

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: 5 (): Sprachen zwischen Nationen
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1006774>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 15.02.2026

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

5 (n)



Sprachen zwischen Nationen

Volkssprachen

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

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

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

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

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

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

Der Bürgereid 1791 auf die Französische Verfassung

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

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

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

[Namensliste von 81 Personen]

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

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

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

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

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

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

Sprachgrenze zwischen Sefarden und Aschkenasen

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

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

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

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

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

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

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

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

Das Elsässer Idiom und die jüdische Kultusbehörde

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

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

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

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

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

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

Rabbiner Nordmann: Akademiker, Sozialreformer und Poet

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

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

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

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

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

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

Portugiesischer Ritus für die ganze Nation

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

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

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

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

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

Colmarer Kultusbehörde arbeitet in Jüdisch-deutsch

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Bruderschaften und private Vereine

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

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

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

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

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

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

«Statuten für die Synagoge Hegenheim vom 28. Elul 1821

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

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

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

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

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

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

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

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

Schriften der Basler Synagogengemeinde

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

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

Auszug aus den jüdischdeutschen Gemeindestatuten von 1860:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Hebräisch in Ritus und Brauchtum

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

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

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

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

Ein Citoyen verewigt sich im Gebetbuch

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

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

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

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

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

