M. Leff, «Zosa Szajkowski, historien et voleur d'archives juives françaises», *Archives Juives* 49/1 (2016).
- 226 ADHR, V 574, Vertrag zwischen Meyer Hirsch (vertreten durch seinen Vater Samuel (?) Hirsch) und der Gemeinde Winzenheim, in Abschrift, August 1804.
- 227 ACIP, 1 E II. 3, 1827.
- 228 ACIP, 1 E II. Consistoire de Colmar: affaires contentieuses, 1827–1845, und YUA, FCC, Box 5/3.
- 229 ACIP, 1 E II. 4, Jaques Braunschweig an Präsident des Zentralkonsistoriums, 17. März 1833.
- 230 ACIP, 1 E II 2, Gemeinde Thann an Zentralkonsistorium, Feb. 1827.
- 231 Hyman, S. 66.
- 232 JMS 1591, Registerbuch und Beerdigungsvorschriften der Chevra Kadischa von Hegenheim, 1730–1874, Leihgabe von Jacques und Jacqueline Bloch-Nelken, Basel. JMS 1592, Register des Friedhofes von Niederhagenthal, «Cahier du cimetière d'ici, de la communauté sainte de Niederhagenthal», 1848–1920, Leihgabe von Jacques und Jacqueline Bloch-Nelken, Basel. Ich konnte die Bücher des Friedhofvereins Hégenheim (1700 ff.) nicht sehen, die Achilles Nordmann vorlagen, teilweise transkribiert in: Achilles Nordmann, *Der Israelitische Friedhof in Hegenheim in geschichtlicher Darstellung* (Basel 1910).
- 233 «Memerbuch Hegenheim» (Eigentümer- und Kassenbuch der Synagogengemeinde 1816–1867). Original im Consistoire Israélite Haut-Rhin, Kopie und Transkription von Peter Wyler im Jüdischen Museum der Schweiz, JMS 732.
- 234 Ebd., fol. 64 recto.
- 235 Annette Haller, *Das Protokollbuch der jüdischen Gemeinde Trier (1784–1836)* (Frankfurt 1992).
- 236 Allein drei Exemplare sind auf der Universitätsbibliothek Basel einzusehen: Phinès Samuel Hirsch, Vortrag gehalten zu Hägenheim am Sabbath-Abend, den 21. September 1821, bey Gelegenheit der Einweihung des jüdischen Tempels daselbst, Basel 1821 (Druck Wilhelm Haas Sohn).
- 237 Susanne Bennewitz, «All Talk or business as usual? Brokerage and schmoozing in a Swiss Urban society in the early 19th century», in: *The Economy in Jewish History* (New York 2010); Bennewitz (2008), S. 330–358.
- 238 StABS, IGB-REG, D 2.1, Kommissionsbericht mit Steuerveranschlagung vom 16. Nov. 1845; StABS, IGB-REG, H 1, Anschreiben an Gemeinde und Verpflichtungserklärung zur Armensteuer, 25. Nov. 1854; StABS, IGB-REG, Q 1.
- 239 StABS, IGB-REG, A 1.2, Statuten der israelitischen Gemeinde vom 9. Sept. 1860. Vollständige Abschrift in: Theodor Nordemann, *Zur Geschichte der Juden in Basel* (Basel [1955]), S. 137–140.
- 240 Lowenstein (1979).
- 241 Archives Israélites de France, gegründet von Samuel Cahen, Paris 1840.
- 242 Gil Hüttenmeister und Léa Rogg, *Der jüdische Friedhof in Hegenheim* (Heidelberg 2004), S. 41; Steven M. Lowenstein, *The Berlin Jewish community. Enlightenment, family, and crisis, 1770–1830* (New York 1994), S. 64.
- 243 JMS, Nr. 1470, Gebetbuch °Bussgebete für das ganze Jahr nach dem Ritus Elsass°, 1775/76, mit Besitzereinträgen Dreyfus in Niederhagenthal.

6 (1)



Epilog

Seitenverkehrt

Ich habe zu mehreren Themen Beispiele aus dem verstreuten Nachlass der Familie Wolf herangezogen, um die Veränderung der Schriftpraxis an einer Familienbiografie anschaulich zu machen (Abb. 10–16). Diese Hagenthaler zogen bereits 1805 in die Stadt, und einige Söhne konnten mit ihren Familien die restriktive Restaurationszeit in Basel überdauern, so dass bis heute Nachkommen in und um Basel leben. Die grosse Familie gehörte anfangs zum aktiven Kern der Religionsgemeinde, erst Ende des 19. Jahrhunderts sind einige konvertiert. Die ersten beiden Generationen arbeiteten in Basel als Makler, als «Courtiers» vor allem im Immobiliengeschäft.²⁴⁴ Obwohl die Wolfs nicht den Lebensstandard der Grosshändler und Warenkäufer teilten, nahmen sie doch am bildungsbürgerlichen Leben teil und förderten die musischen Anlagen der Kinder. Die dritte Generation wählte dann die freien künstlerischen Berufe. Georg Wolf (1820–1900) entschied sich zum Beispiel nach einer Lehre beim Musikalienverlag Hegar für die Drucktechnik und machte sich mit der neuen Methode des lithografischen Bildruckverfahrens selbständig. Er war in der jüdischen Gemeinde, als Fasnächtler und in vielen Vereinen engagiert und wurde in den Grossen Rat des Kantons gewählt.

Als letzte Etappe in der Sprachbiografie dieser Familie möchte ich aus einem Brief zitieren, in dem der vierzigjährige Georg Wolf 1859 einem alten Jugendfreund aus dem Alltag in Basel berichtete:

«Mein lieber Israel!

Durch dein liebes Schreiben wurde ich freudig überrascht. Wenn ich mich nun aber nicht beeilt habe dir zu antworten, so geschah es blos deshalb weil ich besondere Zeit dazu nehmen muß. Ich schreibe zwar sehr oft, aber meistens verkehrt, so daß mir mit der gewöhnlichen Feder die Geläufigkeit fehlt. [...]

Es ist so selten daß man sich schreibt, so sei es wenigstens wenn einem erst das wahre Glück zu Theil wird. Neues von hier weiß ich in der That nichts das Dich interessieren könnte, als daß ich & meine Frau ebenfalls hoffen –

Unsere alten Freunde sehe ich sehr selten: auch ist das Häuflein kleinwunzig (wie man hier sagt) geworden. Es sind vielleicht drei bis vier Jahre daß ich mit Leopold Borach spazieren gieng. Ich sehe ihn meistens am <Schabes> in der Schule; dann & wann auch bei Ulmann's [jüdische Familie und Gasthaus an der Lyss]; doch bin ich dort ein rarer Gast.»²⁴⁵

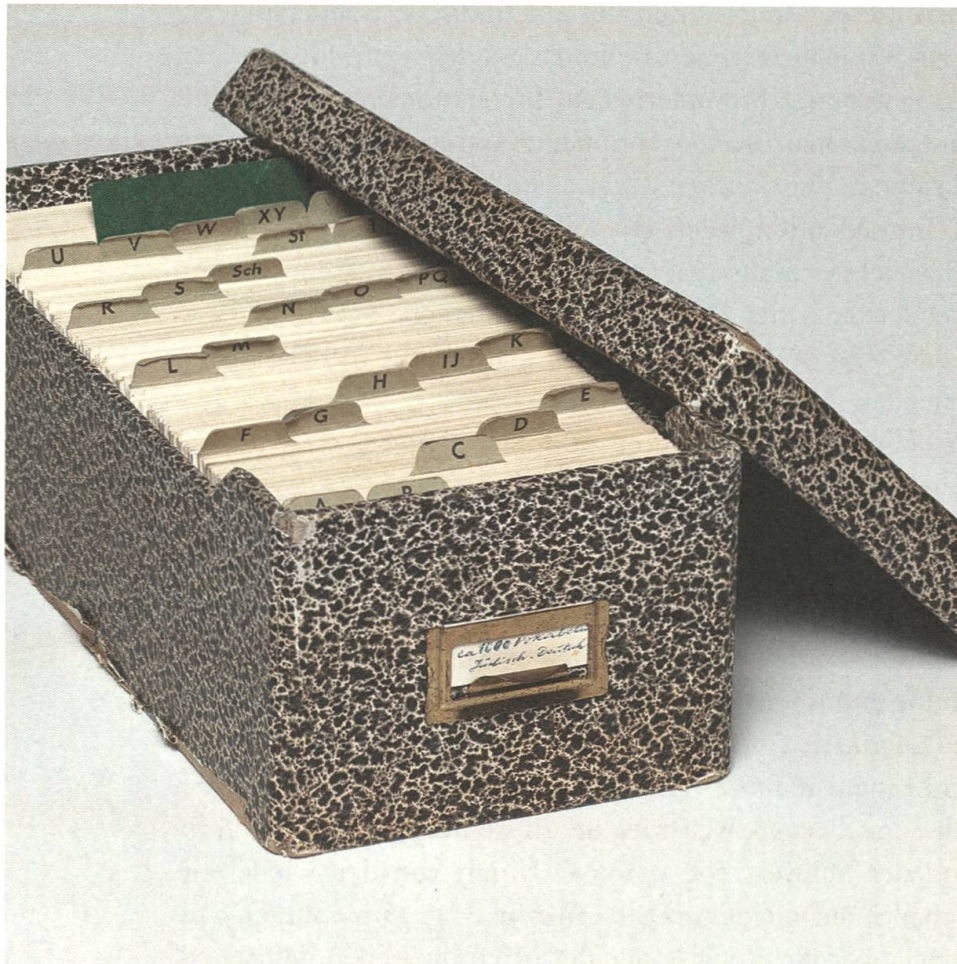
Für diese Zeilen von links nach rechts, der gewöhnlichen deutschen Schreibrichtung, fehle ihm die Geläufigkeit, behauptete Wolf. Er hatte seine Schulzeit und Ausbildung in Basel verbracht. Es mangelte also nicht an einer lateinischen Alphabetisierung. Doch professionell arbeitete er nun mit Druckvorlagen, entweder im Bleisatz oder direkt mit der Lithofeder auf dem Kalkstein. Er näherte sich der «normalen» Schreibrichtung von einer Metaebene der Schriftbeherrschung, von der spiegelverkehrten Schrift. Die Probleme mit der gewöhnlichen Feder rührten in der dritten Generation Wolf nicht mehr von der hebräischen Schrift, sondern vom Druckerberuf. Es war sein Broterwerb, «verkehrt» zu schreiben.

Auch sprachlich zeigte der Basler in diesem kurzen Text einen spielerischen Umgang mit den verschiedenen Situationen seines Alltags: Er benutzte lokale und jüdische Ausdrücke, um das schwindende jüdische Milieu der Stadt zu fassen. Und er distanzierte sich im gleichen Moment mit Anführungszeichen vom «kleinwunzig» des Baseldütsch sowie vom «Schabes» des jüdischen Dialekts. Die jüdische Bezeichnung «Schul» für Synagoge glich er dem standarddeutschen Lexem «Schule» an. Souverän zitierte er die Sprachcodes, die seine Zugehörigkeit zur Synagoge am Heuberg wie zum Basler Gesangsverein ausdrücken.

Sein Sohn Bernhard führte das Lithografie-Geschäft weiter und nahm die Fotografie hinzu. Mit dem Fotostudio Wolf an der Freien Strasse, aber vor allem mit einer systematischen fotografischen Dokumentation der Strassenzüge, baulichen Veränderungen und besonderen Ereignisse hat dieser Bernhard Wolf der vierten Generation ganz wesentlich zum visuellen Gedächtnis der Stadt vor 1950 beigetragen.²⁴⁶

Konserviertes Jiddisch des Surbtal und Elsass

Ein vergleichbares Klanggedächtnis des 19. Jahrhunderts besitzen wir nicht. Aber immerhin existieren aus dem 20. Jahrhundert einige Tonaufnahmen der gesprochenen Dialekte.²⁴⁷ Derzeit stellt die Schweizerische Nationalbibliothek in einer online-Präsentation historischer Tondokumente auch eine Mundartaufnahme aus dem Aargau vor, den Dialog zweier jüdischer Pferdehändler von 1961.²⁴⁸ Solche fragmentarischen Ton- und Filmbeweise jiddischer Dialektproben im alemannischen Raum können wir inzwischen leicht abrufen, und sie werden daher häufig zur Verlebendigung jüdischer Geschichte eingesetzt. Im Rahmen der Wiederentdeckung des jüdischen Kulturerbes Aargau ist der jiddische Dialekt längst zu einem unverkennbaren Merkmal der Surbtaler Dörfer aufgewertet worden und erhält dabei eine so zentrale Rolle wie der Morgestraich für die Stadtwerbung Basels. Auch für das Elsass gibt es verschiedene Ansätze der Wiederbelebung des Westjiddischen. Astrid Starck hat sich insbesondere für eine Verbindung von Forschung und Praxis, also eine kulturelle Praxis des Jiddischen, eingesetzt.²⁴⁹



[26] Jüdischer Dialekt im Elsass

Brauchtum und hebräische Ausdrücke zeigten sich noch im 20. Jahrhundert in einem speziellen Dialekt der jüdischen Elsässer. Eine erste philologische Beschreibung des Dialekts fand schon 1896 statt, doch erst die systematische Forschung der internationalen Jiddistik machte diese Sonderformen im alemannischen Raum weiter bekannt. Für den Dialektatlas des aschkenasischen Judentums sind 1964 auch elsässische Dialektsprecher interviewt worden.

Der 1882 in Dürmenach geborene Arthur Zivy ist eine Ausnahmefigur in der Erforschung des Westjiddischen. Er kannte aus seiner Jugend Alltag und Redeweisen der Landjuden und Viehhändler. Während seiner Exiljahre in New York ist ihm im Kreis der ostjiddischen Ethnologen der jüdische Sprachschatz seiner Heimat bewusst geworden. Zurück in Basel sammelte er die Redensarten der Region und publizierte dazu 1966 das Wörterbuch «Elsässer Jiddisch». Sein Arbeitswerkzeug, der Karteikasten, ist noch mit «Jüdisch-Deutsch» angeschrieben. So nannte man früher die jüdischen Mundarten in der Region im Gegensatz zur jiddischen Sprache in Osteuropa.

Zettelkasten von Arthur Zivy, Basel.

Jüdisches Museum der Schweiz, JMS 1714 (Foto: Dieter Hofer, Basel).

Wie verträgt sich dieses Alltagswissen um eine jüdische Sondersprache mit dem hier zusammengetragenen Befund, dass der westjiddische Dialekt schon Anfang des 19. Jahrhunderts kein Integrationshindernis mehr bildete? Sehr gut, wenn man die konzeptionellen Unterschiede der Sprachbegriffe berücksichtigt, die zwischen der Dialektologie und einer Sozialgeschichte der Kommunikation liegen. Die Rekonstruktion von Sprachfamilien wie zum Beispiel der jiddischen Sprache fragt nach der Genese eines Sprachsystems oder einzelner Merkmale, die historische Soziolinguistik dagegen nach den Trägern und Funktionen einer Sprache in Relation zu anderen Sprachcodes.

Die jüdischen Mundarten im alemannischen Raum sind lange Zeit als lokale Varietäten jüdischer Sprecher wahrgenommen worden.²⁵⁰ Erst nach dem Zweiten Weltkrieg erhielten sie internationale Aufmerksamkeit und wurden als Zweig der «jiddischen» Sprachfamilie in einen ganz neuen Zusammenhang gestellt. Die Erforschung des Jiddischen im 20. Jahrhundert, die ich hier nur skizzieren möchte, spielt also eine wesentliche Rolle für die Entstehung und Interpretation unserer Tondokumente und für die Vorstellung und Landkarte einer Sondersprache der jüdischen Bevölkerung.

Vor allem Linguisten und Historiker osteuropäischer Herkunft beschrieben nach dem Zweiten Weltkrieg die Reste des Westjiddischen in Frankreich und der Schweiz. Sie waren fasziniert von der Wiederentdeckung jüdischer Sprachelemente Osteuropas in einer ganz anderen Umgebung.²⁵¹ Vergleichbar der Renaissance der osteuropäischen jiddischen Kultur am Anfang des 20. Jahrhunderts wurden nun die Dialekte im Elsass und der Schweiz als Spuren einer ahistorisch anmutenden Landjudenschaft konserviert. Die Tonaufnahmen aus den 1960er Jahren, die sich zwangsläufig auf wenige Auskunftspersonen – häufig in der Emigration in Israel oder den USA – stützten, veränderten die Landkarte der jiddischen Varietätenforschung entscheidend. Sie fügten auf der Karte Inseln des Jiddischen hinzu, wenn lexikalische und phonetische Sonderformen dieser Sprachfamilie nachweisbar waren.²⁵² Es ist aber fraglich, welcher Funktion und Gruppe der jeweilige Sprachcode eigentlich zuzuordnen war. Wir könnten ihn auch als jüdisch-christlichen Ortsdialekt bestimmen, wie schon Florence Guggenheim andeutete, oder als Fachsprache der Viehhändler, wie sie sogar noch 1997 bei zwei Auswanderern im Orange County im Staat New York anzutreffen war.²⁵³

Im Koordinatensystem der raumbezogenen Varietätenforschung wird der Befund ebenfalls undeutlich, also wenn dieses Westjiddische sprachsystematisch von der regionalen Mundart abgegrenzt werden soll. Bei einem Vergleich der elsässischen Aufnahmen mit den Umgebungs-dialekten fiel der Kontrast schwächer aus, als lange angenommen: Die Vokalfärbung ist fränkisch und Spezialausdrücke in den Wortfeldern zu Körper, Familie und Ritus sind nachgewiesen, aber die Konsonantenwerte stimmen mit dem Elsässischen überein.²⁵⁴ Selbst einige Hebraismen waren durch den engen Sprachkontakt zwischen Juden und Christen Teil der



[27] Arthur Zivy (1882–1968)

Von Geburt Elsässer kam Arthur Zivy als Jugendlicher nach Basel. Hier erlebte er den ersten Zionistenkongress 1897 und hätte unter den osteuropäischen Delegierten auch die Kulturzionisten kennenlernen können, die eine ethisch-religiöse Renaissance des Judentums als Vorbedingung einer politischen Lösung sahen. Die sprachliche Erneuerung, sei es als hebräische, sei es als jiddische Nation, war ein wichtiger Baustein dieser kulturpolitischen Position. Der junge Zivy trug die Schnitzelbänke auf den Zionistenbällen aber noch in Elsässisch vor, wie er in seinen Lebenserinnerungen betonte.

Zivy wurde Geschäftsmann in Basel. Im Zweiten Weltkrieg zog er mit seiner Familie vorübergehend in die USA. So kam er in den 1940er Jahren in New York in Kontakt mit den Sprachforschern des YIVO-Instituts und wurde später als Muttersprachler des Westjiddischen interviewt. Aus dieser Rolle als authentischer Sprecher entwickelte er ein lebenslanges Hobby und eine Freundschaft mit Jiddisten in aller Welt.

Arthur Zivy, Fotografie. Privatbesitz, Basel.

regionalen Dialektidentität geworden. Wir finden sie teilweise überkonfessionell im Ortsdialekt in Verwendung. Die wissenschaftliche Forschung nimmt daher inzwischen die Dialektfunde zum 20. Jahrhundert eher vom Podest der jüdischen Sondersprache. Jedenfalls wurde die Mundart von jüdischen Sprechern zu Ende des 19. Jahrhunderts als deutscher Dialekt betrachtet, nicht als Kontrastsprache zur Umgebung wie im Ostjiddischen,²⁵⁵ daher auch die lange üblichen Bezeichnungen als judéo-alsacien und Judendeutsch (Abb. 26).

Blickwinkel der internationalen Jiddistik

Ein kurzer Blick auf die jiddische Sprachwissenschaft soll uns helfen, die Begriffsvielfalt zu erklären. Unter «Jiddisch» verstand man bis 1930 ausschliesslich die Alltagssprache der Juden im slawischen Sprachgebiet beziehungsweise der Emigrantengruppen aus Osteuropa.²⁵⁶ Auch heute wird bei dem Oberbegriff Jiddisch meist an die moderne ostjiddische Variante der orthodoxen Viertel von Montréal bis Jerusalem gedacht.

Das Jiddische entstand in Westeuropa um 1000 aus dem Mittelhochdeutschen als weltliche Gruppensprache der rheinischen Juden. Eine eigenständige Sprachform kann für diesen Ursprung des Jiddischen nachgewiesen werden, vor allem in den lexikalischen Anteilen aus dem Hebräischen, Aramäischen und Romanischen.²⁵⁷ Mit der Wanderungsbewegung des aschkenasischen Judentums vom Rheinland nach Osten entwickelte sich diese Sprache zur exklusiv jüdischen Gruppensprache.

In Holland, Deutschland, Frankreich und der Schweiz ist diese jüdische Sprache räumlich und sozial eine Nahsprache zum Deutschen geblieben. Für das 17. Jahrhundert kann sie noch sprachsystematisch von den Umgebungssprachen abgegrenzt werden, ab dem 18. Jahrhundert wird die systematische Unterscheidung schwierig. Das Ostjiddische hat seit der Mitte des 19. Jahrhunderts eine einflussreiche politische und literarische Bewegung getragen, während das Westjiddische seine kommunikative Funktion schon weitgehend verloren hatte. Abgeleitet von historischen Bezeichnungen etablierte sich in der Philologie zunächst «Judendeutsch» und «Ashkenazic German» für die Sprachentwicklung in Westeuropa.

Erst die Beachtung seitens der ethnologischen und kulturellen Forschung zu Osteuropa, die im «yidisher visnshaftlekher institut» in Wilna ein Zentrum erhielt, änderte die begriffliche Zuordnung. Die anthropologischen Linguisten, die nach der Flucht aus Europa am «YIVO Institute for Jewish Research» (New York, 1940) organisiert waren, wollten betonen, dass alle jüdischen Idiome einen gemeinsamen Ursprung haben. Ab 1985 setzte sich daher die Eingemeindung der westeuropäischen Idiome als «westjiddischer» Zweig des Jiddischen begrifflich durch,²⁵⁸ als posthume Bezeichnung für eine historische Sprache.

Der identitätspolitische Aktivismus der Gründungszeit der Jiddistik zeigt sich in der kämpferischen Metaphorik der Fachliteratur. Szajkowski über- titelte die vormoderne Entwicklung in Frankreich als «Kampf gegen das Jiddische», Zuckerman bezeichnete 1969 die Sprachinseln als «outpost of Western Yiddish», und so ziehen sich die Frontlinien bis in neueste Über- blickswerke zur jüdischen Sprachgeschichte.²⁵⁹ Auch die Verwendung der hebräischen Schrift für Hochdeutsch unterlag in dieser Wissenschaftsepo- che dem strengen Urteil der ethnischen Linguisten. Es sei «a unique case of written schizoglossia accompanying language death», meinte Paul Wexler über die jüdischdeutsche Publizistik in einem Aufsatz 1981 im *International Journal of the Sociology of Language*.²⁶⁰ Zufällig gehörte ein Herausgeber dieser Zeitschrift, der Soziolinguist Joshua Fishman (1926–2015), ebenfalls zu dem Kreis der Jiddisch-Aktivisten um Max und Uriel Weinreich in den USA. Sein Ansatz der ethnischen Sprachgemeinschaften und der politi- schen Arbeit, den er für Minoritäten weltweit fruchtbar machte, formte nochmals die jüdische Sprachgeschichte entscheidend. «Never say die!» hiess seine Monografie zur «tausendjährigen Geschichte des Jiddischen» (1981), die die Verbindung von Wissenschaft und Aktivismus für das Über- leben der jiddischen Sprache nicht verstecken wollte.²⁶¹

Die retrospektive Wiedervereinigung der Sprachgemeinschaften unter dem Oberbegriff Jiddisch war konzeptionell sehr einflussreich, ist jedoch aus poststrukturalistischer wie varietätenlinguistischer Sicht problematisch.²⁶²

Transkriptionsregeln

Sobald wir historische Textproben in hebräischer Schreibweise zitieren, müssen wir entscheiden, welche Regeln wir für die Umschrift ins ABC anwenden. Eine Transkription nach den YIVO-Vereinbarungen zum mo- dernen Jiddisch ist in unserem Fall nicht sinnvoll, denn sie sind nach einem englischen Lesepublikum ausgerichtet. Ausserdem bilden sie phonetisch das Ostjiddische ab. Nach diesem Verfahren müsste ich zum Beispiel das Adjektiv «jüdisch» in einem deutschen Text hebräischer Schreibweise mit «yiddish» transkribieren, obwohl die Schreibschulen um 1800 den Vokalvertreter jod sowohl für ein breites ü wie für ein spitzes i vorsahen. Wer im 19. Jahrhundert nicht wie Verleger Coschelsberg mit zusätzlichen diakritischen Zeichen arbeitete, konnte sich also gegen die verfremdende Transkription im 21. Jahrhundert nicht absichern. Ich halte mich des- wegen an die historischen Tabellen zur Buchstabenentsprechung und lege die Quellentexte eher in Richtung der damaligen deutschen Or- thografie aus. Ich ergänze bei der Umschrift sogar die Unterscheidung zwischen Gross- und Kleinschreibung, die im hebräischen Zeichensatz nicht existiert. Gewiss, auch dies hat einen tendenziösen, diesmal homo-

genisierenden Effekt. Eine von mir transkribierte Quelle kann also in einer anderen Ausgabe ganz anders (und für Deutschsprachige schwer leserlich) ausschauen.

Wir sind auf einige Beispiele gestossen, weshalb in einer Regionalstudie die Transkription auf das historische Sprachbewusstsein der Sprechergruppe und die Sonderformen französischer Aussprache abgestimmt sein sollte. Die Basler hatten jedoch ihrerseits vorgesorgt und eine ganz neue Zeichenkombination für den Umlaut ü erfunden. Die Gemeindeverfassung von 1857 zeigt ein waw (w/u) mit Oberlinienpunkt, also den perfekten Nachbau des u mit Pünktchen (vgl. Abb. 8).²⁶³ Spätestens hieran wäre ich mit einer Umschrift nach YIVO-Regeln gescheitert.

Ursprünglich hebräische Vokabeln oder Bezeichnungen erhalten in der Transkription eine °Kennzeichnung°, so dass der hebräische Sprachanteil der Quellen beziehungsweise Übersetzungen aus dem Hebräischen deutlich bleiben.

Ein Basler Dialektsprecher im YIVO-Studio

Auf ganz besondere Weise hat ein Basler Geschäftsmann, Arthur Zivy-Weis, zur Dokumentation des jüdischen Dialekts im Dreiländereck beigetragen (Abb. 26–27). Als Kind einer Dürmenacher Familie verbrachte Zivy seine Kindheit im Elsass und kam als Jugendlicher nach Basel. Hier studierte er, und in der Schweiz absolvierte er den Militärdienst. Unter dem Eindruck der Zionistenkongresse in Basel schloss er sich zionistischen Vereinen in der Stadt an und organisierte zu den grossen Festen auch ein Unterhaltungsprogramm mit traditionellen Liedern, Schnitzelbänken und Schwänken in regionaler Mundart. Sicherlich nicht nur beruflich ein engagierter und geselliger Mensch, hätte Zivy dennoch keine Spuren als Mundart-Liebhaber hinterlassen, hätte er nicht in den 1940er Jahren in New York die Ethnologen des YIVO-Instituts kennengelernt. Als er 1940 bis 1945 mit seiner Familie in den USA im Exil lebte, traf Zivy dort mit den Jiddisten osteuropäischer Herkunft zusammen.²⁶⁴ Als Muttersprachler oder zumindest Zeuge einer vergangenen Sprache stellte er sich für Tonaufnahmen zur Verfügung, womit erste Bausteine für die Kartierung des Westjiddischen gelegt wurden. Es entstanden lebenslange Freundschaften mit den Jiddisten seiner Generation, vor allem Max Weinreich. Von dieser Begegnung mit den Puristen einer jüdischen Sprachphilosophie ist sicherlich das Bewusstsein Zivys für die sprachlichen Besonderheiten der Juden in seiner Heimat geschärft worden. Als er nach dem Zweiten Weltkrieg nach Basel zurückkehrte, blieb er dem Thema verbunden. Er sammelte Redensarten und Spezialausdrücke aus der jüdischen Lebenswelt der Region. So hat er ganz wesentlich zu einer historischen Bestandsaufnahme eines Idioms beigetragen, das sich aus der Erinnerung und dem Traditi-



[28] Zwei Namen, zwei Schriften

Seit den Namensgesetzen der napoleonischen Reformen war es üblich, den hebräischen Namen mit Vatersnamen im religiösen Ritus zu benutzen, für amtliche Zwecke jedoch einen bürgerlichen Namen anzugeben. Manchmal klangen die beiden Namen eher ähnlich, wie bei Armand Wyler, dessen traditioneller Name Abraham ben Schlomo lautete. Manchmal lagen sie weit auseinander, wie bei Roger Goetschel, der im jüdischen Gottesdienst mit Jehuda ben Meir Halevy aufgerufen wurde.

Die hebräischen Namen der Kinder wurden nach aschkenasischem Brauch mit einem Segensspruch auf Torawimpel gestickt oder gemalt. Mit den Stoffbändern werden die Torarollen in der Synagoge umwickelt.

Erst seit 1870, als auch französische Fahnen und Soldaten in der Dekoration der Torawimpel auftauchten, ergänzten manche Familien die Inschrift mit dem bürgerlichen Namen des Kindes in lateinischer Schrift.

Torawimpel, Basel 1905–1910.

Jüdisches Museum der Schweiz, Leihgabe Israelitische Gemeinde Basel, JMS 944 und 1166.

ongut speiste. Seine Karteizettel legte er unter der Sprachbezeichnung «Jüdisch-Deutsch» ab, also der traditionellen Bezeichnung der jüdischen Mundarten im deutschsprachigen Raum. Das Wörterbuch, das er kurz vor seinem Tod veröffentlichte, erhielt hingegen den Titel «Elsässer Jiddisch», womit es dem Konzept der kontextunabhängigen Jiddistik folgte. Heute sieht man dem Buch von Arthur Zivy von 1966 aus Basel nicht mehr an, dass es ohne den Einfluss der Kulturzionisten und den Umweg über New York kaum entstanden wäre.²⁶⁵

Was macht einen Namen aus?

Ich habe mit einer Auswahl von Reiseberichten begonnen, da der Diskurs über Sprache meistens mit der Beschreibung des anderen, mit der Irritation beginnt. Ich möchte mit dem Namen enden. Der Eigenname ist ein Ausschnitt der Sprache, mit dem sich ein Mensch in der Regel völlig identifiziert. Selbst wenn wir unseren Namen nicht schön finden, akzeptieren wir ihn als Anhaltspunkt unserer Identität. Und er ist zäh. Biografische Ereignisse oder Entscheidungen, Wechsel der Religion, des Partners oder des Kontinents lassen sich nicht unbürokratisch mit einem neuen Namen abgleichen. So muss ich zum Beispiel Susanne dort buchstabieren, wo Suzanne oder Susannah üblicher sind, aber ich nur in der deutschen Schreibweise in der Datenbank wiederzufinden bin. Die Sprachzeichen meiner Herkunft begleiten mich ein Leben lang. Das kann sich zum Vor- oder Nachteil auswachsen.

Andererseits erhalten viele Migranten beim Wechsel zwischen Alphabeten, gewünscht oder ungewollt, einen neuen Namen, zumindest eine neue Namensform. Vom Arabischen ins Griechische, vom Chinesischen ins Lateinische. Der Autor David Bezmozgis kam in Lettland zur Welt und emigrierte als Kind mit seiner Familie nach Kanada. In seinen Romanen und Kurzgeschichten treffen jüdische Figuren aus allen Kontinenten aufeinander, die ganz unterschiedliche Erfahrungen und Ideale mitbringen. Kommunistische Intellektuelle finden sich neben zionistischen Kämpfern wieder, Atheisten stehen im amerikanischen Kulturkampf der Religionen. In seinem jüngsten Roman geht es um die Identitätskrise eines russischen Dissidenten, der in Israel politische Karriere gemacht hat, aber nun in einem Loyalitätskonflikt zwischen Realpolitik, Ehefrau und individueller Überzeugung in eine Krise geraten ist. Auf der Flucht vor der Presse erreicht den Israeli eine E-Mail seiner Ehefrau:

«Er sah ihren Namen vor sich, Miriam Kotler, in hebräischen Zeichen, als wollte sie völlig unverhüllt – vor Gott und den Menschen – ihre Verbindung mit ihm belegen. In diesen zwei Worten – ihrem Namen – versteckte sich ihre ganze gemeinsame Geschichte, eine Zeit von fast vier Jahrzehnten. Von dem Tag, als sie sich in Moskau

als ungestüme Zionisten, als Boris Kotler und Milena Ravikovich, getroffen hatten bis zur Milena Kotler am Tag der Hochzeit. Mit Milena Kotler, in Russisch, hatte sie die ersten Umschläge beschriftet, die sie ihm aus Israel sandte. Nach seiner Inhaftierung, als sie die Kampagne um seine Freilassung begann, wurde sie Miriam. Während seiner ganzen Haftzeit sah er diesen Namen, in Russisch, auf der Post, wenn sie überhaupt ausgehändigt wurde. Erst nach seiner Entlassung begegnete er der hebräischen Version, ausbuchstabiert auf dem Klingelbrett des Mietshauses, Baruch und Miriam Kotler, denn sie hatte auf beiden Namen bestanden, Jahre bevor es eine handfeste Aussicht auf eine Wiedervereinigung gegeben hatte. [...] Er hätte nie angenommen, dass der blosse Anblick von Miriams Namen, hebräisch geschrieben – eine Sache, die er tausendmal im Einerlei von Rechnungen und Werbepost gesehen hatte – ihn so anrühren könnte.»²⁶⁶

Der Romanautor Bezmozgis zeigt Namensformen als Kürzel einer Migrationsbiografie. Der hebräische Name, der für europäische Juden im 19. Jahrhundert an Bedeutung verlor, kehrt in dieser postzionistischen Erzählung wieder zurück und ist für die Figur mit Symbolkraft gefüllt. Sprach- und Schriftraum des Namens stehen für Lebensabschnitte und Gesellschaften.

Die Veränderungen des Eigennamens, die in diesem Romanausschnitt durchaus realistisch in eine Lebensspanne fallen, konnten wir in umgekehrter Richtung für die Generationen zwischen 1789 und 1850 im Dreiländereck beobachten. Neue Sprachen, administrative Vorschriften, aber auch gesellschaftliche und individuelle Ideale und Moden schlugen sich im Namensgebrauch nieder (Abb. 28). Der Historiker erwischt nur einen kleinen Ausschnitt der historischen Namen, meist nur die offiziellen Varianten, und selten zeigen die Quellen mehr als Zeichen und Wörter. Also können wir im Gegensatz zum Romanautor meist nur vermuten, wem ein Name was bedeutete, was für ein Versprechen er enthielt.

- 244 Bennewitz (2008), S. 340–345.
- 245 StABS, PA 541, Brief von Georg Wolf an Unbekannt, Basel, 2. März 1859; vgl. Bennewitz (2008), S. 391.
- 246 Vgl. Bestandsbeschreibung des Staatsarchivs Kanton Basel-Stadt zu NEG Fotoarchiv Wolf (Bernhard Wolf), ca. 1860–1950, auf <https://query.staatsarchiv.bs.ch>.
- 247 Jürg Fleischer, Westjiddisch in der Schweiz und Südwestdeutschland. Tonaufnahmen und Texte zum Surbtaler und Hegauer Jiddisch (Tübingen 2005); Marvin Herzog (Hg.), EYDES, evidence of Yiddish documented in European societies. The language and culture atlas of Ashkenazic Jewry (Tübingen 2008). Die Audio-Datenbank der Interviews ist über Columbia University, NY, online frei zugänglich (<http://library.columbia.edu/locations/global/jewishstudies/lcaaj.html>); elektronische Form des Jiddischen Sprach- und Kulturatlas [Sprachatlas und Tondokumente] unter <http://www.eydes.de> (Förderverein für Jiddische Sprache und Kultur, Düsseldorf).
- 248 Schweizerische Nationalbibliothek Tonbeispiele, «Henri Guggenheim & Jakob Guggi, Pferdehändlergespräch (Surbtaler Jiddisch), Endingen», <https://www.nb.admin.ch> (1961), aus «Sapperlot! Mundarten der Schweiz» 2012; entnommen aus: Phonogrammarchiv der Universität Zürich, «Schweizer Dialekte. Deutsche Schweiz 4. Surbtaler Jiddisch. Anhang: Jiddische Sprachproben aus Elsass und Baden» (1934, 1951, 1957–1962).
- 249 Insbesondere mit der Zeitschrift *Cahiers du Centre de recherche, d'études et de documentation du yidich occidental* (CREDYO) (Mulhouse 1995 ff.).
- 250 Eine erste philologische Bestandsaufnahme jüdischer Dialekte im Elsass und in Lothringen erfolgte 1896. In der Schweiz hat Florence Guggenheim-Grünberg (1898–1989) die Pionierarbeit gemacht, zunächst im Zusammenhang der Volkskunde und deutschen Varietätenforschung.
- 251 Zosa Szajkowski (1911–1978) arbeitete als einer der ersten osteuropäischen Historiker über das Westjiddische in Frankreich.
- 252 Zentral ist Marvin I. Herzog (Hg.), *The language and culture Atlas of Ashkenazic Jewry* (Tübingen 1992 ff.), siehe auch Marvin I. Herzog u. a. (Hg.), *Eastern Yiddish – Western Yiddish continuum, The language and culture atlas of Ashkenazic Jewry Bd. 3* (Tübingen 2000); Dovid Katz, «Zur Dialektologie des Jiddischen», in: *Dialektologie*, hg. von Werner Besch (Berlin 1983), S. 1026.
- 253 George Jochnowitz, «The Western Yiddish of Cattle Dealers in Orange County, New York State», *Les cahiers du CREDYO* 5 (2010).
- 254 Delphine Bechtel, «Le yidich alsacien. Entre la tradition du yiddish occidental et l'influence de l'alsacien», *Les cahiers du CREDYO* 2 (1997), S. 85–127.
- 255 Uri Kaufmann, «Hebräische Begriffe in der Umgangssprache der südwestdeutschen und elsässischen Juden im 19. und 20. Jahrhundert», in: *Jüdische Sprachen*, hg. von Michael Brenner (Göttingen 2002), S. 49–55.
- 256 Kurze Einführungen zur Geschichte der Jiddischen Sprache und der Jiddistik s. Gertrud Reershemius, *Biographisches Erzählen auf Jiddisch* (Tübingen 1997); Marion Aptroot, «Jiddische Sprache und Literatur», in: *Wissenschaft vom Judentum. Annäherungen nach dem Holocaust*, hg. von Michael Brenner und Stefan Rohrbacher (Göttingen 2000), S. 189–197.
- 257 Die ausserdeutschen Komponenten der Sprache sind mitunter gering. Die Eigenentwicklung der germanischen Komponenten der Sprache (Semantik, Lexik, Morphosyntax, Phonetik) sind wichtiger zur Abgrenzung vom Frühneuhochdeutschen.
- 258 Vgl. Max Weinreich, *The History of the Yiddish Language* (Chicago 1980).
- 259 Zosa Szajkowski, «Der kamf kegn yidish in frankraich (XVII.–XIX iorhundert)», *YIVO-bleter* 14 (1939); Richard Zuckerman, «Alsace. An outpost of Western Yiddish», in: *The Field of Yiddish. Studies in language, folklore, and literature* (Den Haag 1969); zuletzt Bernard Spolsky, *The languages of the Jews* (Cambridge 2014), S. 206.
- 260 Wexler, S. 119. Wexler schliesst jedoch mit dem nationalbewussten Ansatz, die Schreibweise als Versuch der «Judaicization of a non-Jewish language» zu untersuchen, ebd., S. 125.

- 261 Vgl. ein Nachruf von Ofelia García, «Joshua A. Fishman 1926–2015», *Journal of Sociolinguistics* (2015).
- 262 Siehe Weinberg; Bettina Simon, *Jiddische Sprachgeschichte* (Frankfurt a.M. 1993); Edith Wenzel, «Alt-Jiddisch oder Mittelhochdeutsch?», *Aschkenas* 14 (2004).
- 263 StABS, IGB-REG Q 1, Statuten 1857 des Wohltätigkeitsvereins.
- 264 Vgl. Arthur Zivy, *Elsässer Jiddisch. Jüdisch-deutsche Sprichwörter und Redensarten* (Basel 1966), S. 97–106; unveröffentlichte Memoiren von Arthur Zivy (Basel 1967) und Auskunft der Familie Andrew Zivy, Basel.
- 265 Astrid Starck (Hg.), *Le yidich en Alsace*, *Les cahiers du CREDYO* 5 (2010), mit Tonaufnahme des Interviews Weinreich–Zivy 1958 in New York.
- 266 David Bezmozgis, *The Betrayers* (London 2015), S. 187; Übersetzung S. B.

Literaturverzeichnis

Siglen von Bibliotheken, Archiven, Museen

ACIP	Archives Consistoire Central des Israélites, Paris
ADHR	Archives Départementales du Haut-Rhin, Colmar
CIP	Consistoire Israélite Paris, Paris
JMS	Jüdisches Museum der Schweiz, Basel
LBI N.Y.	Archives of the Leo Baeck Institute, New York
StABS	Staatsarchiv Kanton Basel-Stadt
IGB-REG	Israelitische Gemeinde Basel
GA	Gerichtsarchiv
PA	Privatarchiv
SWA	Schweizerisches Wirtschaftsarchiv Basel
UB Basel	Universitätsbibliothek Basel
°Markierung°	für original hebräischsprachige Wörter und Texte

Ausgewählte gedruckte Quellen

- Adelung, Johann Christoph, «Jüdisch», in: Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wörterbuches der Hochdeutschen Mundart, Bd. 2, Leipzig: Breitkopf und Härtel, 1796, S. 1445.
- Anonymus, «Die Chrischonakirche», in: Der Wanderer in der Schweiz. Eine malerische Zeitschrift hg. von mehreren Freunden des Vaterlandes, 2 (1836).
- Basler Papiermühle (Hg.), Wilhelm Haas. Sein Tagebuch, Basel 1997.
- Coschelsberg, Salomon (Hg.), Sammlung der wichtigsten Verhandlungen bei der durch ein kaiserliches Dekret vom 30. Mai 1806 in Paris zusammen berufenen grossen Versammlung der Juden, Basel: Wilhelm Haas, 1806.
- Coschelsberg, Salomon (Hg.), Seder haggada schel pessach im targum aschkenasi. Vortrag auf die beiden ersten Abende Pesach, ins Deutsche übersetzt und mit Anmerkungen versehen, Basel: Wilhelm Haas, 1816.
- Coschelsberg, Salomon (Hg.), °Die fünf Fünftelle des Gesetzes°, Der Pentateuch mit der deutschen Übersetzung von Moses Dessau, Basel: Wilhelm Haas, 1822.
- Coschelsberg, Salomon (Hg.), °Zeenah uReenah Benot Zion° Die deutsche Übersetzung der Tora von dem gelehrten und berühmten Moses Dessau [genannt Mendelssohn], Basel: Wilhelm Haas, 1822.
- Coschelsberg, Salomon (Hg.), °Die früheren Propheten° Mit der deutschen Übersetzung von Meir Obernik und Ahron Wolfssohn, Basel: Wilhelm Haas, 1823.
- Coschelsberg, Salomon (Hg.), °Die Späteren Propheten° Mit der deutschen Übersetzung, Basel: Wilhelm Haas, 1825.
- Coschelsberg, Salomon (Hg.), °Zeenah uReenah Benot Zion° Die deutsche Übersetzung der °Schriften°, Basel: Wilhelm Haas, 1826.
- Coschelsberg, Salomon (Hg.), °Die Schriften° Mit der deutschen Übersetzung von Moses ben Menachem [Mendelssohn], Isaac Euchel, David Friedländer, Ahron Wolfssohn, Samuel Detmold, Basel: Wilhelm Haas, 1827.
- [Coschelsberg, Salomon] (Hg.), °Tora Neviim uKetuvim° Biblia Hebraica, Basel: Wilhelm Haas; hg. von der Bibelgesellschaft, 1827.

- [Coschelsberg, Salomon/anonymus] (Hg.), *The Basel Haggadah*. Judaica treasures series, ancient Passover Haggadot, Tel Aviv 1997.
- De Wette, Wilhelm Martin Leberecht, «Über das Verhältnis der Kirche zum Staate. Eine Vorlesung», *Wissenschaftliche Zeitschrift* herausgegeben von Lehrern der Baseler Hochschule, 5/2 (1827), S. 1–42.
- Fäsch, Friedrich (Hg.), *Erstes Lesebuch für Kinder von 5 bis 7 Jahren nach der Schreib-lesemethode*, Basel 1842.
- [Friedländer, David und Moses Mendelssohn], *Lesebuch für jüdische Kinder*, Berlin: Voss, 1779.
- Gebett, welches ein jeder Vorsinger an jedem heiligen Sabbat nach dem Gebett für den König [...] für die Wolfart der [...] Stadt Basel [...] zu betten hat, Basel: Wilhelm Haas Sohn, 1789.
- [Haas, Wilhelm], *Das Gebet des Herrn in 100 Sprachen und Mundarten*, Basel: Wilhelm Haas, 1830.
- [Hagenbach, Karl Rudolf], «Einige Gedanken über das Baseldeutsch oder <sollen wir in unserer Umgangssprache das sogenannte Baseldeutsche beibehalten und in wie fern?>», in: *Baslerische Mittheilungen zur Förderung des Gemeinwohls* (1828), Nr. 5, S. 111–119, Nr. 6, S. 121–129.
- Letteris, Meir (Max) ha-levi, *Tahnune bat Yehudah*. Andachtsbuch für israelitische Frauenzimmer zur öffentlichen und häuslichen Andacht, 1. Auflage Prag 1845, Straßburg² 1848 (hg. von der Konsistorial-Gesellschaft der guten Bücher des nieder-rheinischen Departementes).
- Maimonides, Moses, *°Acht Kapitel° von Rambam mit der deutschen Übersetzung*. Neue ganz verbesserte Ausgabe, [hg. von Salomon Coschelsberg?], Basel: Wilhelm Haas, 1804.
- Maurer, Hans Rudolf, «Beytrag zur Topographie von (Ober-)Baden in der Schweiz. Die Juden», in: *Helvetischer Calender* (1786).
- Maurer, Hans Rudolf, *Kleine Reisen im Schweizerland*. Beyträge zur Topographie und Geschichte desselben, Zürich: Orell Füssli, 1794.
- Mendelssohn, Moses, *Gesammelte Schriften*. Jubiläumsausgabe, Bd. 15–18, *Der Pentateuch* [Faksimile], Stuttgart-Bad Cannstatt 1990.
- Mendelssohn, Moses, *Gesammelte Schriften*. Jubiläumsausgabe, Bd. 19, 1–4, *Schriften zum Judentum*. Pentateuchübersetzung in deutscher Umschrift und Pentateuchkommentare in deutscher Übersetzung, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993–2016.
- Nordmann, Moses, *Rede gehalten bei der Einweihung des Israelitischen Gebethauses in Basel*, 4. Sept. 1850, Basel 1850.
- Philippssohn, Moses, *Moda' li-vene binah oder Kinderfreund und Lehrer*. Ein Lehr- und Lesebuch für die Jugend jüdischer Nation und für jeden Liebhaber der hebräischen Sprache, Leipzig und Dessau: Gräff, 1808. Digitalisat: UB Frankfurt a.M., 2010, doi:urn:nbn:de:hebis:30:1-111774.
- Pollak, Jakob bar Abraham (Hg.), *Eyn shoyen mayseh bukh*, Basel: Konrad Waldkirch, 1602.
- Rée, Anton, *Die Sprachverhältnisse der heutigen Juden, im Interesse der Gegenwart und mit besonderer Rücksicht auf Volkserziehung*, Hamburg: Gobert, 1844.
- Sammlung der Gesetze und Beschlüsse wie auch der Polizei-Verordnungen des Kantons Basel* (1803 bis 1833), Basel: Johann Schweighauser, 1806.
- Tablettes universelles. Répertoire des événements, des nouvelles et de tout ce qui concerne l'histoire, les sciences, la littérature et les arts*, Paris 1820–1824.
- Selig, Gottfried, *Lehrbuch zur gründlichen Erlernung der jüdisch deutschen Sprache*, Leipzig: Voß & Leo, 1792.
- Sinner, Jean Rodolphe, *Voyage historique et littéraire dans la Suisse occidentale*, Bd. 1, Neuchâtel 1781.
- Stähelin, Lisette, *Hochzeit in Benken 1864*. Ein zeitgenössischer Bericht, Liestal 1999.
- Zedler, Johann Heinrich (Hg.), *Grosses vollständiges Universal Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, Bd. 49, Halle: Zedler, 1746.

Ausgewählte wissenschaftliche Literatur

- Aeberhard, Simon, «Zur Kenntlichkeit verfremden. Die Berndeutschtexte von Martin Frank», in: *dialÄktik. Deutschschweizer Literatur zwischen Mundart und Hochsprache*, hg. von dselb., Caspar Battegay und Stefanie Leuenberger, Zürich 2014, S. 207–219.
- Aptroot, Marion, ««In galkhes they do not say so, but the taytsch is as it stands here». Notes on the Amsterdam Yiddish Bible Translations by Blitz and Witzenhausen», *Studia Rosenthaliana* 27 (1993), S. 136–158.
- Albert, Phyllis Cohen, *The Modernization of French Jewry. Consistory and community in the nineteenth century*, Hanover, NH 1977.
- Baumgarten, Jean, *Le peuple des livres. Les ouvrages populaires dans la société ashkénaze (XVI–XVIII siècle)*, Paris 2010.
- Bennewitz, Susanne, *Basler Juden – französische Bürger. Migration und Alltag einer jüdischen Gemeinde im frühen 19. Jahrhundert*, Basel 2008.
- Bennewitz, Susanne, «All talk or business as usual? Brokerage and schmoozing in a Swiss urban society in the early 19th century», in: *The economy in Jewish history. New perspectives on the interrelationship between ethnicity and economic life*, hg. von Gideon Reuveni und Sarah Wobick-Segev, New York 2010, S. 79–93.
- Bennewitz, Susanne, «Jüdische Sprache und Schrift zwischen Nationalsprachen und Dialekten. Eine soziolinguistische Darstellung zur Entwicklung im 19. Jahrhundert am Oberrhein», *Alemannisches Jahrbuch* 55/56 (2010), S. 111–129.
- Bennewitz, Susanne, *Ein Außenseiter handelt. Der Kaufmann Isaac Dreyfus (1785–1845) in Basel*, Göttingen 2014.
- Berger, Shlomo u. a. (Hg.), «Speaking Jewish – Jewish Speak. Multilingualism in Western Ashkenazic culture, Introduction», *Studia Rosenthaliana* 36 (2002), S. VII–XV.
- Berger, Shlomo, «Jüdisch-Deutsch as a written dialect of Yiddish in the Netherlands», *Studia Rosenthaliana* 41 (2009), S. 53–63.
- Berkovitz, Jay R., *The Shaping of Jewish identity in nineteenth century France*, Detroit 1989.
- Bezmozgis, David, *The Betrayers*, London, UK 2015.
- Bonfil, Robert, «Das Lesen in den jüdischen Gemeinden Westeuropas im Mittelalter», in: *Die Welt des Lesens. Von der Schriftrolle zum Bildschirm*, hg. von Roger Chartier und Guglielmo Cavallo, Frankfurt a. M., 1999, S. 221–261.
- Braese, Stephan, *Eine europäische Sprache. Deutsche Sprachkultur von Juden*, Göttingen 2010.
- Brenner, Michael (Hg.), *Jüdische Sprachen in deutscher Umwelt. Hebräisch und Jiddisch von der Aufklärung bis ins 20. Jahrhundert*, Göttingen 2002.
- Brocke, Michael (Hg.), *Biographisches Handbuch der Rabbiner*, Bd. 2, München 2009.
- Bruckner, Alfred, *Schweizer Stempelschneider und Schriftgiesser. Geschichte des Stempelschnittes und Schriftgusses in Basel und der übrigen Schweiz von ihren Anfängen bis zur Gegenwart*, Basel 1943.
- Burke, Peter, *Languages and communities in early modern Europe*, Cambridge 2004.
- Cahiers du Centre de recherche, d'études et de documentation du yidich occidental (CREDYO), 1995 ff.
- Chaumont, Jean-Philippe (Hg.), *Dictionnaire biographique des rabbins et autres ministres du culte israélite*, Paris 2007.
- Dinse, Helmut, *Die Entwicklung des jiddischen Schrifttums im deutschen Sprachgebiet*, Stuttgart 1974.
- Eliav, Mordechai, *Jüdische Erziehung in Deutschland im Zeitalter der Aufklärung und der Emanzipation*, Münster 2001.
- Elspaß, Stephan, *Sprachgeschichte von unten. Untersuchungen zum geschriebenen Alltagsdeutsch im 19. Jahrhundert*, Tübingen 2005.
- Elyada, Aya, *A goy who speaks Yiddish. Christians and the Jewish language in early modern Germany*, Stanford, CA 2012.
- Fleischer, Jürg, *Westjiddisch in der Schweiz und Südwestdeutschland. Tonaufnahmen und Texte zum Surbtaler und Hegauer Jiddisch*, Tübingen 2005.

- Flubacher, Mi-Cha, *Integration durch Sprache – die Sprache der Integration. Eine kritische Diskursanalyse zur Rolle der Sprache in der Schweizer und Basler Integrationspolitik*, Göttingen 2014.
- François, Etienne, «Alphabetisierung und Lesefähigkeit in Frankreich und Deutschland um 1800», in: *Deutschland und Frankreich im Zeitalter der Französischen Revolution*, hg. von Helmut Berding, Etienne François und Hans-Peter Ullmann, Frankfurt a.M. 1989, S. 407–425.
- Freimark, Peter, «Sprachverhalten und Assimilation. Die Situation der Juden in Norddeutschland in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts», *Saeculum* 31/3 (1980), S. 240–261.
- García, Ofelia, «Joshua A. Fishman 1926–2015», *Journal of Sociolinguistics* (2015), S. 391–399.
- Gasser, Markus, Emilie Buri und Annina Fischer, «Sprachkontinuität und Mechanismen des Sprachwandels», in: *Historischer Atlas der Region Basel. Geschichte der Grenzen*, hg. von André Salvisberg, Basel 2010, S. 155–156.
- Gilman, Sander L., *Jewish self-hatred. Anti-semitism and the hidden language of the Jews*, Baltimore 1986.
- Grabherr, Eva, «Multilingualism among the Jews of Hohenems. A micro-historical study», *Studia Rosenthaliana* 36 (2002), S. 33–47.
- Grabherr, Eva, *Letters to Hohenems*, Diss. University of London, 2002 (publ. 2008).
- Grossman, Jeffrey A., *The discourse on Yiddish in Germany from the enlightenment to the Second Empire*, Rochester, NY 2000.
- Guggenheim-Grünberg, Florence, «Die Surbtaler Pferdehändlersprache», *Zeitschrift für deutsche Philologie* 100, Sonderheft Jiddisch (1981), S. 43–55.
- Hacohen, Ran, «Deutsch in hebräischen Lettern», in: *The Library of the Haskalah*, hg. von Shemuel Feiner, Tel Aviv 2014, S. 459–474.
- Hartweg, Frédéric, «Die Entwicklung des Verhältnisses von Mundart, deutscher und französischer Standardsprache im Elsaß seit dem 16. Jahrhundert», in: *Sprachgeschichte. Ein Handbuch zur Geschichte der deutschen Sprache und ihrer Erforschung*, hg. von Werner Besch u. a., Berlin 2003, S. 2778–2810.
- Haumann, Heiko (Hg.), *Acht Jahrhunderte Juden in Basel. 200 Jahre Israelitische Gemeinde Basel*, Basel 2005.
- Hauzenberger, Hans, *Basel und die Bibel. Die Bibel als Quelle ökumenischer, missionarischer, sozialer und pädagogischer Impulse in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Basel 1996.
- Herzog, Marvin (Hg.), *EYDES, evidence of Yiddish documented in European societies. The language and culture atlas of Ashkenazic Jewry*, Tübingen 2008.
- Herzog, Marvin (Hg.), *The language and culture atlas of Ashkenazic Jewry Bd. 1*, Tübingen 1992.
- Herzog, Marvin, Vera Baviskar und Uriel Weinreich (Hg.), *The Eastern Yiddish – Western Yiddish continuum, The language and culture atlas of Ashkenazic Jewry Bd. 3*, Tübingen 2000.
- Hinrichs, Ernst, «Alphabetisierung. Lesen und Schreiben», in: *Macht des Wissens*, hg. von Richard van Dülmen und Sina Rauschenbach, Köln 2004, S. 539–561.
- Hölscher, Lucian, *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland*, München 2005.
- Hyman, Paula, *The emancipation of the Jews of Alsace. Acculturation and tradition in the nineteenth century*, New Haven, CT 1991.
- Janner, Sara, «Judenmission in Basel in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Ein Forschungsbericht», *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* (2004), S. 31–81.
- Jochowitz, George, «The Western Yiddish of Cattle Dealers in Orange County, New York State», *Les cahiers du CREDYO* 5 (2010), S. 5–16.
- Juden in Basel im 19. und 20. Jahrhundert. Vorurteil und Lebenswirklichkeit*, *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* 104 (2004).
- Kaplan, Jonathan Zvi und Nadia Malinovich (Hg.), *The Jews of modern France. Images and identities*, Boston 2016.
- Knörzer, Heidi (Hg.), *Expériences croisées. Les Juifs en France et en Allemagne aux XIXe et XXe siècles*, Paris 2010.

- Kollatz, Thomas, «Schrift zwischen Sprachen. Deutsch in hebräischen Lettern (1765–1820)», *Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 18/19, Nr. 2 (2008/09), S. 351–366.
- Lässig, Simone, *Jüdische Wege ins Bürgertum. Kulturelles Kapital und sozialer Aufstieg im 19. Jahrhundert*, Göttingen 2004.
- Leff, Lisa M., «The Jewish Oath and the Making of Secularism in Modern France», *Leo Baeck Institute Yearbook* 58 (2013), S. 23–34.
- Leff, Lisa M., «Zosa Szajkowski, historien et voleur d'archives juives françaises», *Archives Juives. Revue d'histoire des Juifs de France* 49/1, *Les archives juives en France au XXe siècle* (2016), S. 54–80.
- Linke, Angelika, *Sprachkultur und Bürgertum. Zur Mentalitätsgeschichte des 19. Jahrhunderts*, Stuttgart 1996.
- Lowenstein, Steven M., «The Yiddish written word in nineteenth-century Germany», *Leo Baeck Institute Year Book* XXIV (1979), S. 179–192.
- Lowenstein, Steven M., «The readership of Mendelssohn's Bible translation», *Hebrew Union College Annual* 53 (1982), S. 179–213.
- Lowenstein, Steven M., *The Berlin Jewish community. Enlightenment, family, and crisis, 1770–1830*, New York 1994.
- Lowenstein, Steven M., «The social dynamics of Jewish responses to Moses Mendelssohn», in: *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*, hg. von Michael Albrecht, Tübingen 1994, S. 333–348.
- Lowenstein, Steven M., «The complicated language situation of German Jewry, 1760–1914», *Studia Rosenthaliana* 36, *Speaking Jewish – Jewish speak. Multilingualism in Western Ashkenazic culture* (2002/03), S. 3–31.
- Maas, Utz, *Was ist deutsch? Die Entwicklung der sprachlichen Verhältnisse in Deutschland*, München 2012.
- Messerli, Alfred, *Lesen und Schreiben 1700 bis 1900. Untersuchung zur Durchsetzung der Literalität in der Schweiz*, Tübingen 2002.
- Möhle, Martin, *Die Altstadt von Grossbasel II. Die Kunstdenkmäler des Kantons Basel-Stadt Bd. 8*, Basel 2016.
- Nordmann, Achilles, *Der Israelitische Friedhof in Hegenheim in geschichtlicher Darstellung*, Basel 1910.
- Nordmann, Achilles, *Geschichte der Juden in Basel*, Basel 1913.
- Paper, Herbert H., «An early case of standard German in Hebrew characters», in: *The Field of Yiddish*, hg. von Uriel Weinreich, New York 1954, S. 143–146.
- Phonogrammarchiv der Universität Zürich, *Schweizer Dialekte. Deutsche Schweiz 4. Surbtaler Jiddisch. Anhang: Jiddische Sprachproben aus Elsass und Baden*, Zürich (1934, 1951, 1957–1962).
- Pietzcker, Carl, *zu Hause, aber daheim nicht. Hebelstudien*, Würzburg 2010.
- Prass, Reiner, «Das Kreuz mit den Unterschriften. Von der Alphabetisierung zur Schriftkultur», *Historische Anthropologie* 9/3 (2001), S. 384–404.
- Prijs, Joseph, *Die Basler hebräischen Drucke (1492–1866)*, erg. u. hg. von Bernhard Prijs, Basel 1964.
- Roemer, Nils H., *Tradition und Akkulturation. Zum Sprachwandel der Juden in Deutschland zur Zeit der Haskalah*, Münster 1995.
- Roemer, Nils H., «Sprachverhältnisse und Identität der Juden in Deutschland im 18. Jahrhundert», in: *Jüdische Sprachen in deutscher Umwelt*, hg. von Michael Brenner, Göttingen 2002, S. 11–18.
- Schochat, Asriel, *Der Ursprung der jüdischen Aufklärung in Deutschland*, Frankfurt a. M. 2000.
- Schumacher, Jutta, «Deutsch in hebräischen Buchstaben als Korrespondenzsprache der Familie Rothschild im 19. Jahrhundert», *Judaica. Beiträge zum Verstehen des Judentums* 64/1 (2008), S. 70–79.
- Schwarzfuchs, Simon (Hg.), *Le journal révolutionnaire d'Abraham Spire*, zweisprachige Ausg., Paris 1989.
- Sidorko, Clemens P. (Hg.), *Basel und der jiddische Buchdruck (1557–1612)*, Basel 2014.
- Simon, Bettina, *Jiddische Sprachgeschichte. Versuch einer neuen Grundlegung*, Frankfurt a. M.² 1993.

- Sonderegger, Stefan, «Aspekte einer Sprachgeschichte der deutschen Schweiz», in: Sprachgeschichte. Ein Handbuch, hg. von Werner Besch u. a., Berlin 2003 (E-Book 2008), S. 2825–2888.
- Sorkin, David Jan, *The transformation of German Jewry, 1780–1840*, New York, NY 1987.
- Spolsky, Bernard, *The languages of the Jews. A sociolinguistic history*, Cambridge 2014.
- Starck, Astrid (Hg.), *Le yidich en Alsace*, Numéro spécial sur Max et Uriel Weinreich, Les cahiers du CREDYO 5 (2010), 2010.
- Stettler, Niklaus, Peter Haenger und Robert Labhardt, *Baumwolle, Sklaven und Kredite. Die Basler Welthandelsfirma Christoph Burckhardt & Cie. in revolutionärer Zeit (1789–1815)*, Basel 2004.
- Szajkowski, Zosa, «Der kamf kegn yidish in frankraich (XVII.–XIX iorhundert)» *YIVO-bleter* 14 (1939), S. 46–77.
- Schweizerische Nationalbibliothek (Hg.), «Henri Guggenheim & Jakob Guggi, Pferdehändlergespräch (Surbtaler Jiddisch), Endingen», *Tonbeispiele* (1961), <https://www.nb.admin.ch>.
- Toury, Jacob, «Die Sprache als Problem der jüdischen Einordnung im deutschen Kulturraum», in: *Gegenseitige Einflüsse deutscher und jüdischer Kultur von der Epoche der Aufklärung bis zur Weimarer Republik*, hg. von Walter Grab, Tel Aviv 1982, S. 75–96.
- Volkov, Shulamit, «Sprache als Ort der Auseinandersetzung mit Juden und Judentum in Deutschland, 1780–1933», in: *Das jüdische Projekt der Moderne*, hg. von dselb., München 2001, S. 82–96.
- Weinberg, Werner, «Die Bezeichnung Jüdischdeutsch. Eine Neubewertung», *Zeitschrift für deutsche Philologie* 100, Sonderheft Jiddisch (1981), S. 253–290.
- Weinreich, Max, *The History of the Yiddish Language*, Chicago 1980.
- Wenzel, Edith, «Alt-Jiddisch oder Mittelhochdeutsch?», *Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 14 (2004), S. 31–49.
- Wexler, Paul, «Ashkenazic German 1760–1895», *International Journal of the Sociology of Language* 30 (1981), S. 119–130.
- Wiesemann, Falk, «kommt heraus und schaut». Jüdische und christliche Illustrationen zur Bibel in alter Zeit (Ausstellungskatalog), Essen 2002.
- Yaari, Abraham, *Bibliography of the Passover Haggadah from the earliest printed edition to 1960*, Jerusalem 1960.
- Yerushalmi, Yosef Hayim, *Haggadah and history. A panorama in facs. of 5 centuries of the printed Haggadah*, Philadelphia 1975.
- Zinberg, Israel, *A history of Jewish literature*, Cincinnati 1972–1978.
- Zivy, Arthur, *Elsässer Jiddisch. Jüdisch-deutsche Sprichwörter und Redensarten gesammelt und glossiert*, Basel 1966.
- Zuckerman, Richard, «Alsace. An outpost of Western Yiddish», in: *The Field of Yiddish. Studies in Language, Folklore, and Literature*, hg. von Marvin Herzog u. a., Den Haag 1969, S. 36–57.

Impressum

© 2017 Schwabe Verlag, Schwabe AG, Basel, Schweiz

Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Das Werk einschliesslich seiner Teile darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in keiner Form reproduziert oder elektronisch verarbeitet, vervielfältigt, zugänglich gemacht oder verbreitet werden.

Lektorat: GGG Neujahrsblatt, Kommission

Umschlaggestaltung: Claudiabasel, Basel

Layout: Claudiabasel, Basel

Druck: Schwabe AG, Basel

Gesamtherstellung: Schwabe AG, Basel

Printed in Switzerland

ISBN 978-3-7965-3762-2

rights@schwabe.ch

www.schwabeverlag.ch

Abbildung Umschlag

Jugendfest in Basel 1841, vom Herrengraben aufgenommen, Blick auf Margarethenkirche.

Zeichnung Georg Wolf, Basel. Lithografie G. M. Schmidt (F. Hegar), Basel 1841 [gespiegelt].

Schweizerisches Nationalmuseum, Zürich. LM-61306.

Nach der Französischen Revolution zogen jüdische Familien aus dem Elsass in die Stadt Basel. Da um 1800 regionale wie jüdische Dialekte selbstverständlich waren, zeigt der Blick in Alltagsquellen, dass die Herausforderungen der sprachlichen Integration vor allem im Schriftwechsel lagen. Deutsch wurde weiterhin, wie zuvor Jiddisch, mit hebräischem Alphabet geschrieben. In Basel erschienen sogar Neuauflagen klassischer Werke in dieser «jüdisch-deutschen» Schrift. In der Schule, für das Amt und bei der Zeitungslektüre lernten Kinder und Erwachsene ausserdem die lateinische Schrift.

Eine anschauliche Darstellung aufgrund neuer Quellen und Dokumente führt in die kulturgeschichtliche Thematik ein. Anhand der Situation im Dreiländereck wird die spannende Entwicklung, die in der jüdischen Geschichtsschreibung Fragen aufwirft, konkret und lebendig. Weil sich die Autorin für das Verhältnis von Sprache, Kommunikation und Gesellschaft grundsätzlich interessiert, bietet die Lektüre Ausgangspunkte für aktuelles Handeln und Verhandeln über Sprache.

Autorin

Die Kulturwissenschaftlerin Susanne Bennewitz studierte Germanistik, Judaistik und Informatik. Sie arbeitete am Jüdischen Museum der Schweiz und promovierte an der Universität Basel zur jüdischen Sozialgeschichte im 19. Jahrhundert. Zuletzt erschien ihre Biografie über den Basler Kaufmann Isaac Dreyfus.



Susanne Bennewitz

Jüdische Sprachen in Basel zu
Beginn der Emanzipation

Schwabe Verlag

ISBN 978-3-7965-3762-2

