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

Kapitel: 3 (): Jüdischdeutsche Bücher aus Basel

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: 08.08.2025

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

3 (ג)

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 unterlief.[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 Witzenhausen und Jekutiel Blitz, wetteiferten mit ihren parallelen Bibelübersetzungen nicht einfach um die beste Alltagssprache, sondern arbeiteten für das Ziel, mit einer artifiziellen Sprache, der «laschon aschkenas» (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.

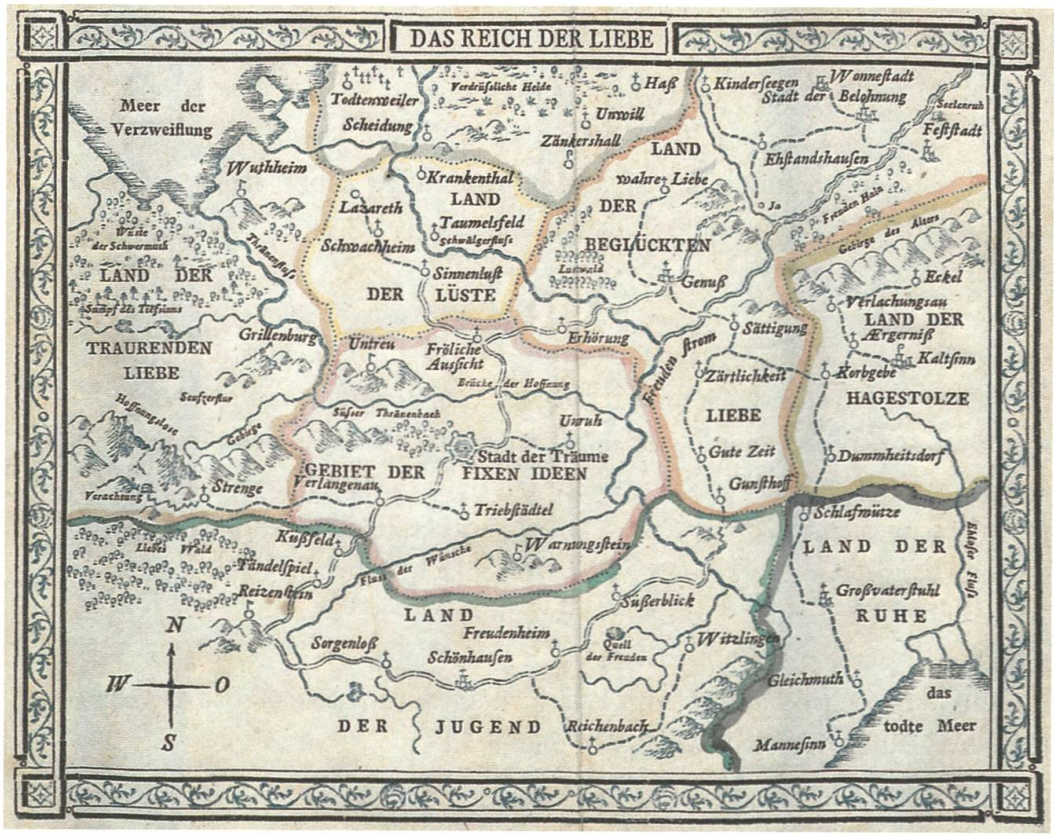
Wilhelm Haas-Decker, Ölporträt von unbekannt, um 1820.
Museum Basler Papiermühle, Schweizerisches Museum für Papier, Schrift und Druck.
Archiv der Haas'schen Schriftgiesserei A. G., Münchenstein.

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 beigedruckten 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.

אנקינדיגונגי

אונטערנייכנעטער שמייכעלט זיך, דעם מיט רעכט שאן אנבגסט
געאייסערטען וואונשע, — איינע ריינע יידיש-דייטשע ביבעל נו
ערהאלטען, — ענטשפרעכען נו קענען.

אבשאן נוואר מעהרערע מוסגאבען דאפאן, אן פערשידענען ארטען
ערשינען זינד. אלין דיא דענזעלבען בייאגעדרוקטען קאמענטארען
אדער פרושים, פערראורסאכטען ניכט נור, דאס דער פרייס דעם
אונבעמיטטעלטען נו האך נו שטעהען קאם, זאנדערן זיא שרעקטען
דען ניכט-געלעהרטען אב, זיך דיא זעלבען אנגושאפפען, ווייל ער
קיינען געבריך דאפאן מאכען קאן. בעזאנדערס דאס ווייבליכע
געשלעכט. אונד דיסע זאלטען דאך אויך דיא הייליגע שריפט לעסען
אונד פערשטעהען לערנען.

דאס נון מין מיינער בוכדרוקערייא, דורך פעראנשטאלטונג אונד אויף
קאסטען דער לאבליכען ביבעל-געסעלשאפט, ערשיינען ווירד,

תורה נביאים וכתובים

מיט גראס אקטאף פארמאט. וואנו ווידער מיהר נאך קאסטען געשפארט
ווערדען. זו דאס דיסע מוסגאבע, זו וואהל אויף קערעקטהייט, אלס
אויף טיפאגראפישע שענהייט, אנשפרוך מאכען דארף. זו מוסט
מיר דיא בעגינסטיגונג נו טהייל געוואردען, דיסען שענען זאן אויך
פיר מיינגענע רעכנונג נאך געבריכען נו דירפען.

עס ערשיינט דאהער נונגלייך.

1) מיינע ביבעל מיט גראס קווארט פארמאט, געשפאלטען. מיין
שפאלט ענטהאלט דען טעקסט, דער אבדרע דיא דייטשע איבערזעצונג.

2) דיא איבערזעצונג אהנע טעקסט, מיט נעמליכעם פארמאט.

וואס דיא דייטשע איבערזעצונג אנבעלאנגט, זו ווירד פאן דעם
בעריהמטען מענדעלזאהן דיא **תורה** אונד וואס פאן דעמזעלבען
איבערזעצט מיסט, געוואהלט. דאס איבריגע, נאך דען בעסטען
נייעסטען יידישען מוסטארען.

[20a] Werbeblatt des Verlags Wilhelm Haas für die zweisprachige Bibelausgabe

Einblattdruck, Basel 1821, Vorderseite.
Jüdisches Museum der Schweiz, JMS 1681.

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 Bogen weis 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 ---- ----

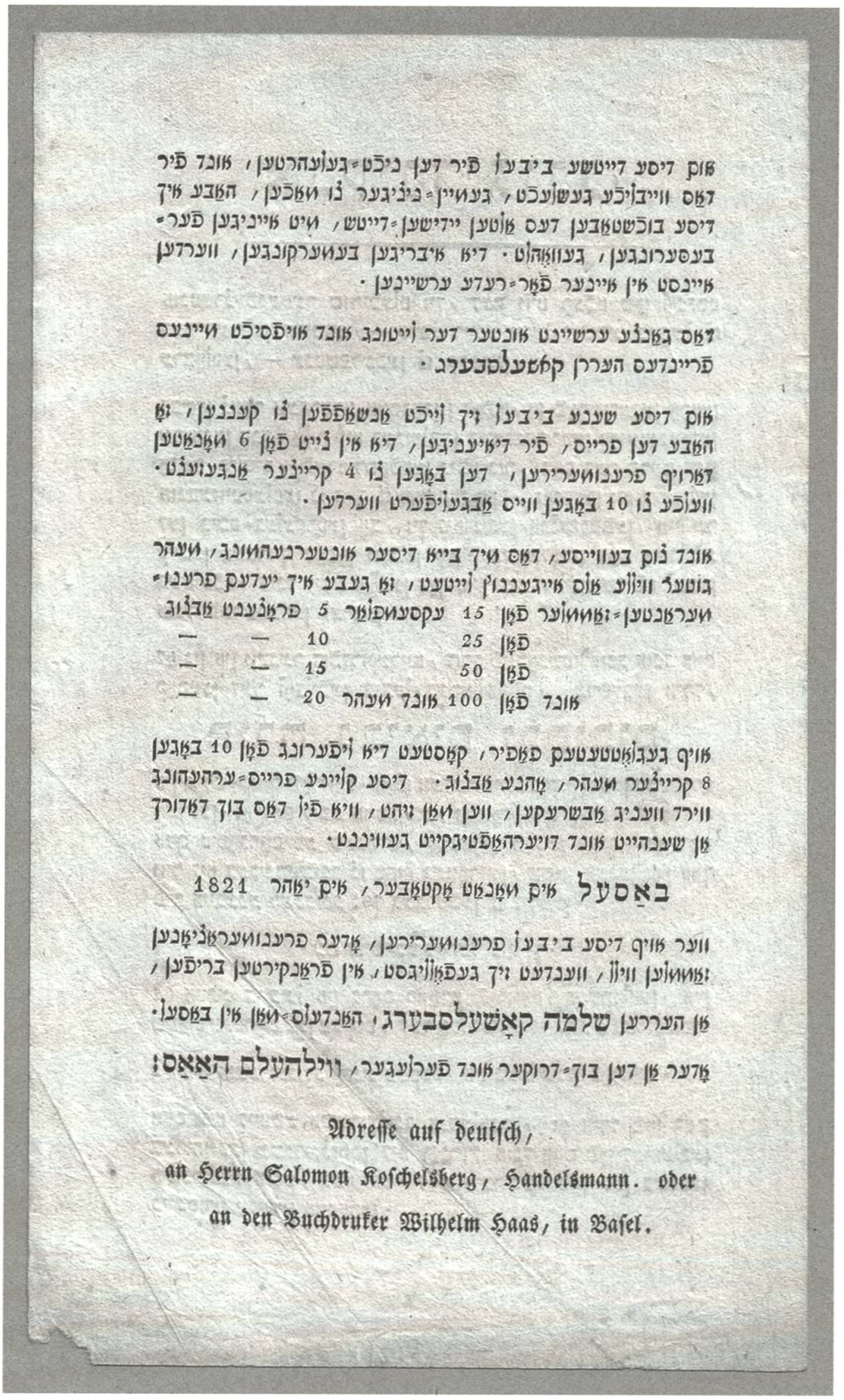
Auf geglättetem Papier, kostet die Lieferung von 10 Bogen 8 Kreuzer mehr, ohne Abzug. Diese kleine Preis-Erhöhung wird wenig abschrecken, wenn man sieht, wie viel das Buch dadurch an Schönheit und Dauerhaftigkeit gewinnt.

Basel im Monat Oktober, im Jahr 1821

Wer auf diese Bibel pränumerieren, oder Pränumerationen sammlen 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 Buchdruker Wilhelm Haas, in Basel.



אוק דיסע דייטשע ביבעל פיר דען ניכט־געלעהרטען, אונד פיר דאס ווייבליכע געשלעכט, געמיין־ביגער צו מאכען, האבע איך דיסע בוכשטאבען דעס אלטען יידישען־דייטש, מיט מייגען פער־בעסערונגען, געוואהלט. דיא איבריגען בעמערקונגען, ווערדען מיינסט אין מיינער פאר־רעדע ערשיינען.

דאס גאנצע ערשיינט אונטער דער לייטונג אונד איפסיכט מיינעס פריינדעס הערן קאשעלסבערג.

אוק דיסע שענע ביבעל זיך לייכט אנשאפפען צו קענען, זא האבע דען פרייס, פיר דיאיעניגען, דיא אין נייט פאן 6 מאנאטען דארוק פרענומערירען, דען באגען צו 4 קרייצער אבגעזעצט. ווענכע צו 10 באגען ווייס אבגעלייפערט ווערדען.

אונד נוק בעווייסע, דאס איך בייא דיסער אונטערנעהמונג, מעהר גוטעד ווילל אלס מייגענען לייטען, זא געבע איך יעדעק פרענו־מעראנטען־זאמלער פאן 15 עקסעמפלאר 5 פראנענט אבצוג
פאן 25 — — 10 —
פאן 50 — — 15 —
אונד פאן 100 אונד מעהר 20 — — —

אויף געגלאטטעטעק פאפיר, קאסטעט דיא לייפערונג פאן 10 באגען 8 קרייצער מעהר, אהנע אבצוג. דיסע קליינע פרייס־ערהעהונג ווירד ווענניג אבשרעקען, ווען מאן זיהט, וויא פיל דאס בוך דארוך אן שענהייט אונד זויערהאפטיגקייט געווינגט.

באסעל איק מאנאט אקטאבער, איק יאהר 1821

ווער אויף דיסע ביבעל פרענומערירען, אדער פרענומעראנטען זאמלען וויל, ווענדעט זיך געפאלליגסט, אין פראנקירטען בריפען,

אן הערן שלמה קאשעלסבערג, האנדעלס־מאן אין באסעל.

אדער אן דען בוך־דרוקער אונד פערלעגער, ווילהעלם האאס;

Adresse auf deutsch,

an Herrn Salomon Koschelsberg, Handelsmann. oder

an den Buchdruker 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 «laschon 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, liebreich 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 Unruhen 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 Asylanten 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 Bibeledition 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 Steinengraben 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 Ägypten-Feldzug 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 Altstadthang 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 Kontinentalsperre 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 Kleinformate. 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 Ṿints'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 «Coschelzberg», 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 ausgedeutscht 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, gruppierten 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 ausgesezt, und die reine Mundart beobachtet worden, daher die Vokalen* א *mit denen* אָ, אַ, אֶ, *unterschieden sind; welches zwar bereits in anderen Werken schon angenommen ist; neuer ist in diesem, die Verbindung* אַו [für au] *an statt der sonst üblichen* אוי *als der deutschen Aussprache angemessener, angenommen worden, wie auch zur Bestimmung des doppelten* ס *ist dasselbe mit einem* ס *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 Rechtschreibbewegung 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.

[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 verzierte man gedruckte Haggadot mit Abbildungen. Häufig wurde die Familie bei Gebet, Weingenuss und Unterhaltung gezeigt. Diese Ausgabe der jüdischen Aufklärung von 1795 stellt eine zeitgenössische Familie am gedeckten 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 Grundausstattung 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 1816[127] 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 Speisenplatte. 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 Ritussprache 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 benschen [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-

סדר

חגדה של פסח

עם

תרגום אשכנזי

פאַרטראָג אויף דיא ביידען ערסטען אָבענדע פסח,
אינס דייטשע איבערזעצט אונד מיט אַנמערקונגען פערזעהען:

BIBL. PUBL. BASILIENSIS

באַסעל

ברפוס ווילהעלם האַאס

ע״י ר׳ שלמה קאַשילזבערג,

בשנת תקעו לפק

[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 übersezt 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 Sammeltätigkeit 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

welches vergossen wird für viele/ zur vergebung der sünden.

29 Ich sage euch/ ich werde von nun an nicht mehr von diesem gewächs des weinstocks trincken/ biß an den tag/ da ichs neu trincken werde mit euch/

[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 Schrifft Altes und Neues Testaments, Basel (J. Brandmüller) 1710.
Universitätsbibliothek Basel, Eigentum Frey-Grynaeum, 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 überschnitten. 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 2000[142] – 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 herausschälen 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 jüdischdeutschen 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 Berührungsängste 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 abzuzielen. 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 shoyn mayśeh 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 Hacohen behandelt die jüdischdeutschen Drucke als Hybrid-Phänomen, Ran Hacohen, «Germanit be otiot 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 Witzenhausen», 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 Dessoi, 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 hinzugekommne 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 Fünfteile 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. 454 f. (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 Propheten°. 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. 70 f., 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 [Spendenaufruf]: «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. 100 f., 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.