

Hannes Bezzel, Louise Hecht, Grit Schorch

Die Anfänge moderner Bibelwissenschaft in der Wiener Haskala

Juda Jeitteles und Juda Leib ben Ze'ev als Exegeten im Verlagshaus von Anton Schmid

Abstract: Inspired by Moses Mendelssohn's endeavors to pave the way for a modern approach to bible interpretation, the Maskilim of the second and third generation sought to explore new directions in bible exegesis. In the context of Vienna's Hebrew printing culture, especially in the printing house of Anton Schmid, and influenced by the Prague Haskalah, these efforts took on a distinct direction that we label the "Vienna Haskalah". Juda Leib ben Ze'ev (1764–1811) and Juda Jeitteles (1773–1838), two Maskilim who had moved to Vienna from Prague and Berlin, have prominently shaped this new Jewish movement. The Bible edition *Mincha Chadasha* (later called *Kitve Kodesh*), issued in the printing house of Anton Schmid, provided the virtual meeting place between the two Maskilim. In 1810, ben Ze'ev published his *Introduction into the Holy Scriptures (Mavo el-Mikra'e Kodesh)* which appears to be the first systematic implementation of higher bible criticism into Jewish text tradition after Spinoza's initial and scandalous steps in critical bible exegesis. Reading the biblical books of Nevi'im and Ketuvim mainly as historical sources implied a silent revolution in interpreting the holy Jewish scriptures. From the third edition onwards, Ben Ze'ev's *Mavo* was added to the respective volume of *Kitve Kodesh*. Juda Jeitteles significantly shaped the fourth edition of the series that was designated as a textbook for Jewish children and – unlike the former editions – was supplemented by several traditional Jewish sources and a philological commentary of the respective editor. The article traces the intellectual models of ben Ze'ev and Jeitteles that convene in Anton Schmid's Bible project which emerges as a unique meeting point of both higher Bible criticism and traditional Judaism.

Moses Mendelssohns deutsche Pentateuch-Übersetzung, samt Einleitungssay *Or la-Netiva* und hebräischem Kommentar, dem *Bi'ur*, inspirierte die folgenden Generationen jüdischer Gelehrter zu einer Fülle von vergleichbaren Vorhaben.

Der Beitrag entstand im Rahmen des von der DFG geförderten Projektes „Haskalah im Dialog. Juda Jeitteles und Juda Leib ben Ze'ev als Exegeten der Aufklärung“.

Nicht nur die Übersetzung der Tora ins Hochdeutsche, sondern insbesondere die philologische und philosophische Kommentierung durch ein Gelehrtenteam unter der Leitung Moses Mendelssohns, stellte ein Novum dar. Das hermeneutische Unternehmen, die schriftliche Tora mittels eines modernen Wissensinstrumentariums zu erklären und auf diese Weise sowohl das Judentum mit der Aufklärung als auch die Aufklärung mit dem Judentum zu versöhnen, traf offenbar den Nerv der Zeit. Die gewählte Form einer deutschen Übersetzung mit hebräischem Kommentar wirkte auf zahlreiche Gelehrte geradezu stilbildend: „After Mendelssohn’s death in 1786 there was considerable interest in ‚completing‘ the project by extending the German translation and Hebrew commentary to cover the other nineteen books of the traditional Hebrew Bible.“¹

Der vorliegende Beitrag widmet sich zwei maskilischen Gelehrten, die das Mendelssohnsche Bibelprojekt weiterentwickelten und durch ihre exegetischen Arbeiten die Gattung der Kommentarliteratur im frühen 19. Jahrhundert maßgeblich geprägt haben. Es sind der in der Nähe von Krakow geborene und durch die „Berliner Haskala“ intellektuell geprägte Juda Leib ben Ze’ev (1764–1811)² sowie der aus Prag stammende Juda Jeitteles (1773–1838), dessen Vater Jonas eine zentrale Gestalt der „Prager Haskala“ gewesen war.³ Konnte der *Neue Nekrolog der Deutschen* für das Jahr 1838 Juda Jeitteles noch nachrufen, er sei „durch seine Studien im Fache der oriental. Literatur wohl bekannt“,⁴ und würdigte Franz Delitzsch Juda Leib ben Ze’evs Rückübersetzungen der Weisheit Sirachs und des Buches Judith aus dem Griechischen ins Hebräische als „in der Nachbildung des biblischen Gnomenstyls ein Meisterstück“,⁵ so sind doch beide Gelehrte und ihr Werk heute weitgehend in Vergessenheit geraten. Wenn überhaupt, dann sind

1 Breuer, Edward: Jewish Study of the Bible Before and During the Jewish Enlightenment. In: Hebrew Bible/Old Testament. The History of its Interpretation. Bd. II: From the Renaissance to the Enlightenment. Hrsg. von Magne Sæbø. Göttingen 2008. S. 1006–1023, hier S. 1021.

2 Zu Juda Leib ben Ze’evs Biografie vgl. Klausner, Joseph: A History of Modern Hebrew Literature. Bd. 1 (hebr.). Jerusalem 1930. S. 156–166.

3 Vgl. Kestenbergladstein, Ruth: Neuere Geschichte der Juden in den böhmischen Ländern. Bd. I: Das Zeitalter der Aufklärung 1780–1830. Tübingen 1969 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 18/1). S. 117–133; Hecht, Louise: Jeitteles Family. In: The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe. http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Jeitteles_Family (15. 6. 2017).

4 Neuer Nekrolog der Deutschen. Sechzehnter Jahrgang. 1838. Zweiter Theil. Weimar 1840. S. 1419. Juda Jeitteles Nachruf trägt die Nummer 934.

5 Delitzsch, Franz: Zur Geschichte der jüdischen Poesie vom Abschluss der heiligen Schriften Alten Bundes bis auf die neueste Zeit. Leipzig 1836. S. 110. Vgl. dazu Barzilay, Isaac E.: National and Anti-National Trends in the Berlin Haskalah. In: Jewish Social Studies 21 (1959). S. 165–192, hier S. 177.

Jeitteles und ben Ze'ev, wie das schon aus den genannten Kommentaren der Zeitgenossen anklingt, wegen ihrer Verdienste um die hebräische Sprache und die Literatur der Aufklärungszeit im Gedächtnis geblieben,⁶ kaum aber wegen ihres Wirkens als Ausleger der Schrift.⁷

Und doch war Juda Jeitteles derjenige, der womöglich 1831 den späteren *terminus technicus* „Haskala“ stiftete,⁸ der als Lektor im Wiener Verlagshaus von Anton Schmid⁹ eine überaus auflagenstarke Kommentarreihe, *Mincha Chadasha* (ab der dritten Auflage *Kitve Kodesh* betitelt), zu den Büchern des Tanach maßgeblich prägte. Ab der dritten Auflage (ab 1817) wurde dem Bibeltext und Kommentar eine Einleitung zum betreffenden biblischen Buch vorangestellt.¹⁰ Dieser Abschnitt wurde aber nicht vom jeweiligen Kommentator verfasst, sondern einem anderen Werk entnommen: dem *Mavo* des Juda Leib ben Ze'ev von 1810.¹¹ Dieses Werk ben Ze'evs kann in seiner Bedeutung kaum unterschätzt werden: „[It] was the first in Haskalah literature to suggest the recognition, albeit with some reservations, and rejection, of the principles of Bible criticism.“¹² Mit der vierten Auflage (ab 1833) schließlich erfuhr das Profil der Reihe eine weitere Modifikation:

6 Beide veröffentlichten zahlreiche Beiträge in ha-Me'assef und Bikkure ha-Ittim. Ben Ze'ev publizierte neben einem Religionslehrbuch (יסודי הדת כלל עקרי האמונה, Wien 1811; vgl. dazu Hecht, Louise: Ein jüdischer Aufklärer in Böhmen. Der Pädagoge und Reformator Peter Beer [1758–1838]. Weimar/Wien 2008 [Lebenswelten osteuropäischer Juden 11]. S. 124–127) unter anderem eine hebräische Grammatik (תלמוד לשון עברי, 1796), ein Hebräisch-Lehrbuch (מסלת הלמוד) sowie ein Deutsch-Hebräisches Wörterbuch (אוצר השרשים, 1807–1808). Vgl. Waxman, Meyer: A History of Jewish Literature. Volume III: From the Middle of the Eighteenth Century to 1880. 2. Aufl. New York/London 1960. S. 125–127.

7 Eine Ausnahme bildet der Aufsatz von Breuer, Edward: (Re)creating Traditions of Language and Texts. The Haskalah and Cultural Continuity. In: Modern Judaism 16/2 (1996). S. 161–183.

8 Vgl. Schulte, Christoph: Die jüdische Aufklärung. Philosophie, Religion, Geschichte. München 2002. S. 17, unter Verweis auf Ben Yehuda, Elieser: מלון הלשון העברית הישנה והחדשה. Bd. 2. [1911] ND Jerusalem 1980.

9 Zu Anton von Schmid's Verlag vgl. Julius, Raphael: Anton von Schmid – Royal Printer and Nobleman. In: Jewish Book Annual 51 (1993). S. 195–202; Hecht, Louise: Christian Printers as Agents of Jewish Enlightenment? Hebrew Printing Houses in Prague, Brno and Vienna, 1780–1850. In: Judaica Olomucensia 3/1 (2015). S. 30–61, https://www.jud.upol.cz/fileadmin/jud/judaica/Judaica_Olomucensia_2015_1.pdf (15. 6. 2017).

10 Siehe Kitve Kodesh. Nidpasim me-chadash u-mehudarim be-Tosafot rabbot [...] 'im Tirgum Ashkenazi we-Bi'ur. (Neu gedruckt und erweitert um viele Anhänge [...] mit deutscher Übersetzung und Bi'ur). Wien 1817–1818.

11 Siehe ben Ze'ev, Juda Leib: Mavo el Mikra'e Kodesh (Einleitung in die heiligen Schriften). Wien 1810.

12 Shavit, Yaacov und Mordechai Eran: The Hebrew Bible Reborn. From Holy Scripture to the Book of Books. A History of Biblical Culture and the Battles over the Bible in Modern Judaism. Berlin/New York 2007 (Studia Judaica [SJ] 38). S. 115.

Dem Kommentarteil hinzugefügt wurde noch der *Sefer Toledot Aharon*, der auf zur jeweiligen Bibelstelle passende Talmudtraktate und andere rabbinische Literatur verweist.

Im Rahmen der bei dem christlichen Verleger von Schmid erscheinenden Reihe *Kitve Kodesh* kommen so Jeitteles und ben Ze'ev zusammen. Unter der Federführung des Erstgenannten begegnen sich in den *Kitve Kodesh* rabbinische Auslegung und historisch-kritische Exegese, traditionelle Unterweisung und ein „modernes“ Interesse am Hebräischen wie Hochdeutschen.¹³ Es ist, als würde, im Rahmen von Bibelkommentaren, ein zweifacher Dialog geführt: einerseits mit der zeitgenössischen historischen Kritik, andererseits mit der überlieferten jüdischen Tradition. Beide Seiten dieses Dialogs sollen im Folgenden näher betrachtet werden.

1 Dialog mit der historischen Kritik: Der *Mavo* Juda Leib ben Ze'evs

Juda Leib ben Ze'evs Beitrag zur Entwicklung der modernen jüdischen Bibel-exegese ist bislang hinter der Rezeption seines einflussreichen Sprachenprojekts unbeachtet geblieben. Diese einseitige Wahrnehmung seines Wirkens fing zeitig an. Im ersten systematischen Programm zu einer jüdischen *philologia sacra*¹⁴ von 1837 findet er als jüdischer Grammatiker und nicht als Bibelexeget Erwähnung. Der Autor dieses unter Pseudonym veröffentlichten Programms war Phöbus Moses Philippson (1807–1870), der ältere Bruder des bekannteren Ludwig Philippson (1811–1889).¹⁵ Für das visionäre Curriculum jüdisch-theologischer Exegese wurde das „genaue[.] statarisch-exegetische[.] Studium der sämtlichen biblischen Bücher“ empfohlen, welche „mit Hilfe der Grammatik (Hartmann, Vater, Gesenius, Ewald, aber auch der jüdischen Grammatiker ibn Ezra, Kimchi, ben Ze'ev,

13 Zur Rechtfertigung des Deutschen im Unterschied zum Jiddischen als Zielsprache vgl. Schorch, Grit: Moses Mendelssohns Sprachpolitik. Berlin/New York 2012 (SJ 67). S. 20f. u. S. 87–89.

14 Als Artikelserie mit dem Titel „Ideen zu einer Encyclopädie und Methodologie der jüdischen Theologie“ zwischen Juni und Oktober 1837 in der Zeitschrift Allgemeine Zeitung des Judenthums (Nr. 20, 30, 33, 36, 44, 49, 56, 62, 80, 84, 85) von Phöbus Moses Philippson, unter dem Pseudonym Dr. Uri, publiziert. Diesen Hinweis verdanken wir Alexandra Zirkle.

15 Zu Phöbus und Ludwig Philippson siehe auch den Beitrag von Rüdiger Liwak im vorliegenden Band.

Heidenheim u. A.) und des Lexikon's (Kimchi, Simon, Gesenius, Winer)¹⁶ erschlossen werden sollten. Das Anhören von „Vorlesungen über Einleitung in's A.T.“,¹⁷ welche in die biblische „Einleitungswissenschaft“ einführen, gehörte ebenfalls zu Philipppons Konzept. Weder christliche noch jüdische Autoritäten werden im Zusammenhang mit der Einleitungswissenschaft genannt, Philipppon benennt lediglich Beispiel-Lektüren historisch-kritischer Kommentarwerke.¹⁸

Allerdings gibt es einen guten Grund dafür, ben Ze'ev als jüdischen Grammatiker zu zitieren, denn er hat zwei einflussreiche linguistische Werke hinterlassen, die nicht nur exegetische Hilfsmittel sein wollten, sondern sich als Teil einer umfassenderen Sprachpolitik verstanden. Ben Ze'evs hebräische Grammatik *Talmud Leshon Ivri* (Hebräische Sprachlehre)¹⁹ erklärt die Grundlagen der hebräischen Sprache auf der Grundlage der Logik. Sie wurde viele Male neu aufgelegt und um Anhänge, Verbtabelle etc. ergänzt.²⁰ Ben Ze'evs zweites linguistisches Werk ist *Otzar ha-Shorashim* (Schatz der Wurzeln), ein kombiniertes Lexikon hebräischer Wurzeln und Hebräisch-Deutsches Wörterbuch. Es ist nach David ben Josef Kimchis (1160 – 1235) berühmtem Werk *Sefer ha-Shorashim* benannt und wurde zwischen 1806 – 1808 erstmals bei Anton Schmid in Wien publiziert.²¹ Ben Ze'evs Sprachpolitik ist in den vergangenen zwei Jahrzehnten sehr gut erforscht worden. Edward Breuer, Moshe Pelli und Andrea Schatz haben in der Untersuchung von ben Ze'evs Sprachkonzept wichtige Vorarbeiten geleistet, um sein exegetisches Werk in einen größeren literarischen, theologischen, und po-

16 Philipppon, Phöbus M.: Ideen zu einer Encyclopädie und Methodologie der jüdischen Theologie. In: Allgemeine Zeitung des Judenthums 80 (1837). S. 318f., hier S. 318.

17 Philipppon, Ideen, S. 318.

18 Philipppon, Ideen führt die Kommentarwerke zweier protestantischer Alttestamentler an, den Hiob-Kommentar (1824) des Eichhorn-Schülers Friedrich W. Carl Umbreit (1795 – 1860): Das Buch Hiob. Heidelberg 1832 sowie den Jesaja-Kommentar (1820) von Wilhelm Gesenius (1786 – 1842): Der Prophet Jesaja, übersetzt und mit einem philologisch-kritischen und historischen Kommentar begleitet. 3 Teile. Leipzig 1820 – 1821.

19 Siehe ben Ze'ev, Juda Leib: *Talmud Leshon Ivri* (Hebräische Sprachlehre). Breslau 1796.

20 Weitere Ausgaben sind bei Anton Schmid 1806/1807, 1810, 1815, 1818 und 1827 erschienen.

21 Siehe ben Ze'ev, Juda Leib: *Otzar ha-Shorashim* (Hebräischer Wortschatz). 1.–2. Bd. Wien 1806 – 1808 (2. Aufl. 1816; 3. Aufl. 1838 – 44). Eine ausführliche Analyse und ideengeschichtliche Einordnung findet sich bei Breuer, Traditions. Ben Ze'ev hat zu allen seinen Werken Einleitungssessays verfasst. Diese Essays sind wichtige Quellen für den ideologischen Hintergrund seiner Publikationsunternehmen. Die Akademia le-Lashon Ivrit in Jerusalem hat drei dieser konzeptionellen, sprachwissenschaftlichen und philosophischen Aufsätze in *The Historical Dictionary Project – Ma'agarim* aufgenommen; es handelt sich um die Einleitungen zu Emunot ve-De'ot, *Talmud Leshon Ivri* sowie *Otzar ha-Shorashim*: <http://maagarim.hebrew-academy.org.il/Pages/PMain.aspx> (18. 7. 2017).

litischen Kontext einordnen zu können.²² Die Sprachendiskussion und die Diskussion der heiligen Schriften sind eng miteinander verwoben und befinden sich im 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts in einer Umbruchsituation. Während die Philosophie den Offenbarungscharakter der Sprache hinterfragt, steht mit der allmählichen Durchsetzung der historisch-kritischen Methode in der Theologie der Offenbarungscharakter der kanonisch überlieferten Schriften in Juden- und Christentum zur Debatte. Diese Koinzidenz ist kein Zufall, denn die göttlich offenbarten Schriften der jüdischen und christlichen Tradition gehen auf die gleichen Zeugnisse der Überlieferung zurück, welche als Beleg für den göttlichen Ursprung der Sprache angesehen wurden und deren Autorität nun hinterfragt wird. Die enge Verknüpfung von ben Ze'evs Sprachen- und Bibelprojekt ist daher repräsentativ für eine ganze Diskurslage.²³ Vor diesem Hintergrund verwundert es auch nicht, dass *Or la-Netiva* (1782), Moses Mendelssohns einleitender Essay zur Pentateuch-Übersetzung und *Bi'ur*, ein oder sogar *der* zentrale Referenztext für ben Ze'evs Einleitungssessay zu *Otzar ha-Shorashim* ist. Das heißt, die konzeptionellen Überlegungen zu einem bibelexegetischen Werk sind der argumentative Bezugspunkt für die Einleitung zu einem hebräischen Wörterbuch.

Or la-Netiva wurde von Mendelssohn nicht nur als Verteidigung der Tora angelegt, sondern ebenso als Apologie des göttlichen Ursprungs der heiligen Sprache.²⁴ Mendelssohns Entwurf einer Geschichte der Bibel-Übersetzungen²⁵ begründet die Tradierung hebräischen Sprachwissens im jüdischen Exil mit der jahrtausendealten Praxis der Bibelübersetzung in lebendige Volks- und Literatursprachen.²⁶ Im Gegensatz dazu ist für ben Ze'ev Übersetzung ein Ergebnis von Verfall und Korruption, welches den Verlust des Originals impliziert.²⁷ Der unmittelbare Zugang zur ursprünglichen Bedeutung des Bibeltextes ist für ben Ze'ev nicht, wie bei Mendelssohn, durch das menschliche Erkenntnisvermögen be-

22 Siehe Breuer, *Traditions*; Pelli, Moshe: *Haskalah and Beyond. The Reception of the Hebrew Enlightenment and the Emergence of Haskalah Judaism*. Lanham (MD) 2012, passim; Schatz, Andrea: *Sprache in der Zerstreuung. Die Säkularisierung des Hebräischen im 18. Jahrhundert*. Göttingen 2009. Bes. S. 274–280.

23 Vgl. Breuer, *Traditions*, passim.

24 Vgl. auch Breuer, Edward: *The Limits of Enlightenment. Jews, Germans, and the Eighteenth-Century Study of Scripture*. Cambridge (MA) 1996. S. 163.

25 Vgl. Sandler, Perez: *Mendelssohn's Edition of the Pentateuch* (hebr.). 2. Aufl. Jerusalem 1984. S. 37–41.

26 Vgl. Schorch, Grit: *Übersetzung als Sprachpolitik*. In: Dies., *Mendelssohns Sprachpolitik*, S. 67–95.

27 Vgl. Breuer, *Traditions*, S. 165f.

grenzt,²⁸ sondern hängt vom Grad des Sprachwissens, der Kultur, der Bildung und dem Zustand der politischen Selbstbestimmung ab. Juda Leib ben Ze'ev war in der Umsetzung seiner monolingualen Sprachpolitik sehr konsequent und hat nahezu ausschließlich auf Hebräisch geschrieben. Diese Konsequenz verbindet ihn mit Juda Jeittelles und unterscheidet ihn von vielen anderen Maskilim, vor allem aber vom programmatischen Bilingualismus der Berliner Haskala.²⁹ Trotz der inhaltlichen Diskrepanzen zu Mendelssohn gibt es weitreichende konzeptionelle Parallelen zwischen den beiden jüdischen Aufklärern. Wie Mendelssohn versteht ben Ze'ev die innerjüdische Reform wesentlich als sprachpolitisches Projekt, das sich nicht nur auf Schriftauslegung und das jüdische Gesetz, das heißt auf Theorie und Praxis der jüdischen Gemeinschaft, sondern auch auf ein politisches Ideal bezieht.³⁰ Die von ben Ze'ev entwickelten Maximen der Schriftauslegung stehen also in einem Kontext, der über engere theologische Fragestellungen hinausweist.

Ben Ze'evs *Einleitung in die heiligen Schriften*, der *Mavo el Mikra'e Kodesh* (1810), stellt für eine Untersuchung seines Bibelprojekts die Hauptquelle dar. Der *Mavo* ist eine Anthologie von Einleitungen zu jedem der Prophetenbücher (Nevi'im) und den einzelnen Büchern der Schriften (Ketuvim). Als geschlossener Text ist er insgesamt nur zweimal publiziert worden. Die Originalausgabe wurde ein Jahr vor ben Ze'evs Tod im Jahr 1810 von Anton Schmid besorgt.³¹ Ein Reprint dieser Ausgabe hat der israelische Historiker Getzel Kressel (1911–1967) im Jahre 1967 herausgegeben und mit einer Einführung versehen.³² Der Wiener Drucker Anton Schmid, von dem unten noch ausführlicher die Rede sein wird, ist jedoch nicht nur der Herausgeber des *Mavo*, sondern wird von ben Ze'ev auch als der

28 Zur philosophischen und erkenntniskritischen Dimension von Moses Mendelssohns hebräischem Sprachkonzept vgl. Schorch, Grit: Logik und heilige Sprache? In: Dies., Mendelssohns Sprachpolitik, S. 197–206.

29 Vgl. Shavit, Yaacov: A Duty too Heavy to Bear. Hebrew in the Berlin Haskalah, 1783–1819. Between Classic, Modern, and Romantic. In: Hebrew in Ashkenaz. Language in Exile. Hrsg. von Lewis Glinert. New York/Oxford 1993. S. 111–128; Schorch, Mendelssohns Sprachpolitik, passim.

30 Zu ben Ze'ev vgl. Breuer, Traditions, S. 173 f. Zu Mendelssohn vgl. u. a. Sorkin, David: Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment. Berkeley (CA)/Los Angeles (CA) 1996. S. 38; Goetschel, Willi: Mendelssohn and the State. In: Modern Language Notes 122 (2007). S. 472–492; Schorch, Mendelssohns Sprachpolitik, bes. Kap. VI „Sprache und Politik“. S. 219–248.

31 Siehe ben Ze'ev, *Mavo*.

32 Getzel Kressel hat ein weiteres Werk ben Ze'evs herausgegeben, das bis dato unpubliziert war: Shir Agavim. Jerusalem 1976. Die Sammlung hebräischer Erotik-Poeme ging fast 170 Jahre lang unter Maskilim, Gelehrten und Rabbinern von Hand zu Hand, bis Kressel sie in einer kleinen Edition der Öffentlichkeit übergab. Es handelt sich hierbei um eine bislang kaum erforschte Gattung pornografischer Männerliteratur.

Inspirator des Buches benannt. In der ersten Vorrede (*Hakdama Klalit*) zum *Mavo* schreibt ben Ze'ev:

והמסב בדבר, המדפיס המשבח אדון אנטאן שמיד, בהוציאו לאור ס' יע'י' בהעתקה האשכנזית ובאור מיד' המשכיל כה' מאיר אוברניק ז"ל. ולא נמצא הקדמה להעתקה הזאת, כאשר נמצאו בשאר העתקות תהלים, משלי. ושאל המדפיס מאתי לחבר אליו הקדמה. ואנכי נענית' לו בה, אך לא לחבר הקדמה (אשר איננו ענין, לחבר הקדמה לחבור זולתו) כי אם לחבר מבוא אל גוף הספר. והעיון בענין הזה הובילני אל ההכרה לדעת הצורך וההכרח אשר לספר וספר אל מבוא כזה, המפיץ אור על עניני הספר בכלל.³³

Der Initiator der Sache ist der gepriesene Drucker Herr Anton Schmid mit seiner Herausgabe des Buches *Jeshajahu* in deutscher Übersetzung, versehen mit dem Kommentar [*Bi'ur*] des aufgeklärten [*Maskil*] Herrn Me'ir Obernik (seligen Angedenkens). Diese Edition hatte kein Vorwort, so wie die anderen Editionen der Psalmen und Sprüche. Und so bat mich der Drucker ein Vorwort zu verfassen. Ich stimmte zu, jedoch nicht ein Vorwort (denn es hat keinen Sinn, ein Vorwort zum Werk eines anderen [Obernik] zu verfassen), sondern eine Einleitung zur Struktur des Buches zu verfassen. Das Nachdenken über dieses Thema machte mir den Bedarf und die Notwendigkeit einer solchen Einleitung, die Licht auf die Merkmale des Buches im Allgemeinen wirft, für jedes einzelne Buch bewusst.

Ben Ze'evs *Mavo* besteht aus einer Aneinanderreihung historisch-kritischer Einleitungen zu insgesamt 32 Büchern der *Nevi'im* und *Ketuvim*. Zwei konzeptionelle Vorreden (*Hakdama Klalit*, *Hakdama Shnija*) erklären und strukturieren den Band. Es fehlen Einleitungen zu den Psalmen und den Sprüchen. Zu beiden Büchern gab es bereits Einzeleditionen mit ausführlichem Einleitungsapparat, Kommentar und Übersetzung, was von ben Ze'ev auch explizit erwähnt wird. Die Psalmen-Ausgabe *Zemiroth Israel* (1800) stammt aus der Feder des Berliner Maskils Joel Brill Löwe (1760 – 1802) und ist ebenfalls von Anton Schmid herausgegeben worden.³⁴ Die *Sprüche Salomos* wurden bereits 1790 von Isaak Euchel (1756 – 1804) publiziert.³⁵ Interessanterweise wurden die Bücher der *Chamesh Megillot*, d. h. das

33 Ben Ze'ev, *Mavo. Hakdama Klalit*. S. 5 [eigene Zählung]. Alle Übersetzungen stammen von den Autor*innen, falls nicht anders angegeben.

34 Siehe Löwe, Joel Brill: *Zemiroth Israel (kolel Sefer Tehillim)* (hebr.). Wien 1799/1800. Die zweite Auflage erschien 1817 ebenfalls bei Anton Schmid.

35 Es handelt sich um eine Edition und deutsche Übersetzung, versehen mit *Bi'ur* und hebräischer Einleitung, vgl. Euchel, Isaak A.: *Mishle*. Druckerei der Jüdischen Freischule. Berlin 1789. Zur Zeit der Publikation des *Mavo* gab es bereits zwei Neuauflagen von Euchels Ausgabe der Sprüche: Die 1804 von Moses Philippson (es handelt sich um den Vater des oben genannten Phöbus Philippson) in Dessau herausgegebene Edition sowie die Offenbacher Edition von 1805. Ab der ersten Ausgabe von 1817/1818 war Euchels *Mishle*-Übersetzung, einschließlich *Bi'ur*, in das neue Editionsprojekt *Kitve Kodesh* integriert, ergänzt um eine neue Einleitung, Korrekturen zu Übersetzung und *Bi'ur* durch Samuel Detmold. Vgl. die digitalisierte Version in: <http://data.onb.ac.at/ABO/%2BZ227814004> (18. 7. 2017).

Lied der Lieder, Ruth, Klagelieder, Kohelet und *Esther*, von ben Ze'ev im *Mavo* nochmals eingeleitet, obwohl mit der von Joel Brill Löwe und Aaron Wolfssohn-Halle eingeleiteten und kommentierten Ausgabe schon eine moderne, maskilische Edition vorlag.³⁶

Ben Ze'evs *Mavo* definiert ein neues Textformular hebräischer Bibelexegese, welches zwar kein neues Genre begründete, aber dennoch sehr großen Einfluss auf die jüdische Bibelauslegung nahm, weil ben Ze'evs Einleitungen ab 1817 in die *Kitve-Kodesh*-Ausgaben integriert wurden. Mit dem *Mavo* wurde zum ersten Mal das bis dato entwickelte Analyse- und Methodeninventar der historisch-kritischen Exegese in die jüdische Bibelauslegung eingeführt. Seinen neuen, historischen Zugriff auf die kanonischen Texte begründet ben Ze'ev wie folgt:

כי הנה לפניך עשרים וארבעה ספרי קדש, והם ממדרגו' שונות, משנים שונים, מענינים שונים, וממחברים שונים. [...] הלא ראוי לך איפוא להבחין בכל ספר וספר, אם קורא מבחין אתה, טרם המלך לקרותו, לדעת מדרגה, זמן, וענין, ומחבר ספרים אשר אתה עוסק בו. וביחוד בספרים הכוללים ספורים ומאורעות האומה, הנתלים בזמן ובמקום, וכ"ש כשהמאורעות האלה מצטרפות על עניני שאר אומות, במה שהם משולבים ע"י מלחמות.³⁷

Denn siehe vor Dir liegen vierundzwanzig heilige Bücher, und sie sind auf verschiedenen Niveaus [3 *Madrigot* = *Tora, Propheten, Schriften*], aus verschiedenen Jahren, von verschiedenem Inhalt, und von verschiedenen Autoren. [...] Und so ist es also angeraten, zwischen den einzelnen Büchern zu unterscheiden, wenn du ein urteilender Leser bist. Bevor Du erwägst es [das Buch] zu lesen, solltest Du zuerst das Niveau, die Zeit, den Inhalt, und den Verfasser der Bücher kennen, mit denen Du Dich befasst. Und besonders die Bücher, die Geschichten und Ereignisse des Volkes [Israel] beinhalten, sind von Zeit und Ort abhängig, und umso mehr, wenn diese Ereignisse zu den Angelegenheiten der anderen Nationen, mit denen sie durch Kriege verwoben sind, in Bezug gebracht werden.

Ben Ze'evs historische Methode der Einleitung und Textauslegung geht auf den direkten Einfluss von Johann Gottfried Eichhorn (1752–1827) zurück,³⁸ der mit seiner *Einleitung ins Alte Testament*³⁹ die Einleitungswissenschaft in der protes-

³⁶ Siehe Löwe, Joel Brill u. Aaron Wolfssohn-Halle: Chamesh Megillot. Mit dter. Üs. u. Bi'ur. Berlin 1788. (Enthält: Mendelssohns Übersetzung von Shir ha-Shirim, David Friedländers Übersetzung von Kohelet und Mendelssohns Bi'ur zu Kohelet, versehen mit Anmerkungen von Löwe).

³⁷ Ben Ze'ev, *Mavo*. Hakdama Klalit. S. 2f.

³⁸ Breuer spricht in diesem Zusammenhang gar von „evident plagiarisms“: Breuer, *Study*, S. 1022, Anm. 53.

³⁹ Siehe Eichhorn, Johann Gottfried: *Einleitung ins Alte Testament*. 3 Bde. Leipzig 1780–1783. Zu Eichhorn und seiner Einleitung vgl. Smend, Rudolf: *Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten*. Göttingen 1989. S. 25–37; Reventlow, Henning Graf: *Towards the End of the „Century of Enlightenment“*. Established Shift from Sacra Scriptura to Literary Documents and Religion of the People of Israel. In: *Hebrew Bible/Old Testament*. Hrsg. von Magne Sæbø. Bd. II. S. 1024–1063, hier S. 1051–1057.

tantischen Theologie begründete. Anders als Mendelssohn, der Eichhorn in seiner Einleitung zur Pentateuch-Übersetzung *Or la-Netiva* kritisch diskutierte,⁴⁰ machte ben Ze'ev diesen Einfluss nicht kenntlich. Er vermied es durchgängig, nicht-jüdische und christliche Autoren namentlich zu nennen.⁴¹ Im Unterschied zu Eichhorn, der sich in der Weiterentwicklung der historisch-kritischen Bibelauslegung bereits auf Autoritäten wie Johann David Michaelis (1717–1791), Johann Salomo Semler (1725–1791) und Johann Gottfried Herder (1744–1803) berufen konnte, fehlten ben Ze'ev solche modernen, jüdischen Referenzen. Vielmehr hatte er sich gegen die Autorität Mendelssohns durchzusetzen, der die historisch-kritische Methode und deren Einführung in die jüdische Textauslegung zugunsten einer modernen, ästhetisch-kritischen Position abgelehnt hatte. Ben Ze'ev führte daher die historische Kritik nur sehr vorsichtig in die jüdische Bibelauslegung ein. So berührte sein Einleitungsbuch nicht das Tabu der Tora, was bedeutet hätte, das geoffenbarte Gesetz, die Halacha, historisch-kritisch in Frage zu stellen und ihre Verbindlichkeit zu relativieren. So wie sich die historisch-kritische Methode im Christentum zunächst v. a. in Bezug auf das Alte Testament entwickelte und entfaltete, gibt es das gleiche, zeitlich versetzte Parallelphänomen in der jüdischen Textinterpretation: Die historisch-kritische Methode wurde von ben Ze'ev zunächst ausschließlich auf die Schriften und Propheten angewendet. Erst in der Mitte des 19. Jahrhunderts begann das Tabu der Historisierung der Tora langsam zu bröckeln, denn die theologische und philosophische Problematik der Offenbarungsfrage wird zwangsläufig dann aufgeworfen, wenn sich die historisch-kritische Methode den eigentlichen Offenbarungstexten zuwendet. Im Judentum sind das die Fünf Bücher Mose, im Christentum ist es das Neue Testament.

Nach Johann David Michaelis' und Johann Salomo Semlers bahnbrechenden Arbeiten auf dem Gebiet der historisch-kritischen Bibelauslegung⁴² war Eichhorn der erste protestantische Theologe und Orientalist, der ein- und dieselben Maximen der kritischen Textauslegung sowohl auf das Alte als auch auf das Neue Testament anwendete. Das ist innerhalb der akademischen Theologie und Orientalistik des 18. Jahrhunderts ein absolutes Novum. Eichhorn publizierte seine *Einleitung ins Alte Testament* zwischen 1780–1783, zu der Zeit, als Mendelssohn an seiner Pentateuch-Ausgabe und *Or la-Netiva* arbeitete; Eichhorns *Einleitung ins Neue Testament* folgte fast 20 Jahre später, zwischen 1804 und 1812, also etwa zur

⁴⁰ Zu Eichhorns Einfluss auf Mendelssohn vgl. Sandler, Mendelssohn's Edition, S. 32–38; Breuer, Limits, S. 163–173 u. Shavit/Eran, Hebrew Bible, S. 114 f.

⁴¹ Vgl. hierzu Pelli, Haskalah, S. 125.

⁴² Vgl. hierzu Schorch, Grit: Poetologische Bibelkritik und historisch-kritische Methode. In: Dies., Mendelssohns Sprachpolitik, S. 97–102.

selben Zeit, als ben Ze'ev den *Mavo* schrieb.⁴³ Was Eichhorn nicht publik machte, war der tiefe Eindruck, den Lessings Publikation der *Wolfenbütteler Fragmente* (die *Reimarus-Papiere*) und der „Fragmentenstreit“ bei ihm und vielen seiner Zeitgenossen in den 1770er-Jahren hinterlassen hatten.⁴⁴ Die unter anonymer Autorschaft publizierten *Wolfenbütteler Fragmente* historisierten, in der Tradition von Spinozas Bibelkritik stehend,⁴⁵ die Ereignisse des Neuen Testaments, und verwarfen die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung aus der deistischen Perspektive der Wunderkritik. Das bedeutet, dass Eichhorn das radikale Moment verborgen hielt, welches seinem neuen exegetischen Ansatz zu Grunde lag. David Sorkins pauschales Urteil, „Eichhorn's entire argument showed the Bible to be a profane book whose text had suffered corruption and therefore required emendation“,⁴⁶ ist trotzdem nicht ganz richtig. Eichhorns Intention war es nicht, zu zeigen, dass die Bibel ein profanes Buch ist, vielmehr handelte es sich um ein Resultat, das sich zwangsläufig aus den Prämissen ergab. Eichhorn war weder Deist noch Spinozist, sondern nahm eine kohärente Position gegenüber beiden Testamenten ein, die nicht die Offenbarung infrage stellte, sondern die Autorität ihrer Überlieferung. Bezüglich des Alten Testaments folgte er Jean Astrucs „Älterer

43 Siehe aber den bereits 1794 publizierten zweiteiligen Aufsatz: Über die drey ersten Evangelien. In: Eichhorn, Johann G.: Allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur V/5 – 6 (1794). S. 761–996.

44 Der Autor der Fragmente ist Herman Samuel Reimarus (1694–1768). Lessing publizierte zwischen 1774–1778 sieben Fragmente aus dem Textkonvolut, das Reimarus hinterlassen hatte, in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift *Zur Geschichte und Literatur aus den Schätzen der herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel* unter dem Titel „Ein Mehreres aus den Papieren des Ungenannten, die Offenbarung betreffend“. Es handelte sich um folgende Texte: „Von Duldung der Deisten: Fragment eines Ungenannten“, „Erstes Fragment. Von der Verschreyung der Vernunft auf den Kanzeln“, „Zweytes Fragment. Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben könnten“, „Drittes Fragment. Durchgang der Israeliten durchs rothe Meer“, „Viertes Fragment. Daß die Bücher A.T. nicht geschrieben worden, eine Religion zu offenbaren“, „Fünftes Fragment. Über die Auferstehungsgeschichte“ und „Die Erziehung des Menschengeschlechts“; vgl. die Originalpublikation: <http://digitale.bibliothek.uni-halle.de/vd18/content/pageview/3987121> (18. 7. 2017). Die Veröffentlichung der Fragmente bedeutete einen scharfen Angriff auf die lutherische Orthodoxie und wurde durch die so empörten wie zahlreichen Erwiderungen zu einem der größten Presseereignisse des 18. Jahrhunderts. Gleichzeitig war der Fragmentenstreit die letzte große Debatte um Vernunft und Offenbarung überhaupt. Zum Fragmentenstreit vgl. u. a.: Mulsow, Martin (Hrsg.): *Between Philology and Radical Enlightenment. Hermann Samuel Reimarus (1694–1768)*. Leiden 2011; Steiger, Johann A.: *Ist es denn ein Wunder? Die aufgeklärte Wunderkritik. Oder: Von Spinoza zu Reimarus*. In: *500 Jahre Theologie in Hamburg. Hamburg als Zentrum christlicher Theologie und Kultur zwischen Tradition und Zukunft*. Hrsg. von Johann A. Steiger. Berlin/New York 2005. S. 113–132.

45 Zu Spinozas Bibelkritik vgl. Strauss, Leo: *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*. Berlin 1930.

46 Sorkin, Mendelssohn, S. 82.

Urkundenhypothese“ und machte sie einem größeren Publikum bekannt,⁴⁷ bezüglich des Neuen Testaments folgte er der von Lessing und anderen vertretenen „Urevangeliums-Hypothese“, die davon ausgeht, dass es ein ursprüngliches Evangelium in hebräischer oder aramäischer Sprache gegeben habe, das uns nicht überliefert ist.⁴⁸ Die systematische Einführung der „Urevangeliums-Hypothese“ bedeutete, an die Stelle der bindenden Autorität offenbarter Texte eine Hypothese zu setzen, anstelle der kirchlich autorisierten griechischen Evangelien, die rationale Spekulation über ein aramäisches Ur-Evangelium. Die Offenbarung wurde so von ihrer schriftlichen Überlieferung entkoppelt.⁴⁹ Insofern Eichhorn seine Methode auf das Alte Testament anwendete, war *volens nolens* die Autorität der jüdischen Tradition der kanonischen Textüberlieferung ebenso untergraben, das heißt der Kritik und rationalem Kalkül unterworfen. Dieser radikale Bruch mit den Prämissen der traditionellen Auslegung der heiligen Schriften prägt die christlichen und jüdischen Bibelwissenschaften bis heute. Es waren Eichhorn und ben Ze'ev, die diese stille Revolution für den Protestantismus und das aschkenasische Judentum moderierten.

2 Dialog mit der Tradition: Juda Jeitteles und seine Bearbeitung der *Kitve Kodesh*

Wie oben angedeutet, bewegte sich der hier zu untersuchende Dialog der Haskala hauptsächlich entlang zweier Achsen: Einerseits als befruchtender, wenn auch keineswegs friktionsfreier Austausch zwischen der historisch-kritischen Methode der christlichen Bibelwissenschaft, repräsentiert v. a. durch Eichhorns *Einleitung in das Alte Testament*, und der Bibelexegese jüdischer Aufklärer (Maskilim); an-

⁴⁷ Vgl. Legaspi, Michael C.: *The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies*. Oxford 2010. S. 156 f.

⁴⁸ Eichhorn ging davon aus, dass das Buch Genesis aus zwei verschiedenen Quelltexten kompiliert wurde, welche von zwei verschiedenen Autoren verfasst worden waren. Der radikale Bruch mit den herkömmlichen Paradigmen der Bibelauslegung wird aber erst mit der Anwendung der Methode der Quellenscheidungen auf das Neue Testament sichtbar. Eichhorn etablierte die „Urevangeliums-Hypothese“ im Diskurs der protestantischen Theologie, wobei sich Theolog*innen bis heute bemühen zu zeigen, dass Eichhorn seine Hypothesen nicht auf der Grundlage von Lessings oder Reimarus' Schriften entwickelte und also weiterhin den Skandal, den die historische Textkritik mit sich brachte, neutralisieren. Vgl. Sehmsdorf, Eberhard: *Die Prophetenauslegung bei J. G. Eichorn*. Göttingen 1971. S. 170.

⁴⁹ Vgl. Sheehan, Jonathan: *The Enlightenment Bible. Translation, Scholarship, Culture*. Princeton (NJ) 2007. S. 90.

dererseits als kontroverse und ideologisch aufgeladene, innerjüdische Auseinandersetzung zwischen den Maskilim und der traditionellen jüdischen Gelehrentschicht (Rabbiner und Talmide Chakhamim), die nicht gewillt war, ihre Interpretationshoheit über den Umgang mit heiligen Texten kampflos aufzugeben. Während der vorige Abschnitt sich auf den von Juda Leib ben Ze'ev repräsentierten christlich-jüdischen Dialog konzentriert hat, sollen in diesem Teil die innerjüdischen Verwerfungen beleuchtet werden, die mit Juda Jeitteles und der Edition der gesamten Hebräischen Bibel im Verlagshaus von Anton Schmid in Wien in Verbindung stehen.⁵⁰ Diese unterscheiden sich wesentlich von der scharfen Kontroverse rund um den *Bi'ur*.⁵¹

Die unterschiedliche Rezeption der beiden Übersetzungsprojekte in jüdischen Kreisen ist wesentlich dadurch bestimmt, dass die von Juda Jeitteles betreute Ausgabe etwa 50 Jahre nach Mendelssohns *Bi'ur* entstand und in einem völlig anderen Umfeld realisiert wurde. Zudem kommt mit dem nichtjüdischen Verleger Anton Schmid eine weitere Größe ins Spiel, die zwar ideologisch neutral, aber keineswegs frei von Interessen war. Da die intellektuelle Formation von Juda Jeitteles wesentlich mit der Prager Atmosphäre verknüpft ist, spielt auch das Prager Umfeld eine besondere Rolle.

2.1 Der Zeitfaktor

Wie sehr sich die Einstellung zur Mendelssohnschen Bibelübersetzung innerhalb nur einer Generation verändern konnte, soll zunächst anhand des (imaginären) Dialogs zwischen dem Prager Oberrabbiner Ezechiel Landau (1713–1793) und seinem zweiten Sohn Samuel (1750–1834) illustriert werden.⁵²

Bald nach der Publikation von Mendelssohns Bibelübersetzung artikulierte Ezechiel Landau die Vorbehalte des traditionellen Judentums gegen die Haskala und den *Bi'ur* in seinen *Novelleae* zum Talmudtraktat *Berachot*. Ausgehend von den Worten Rabbi Eliezers ben Hyrkanos in *bBer* 28b מן ההגיון בניכם („haltet eure Kinder/Söhne fern von *Higgajon* [lit.: Logik]“) knüpfte er an Raschis Interpretation zu *Higgajon* an. Was meinte Raschi, wenn er sagte יותר במקרא לא תרגילום

⁵⁰ Ebenso wie die Tora, die weitgehend unverändert von der Mendelssohn-Ausgabe übernommen wurde, erschienen die biblischen Bücher in Einzelbänden bzw. kleinere Bücher zusammengefasst, sodass jeder Band etwa 300–400 Seiten umfasste.

⁵¹ Vgl. Breuer, *Traditions*, S. 161f.

⁵² Die folgende Analyse stützt sich auf Hecht, Louise: *Teaching Haskalah – Haskalah and Teaching. Jewish Education in the Czech Lands*. In: *Jewish Enlightenment in the Czech Lands*, guest-edited issue of *Jewish Culture and History* 13/2–3 (2012). S. 93–107.

מדאי משום דמשכא („lasst sie [die Kinder/Söhne] nicht zu viel Bibel studieren wegen der Verlockung“), fragte Landau und folgerte:

[...] משום שלימוד המקרא גם האפיקורסים לומדים בשביל הלשון כמו שלומדים שאר לשונות ואם לא תשגיח על בנך בילדותו רק על לימוד המקרא יכול להיות שתקח לו מלמד אחד משלהם כי גם הם יודעים ללמוד ומתוך כך בנך נמשך אחריהם גם בדיעות נפסדים. בפרט בזמנינו שנתפשט התרגום אשכנזי וזה מושך לקרות בספרי הגוים כדי להיות בקי בלשונם.⁵³

[...] denn auch die Häretiker [d. h. die Maskilim] studieren die Bibel; sie studieren sie um der Sprache willen, so wie sie andere Sprachen studieren. Und wenn du deinen Sohn in seiner Jugend nicht davor bewahrst, nur die Bibel zu studieren, könntest du [versehentlich] einen von ihnen als Lehrer engagieren, denn auch sie wissen die Bibel zu lehren. Und so könnte dein Sohn auch zu ihren schädlichen Lehren verlockt werden. Vor allem in unseren Zeiten, wo die deutsche Übersetzung sich ausgebreitet hat. Dies verlockt [die Jugend], die Bücher der Nichtjuden zu lesen, um sich in deren Sprache zu vervollkommen.

Landau hatte damit nicht nur die Ängste der traditionellen jüdischen Eliten gegenüber den Maskilim artikuliert, sondern auch die wesentlichen Agenden der Haskala meisterhaft zusammengefasst: die Bevorzugung der Bibel gegenüber dem Talmud, die Konzentration auf Sprach- bzw. Grammatikstudium sowie die Bedeutung der Erziehung im Allgemeinen. Gerade auf letzterem Gebiet waren die traditionellen Eliten aber fest entschlossen, ihre Autorität zu behaupten. So schärfte Landau seinen Lesern im Weiteren ein, auf die Wahl eines Lehrers zu achten, der die Söhne im Geist der Tradition erziehen würde. Er betonte, dass die Gefahr nicht im Bibel- oder Sprachstudium an sich liege, sondern diese vielmehr das Einfallstor für problematische Ideen sowie für säkulare Studien darstellten. Extensive Lesepraktiken und die damit verbundene Betonung der Ratio, wie Aufklärung und Haskala sie gleichermaßen forcierten, bedrohten die Struktur und Autorität der traditionellen Gesellschaft.

In seiner Approbation von Sussmann Glogaus Pentateuch-Übersetzung aus dem Jahre 1785, die sich an der Mendelssohnschen Übersetzung orientierte,⁵⁴ gestand Ezechiel Landau die Notwendigkeit einer neuen jüdischen Bibelübersetzung ein, da die unzulänglichen traditionellen Übersetzungen gebildete Juden zum Gebrauch der nichtjüdischen Ausgaben verführen würden. Landau bescheinigte Mendelssohn also noble Motive, fürchtete jedoch, dass die sprachlich

⁵³ Landau, Yechezkiel: Tslach al Berakhot. Prag 1828, fol. 40a. Obwohl dieser Band erstmals 1791 in Prag erschien, ist seine Fertigstellung im Jahr 1783 durch Landau selbst belegt. Vgl. Altmann, Alexander: Moses Mendelssohn. A Biographical Study. Oxford/Portland (OR) 1998. S. 836 (Anm. 101).

⁵⁴ Siehe Chamisha Chumshe Tora [mit einer Übersetzung von Sussmann Glogau]. Prag 1785. Landaus Approbation wurde abgedruckt in: Ha-Me'assef 3 (1785/86). S. 142.

anspruchsvolle Übersetzung die Kinder von ihrem eigentlichen Lernziel, dem Bibelstudium, abhalten würde. Zudem – und dies beunruhigte Landau noch viel mehr – konnte Mendelssohns Text unabhängig vom hebräischen Original gelesen (und verstanden) werden. Damit waren der Vernachlässigung des heiligen Textes und der an die hebräische Sprache geknüpften traditionellen Auslegung Tür und Tor geöffnet. Prophetisch sah Ezechiel Landau eine Generation von Juden voraus, die weder der heiligen Sprache noch der rabbinischen Tradition kundig waren.

Im Jahre 1816, also etwa 35 Jahre später, griff Ezechiel Landaus Sohn Samuel das Thema der jüdischen Erziehung erneut in einer Predigt auf. Im Gegensatz zu seinem Vater betonte er die Wichtigkeit des Bibelstudiums, um den Knaben zu vermitteln, dass die gesamte Tora heilig sei und es keine unzeitgemäßen Mitzwot gäbe. Dazu sei es unabdingbar, die Knaben von Jugend an die Unversehrtheit der Tora und ihrer Überlieferung zu lehren.

ולכן אינו נכון ללמד עם הנערים התורה בדילוג ולבחור מדברי התורה מה שנראה בעיני המלמד ולהניח דברים אשר לפי דעתו אין בו תועלת [...] בזמנינו עמדו אנשים מבני עמינו וחברו ספרים מקצרי התורה שלקחו סיפורים מהתורה ללמוד עם נערי בני ישראל קצור מהתורה אשר לפי דעתם יש בו תועלת באמרם לחנך הנער על פי דרכו שלא להמים עליו לימוד דברים אשר אין בו תועלת אמנם הוא מכשלה גדולה שמרחיקים את הנערים מגוף התורה הנתונה לנו מפי הקב"ה על ידי משה רבינו ע"ש ובהרחקה זאת עושים את התורה כספר מספורי דברי הימים מקורות העתים ואינו פועל התלהבות ורושם בלב הנער ונדמה לו הסיפור הזה כספר הנעשה בכותבי קורות העתים ומכשלה הזאת יצא עוד מכשלה גדולה מזו שעמדו אנשים וחברו קיצור מהתורה בלשון דייטש ללמוד עם הנערים רק בלשון דייטש ולא בלשון הקודש ועל ידי זה ישתכח מהמון העם גוף התורה.⁵⁵

Und daher ist es unrecht, mit den Knaben nur Teile der Tora zu lernen; auszuwählen, was dem Lehrer gut dünkt, und auszulassen, was ihm nicht von Nutzen scheint. [...] Nun sind [aber] aus unserem Volke Männer aufgestanden, die Bibelanthologien verfassten, indem sie einzelne Episoden aus der Bibel auswählten, um mit den Söhnen Israels jene Teile der Bibel zu lernen, die ihrer Meinung nach nützlich sind, um „dem Knaben Unterricht nach seiner Weise zu geben“⁵⁶ und ihn nicht mit Wissen zu belasten, das keinen Wert hat. Doch genau darin liegt das große Problem, denn sie entfernen die Knaben vom Wesen der Tora, die uns vom Heiligen (gepriesen sei er) durch Moshe Rabbenu (der Friede sei mit ihm) gegeben wurde. Durch diese Entfernung [vom Wesen der Tora] verwandeln sie die Tora in ein Geschichtsbuch, und der Text erscheint dem Knaben lediglich wie eine Chronik. Er erweckt keine Begeisterung und hinterlässt keinen Eindruck im Herzen des Knaben; er dünkt ihn nur irgendein [von Menschenhand geschriebenes] Geschichtsbuch zu sein. Und aus diesem Problem entsteht ein weiteres, noch größeres; denn diese Männer haben die Bibelanthologien auf Deutsch verfasst, um die Knaben die deutsche Sprache zu lehren,⁵⁷ statt der heiligen Sprache; und dadurch wird der Großteil des Volkes das Wesen der Tora vergessen.

55 Landau, Shmu'el: Derush 12. In: Landau, Yechezkiel: Ahavat Zion. Vol. 1. Prag 1827, 25b–28b (26b). Die Predigt wurde im Januar 1816 vor der Prager Chevra Kadisha gehalten.

56 Anspielung auf Wessely, Naphtali H.: Divre Shalom we-Emet. Berlin 1782, der dieses Zitat aus Spr 22,6 zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen gemacht hatte.

57 Alternative Übersetzung: „[...] in deutscher Sprache zu lehren, statt in der heiligen Sprache.“

Samuel Landau war überzeugt, dass die Heiligkeit des Textes nur in der heiligen Sprache adäquat wiedergegeben werden konnte. Statt Auszüge herauszufiltern, sei jeder Lehrer verpflichtet, seinen Schülern die gesamte Tora Vers für Vers und Wort für Wort auf Hebräisch und Deutsch vorzutragen. Indem sie beide Versionen hintereinander hörten, könnten die Knaben somit die heilige Sprache erlernen. In Anspielung auf Mendelssohns Bibelübersetzung betonte Samuel Landau, dass dies aufgrund der exzellenten hochdeutschen Übersetzung eine leichte Übung sei. Innerhalb nur einer Generation war Ezechiel Landaus Albtraum also zum Ideal geworden – Samuel Landau setzte eine Generation von Juden voraus, die perfekt Deutsch sprachen und Hebräisch mit dem *Bi'ur* lernten. Diese waren um 1810 auch in traditionellen Prager Kreisen vollständig akzeptiert.

2.2 Das geografische Umfeld

Neben dem eben illustrierten Zeitfaktor kommt dem geografischen Umfeld eine bedeutende Rolle zu. Der Entstehungskontext des *Bi'ur* war die relativ junge und selbst um 1800 noch zahlenmäßig bescheidene jüdische Gemeinde von Berlin.⁵⁸ Der Referenzrahmen für die unter dem Titel *Kitve Kodesh* bekannt gewordene Bibelausgabe von Anton Schmid waren dagegen das jüdische Prag (als wichtiger bzw. wichtigster Absatzort) und Wien (als Produktionsstätte).

Prag war bis zum Ende des 18. Jahrhunderts ein Zentrum jüdischer Gelehrsamkeit. Trotz dreier Vertreibungsdekrete (1541 und 1557 durch Ferdinand I. sowie 1744–1745 durch Maria Theresia), die die jüdische Bevölkerung zum zeitweiligen Verlassen der Stadt zwangen, war Prag – abgesehen von Frankfurt am Main – die einzige bedeutende europäische Stadt mit jüdischer Siedlungskontinuität seit dem Mittelalter. Auch hinsichtlich der Größe und ökonomischen Potenz übertraf Prag bis zum Ende des 18. Jahrhunderts alle anderen europäischen Zentren. Mit mindestens 10.000 Einwohner*innen stellte die Judenstadt etwa ein Viertel der Prager Gesamtbevölkerung.⁵⁹ Die Größe der Gemeinde erlaubte zwar soziale und ideologische Stratifizierung, doch die Gemeindestruktur war bis ins 19. Jahrhundert hinein intakt und die Autorität des Prager Oberrabbiners ungeboren.

⁵⁸ Einen übersichtlichen neuen Abriss zur Niederlassung von Jüdinnen und Juden in Berlin bietet die Studie von Schulte, Marion: *Über die bürgerlichen Verhältnisse der Juden in Preußen. Ziele und Motive der Reformzeit (1787–1812)*. Berlin 2014. S. 25–41.

⁵⁹ Zur Bedeutung von Prag als jüdischer Metropole vgl. Kestenberg-Gladstein, Geschichte, S. 29–33; Hecht, Louise [u. a.]: Österreich. Alpenländer – Böhmen – Mähren 1648 bis 1918. In: *Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa*. Bd. 1. Hrsg. von Elke-Vera Kotowski [u. a.]. Darmstadt 2001. S. 101–134, hier S. 101–106.

Dies war die Atmosphäre, in die Juda Löw Jeitteles, der dritte Sohn von Jonas Jeitteles (1735–1806), hineingeboren wurde. Jonas Jeitteles gehörte zu den ersten (Prager) Juden, die in Leipzig und Halle Medizin studierten. Nach seiner Promotion im Jahre 1755 ließ er sich in der Prager Judenstadt als Arzt nieder und erhielt 1784 von Joseph II. sogar das Privileg, christliche Patient*innen zu behandeln.⁶⁰ Wie die Landaus gehörte die Familie Jeitteles zur intellektuellen Elite der Prager Judenstadt. Jonas Jeitteles pflegte freundschaftliche Beziehungen sowohl zum traditionellen Prager Oberrabbiner Ezechiel Landau als auch zur Berliner Haskala, im Speziellen zu Moses Mendelssohn.⁶¹

Wie Samuel Landau erhielt auch Juda Jeitteles eine solide traditionelle Ausbildung, u. a. in der Jeshiva seines Bruders Baruch. Seine säkularen Studien scheinen dagegen hauptsächlich autodidaktisch und eklektisch erfolgt zu sein. Im Unterschied zu seinen Brüdern ergriff er keinen intellektuellen Beruf, sondern widmete sich dem Handel. Sein beruflicher Erfolg als Kaufmann verschaffte ihm bereits in jungen Jahren verschiedene (Ehren-)Ämter innerhalb der jüdischen Gemeinde,⁶² bei denen er durchaus Sympathien für Reformen erkennen ließ. Seine Bemühungen blieben allerdings auf die innerjüdische Sphäre beschränkt. Am intellektuellen Austausch mit christlichen Gelehrten war Juda Jeitteles, dem Stand der bisherigen Forschung nach, wenig interessiert. Dafür spricht auch die Tatsache, dass er als einziger von Jonas' Söhnen keinen christlichen Parallelnamen führte. Abgesehen von einer Trauungsrede für Louise Lämel,⁶³ einer Verwandten seiner Frau Rikel/Regine Lämel,⁶⁴ und anderen Reden zu verschiedenen Anlässen verfasste er keine originären deutschen Schriften.⁶⁵ Andererseits fertigte

60 Vgl. Hecht, Jeitteles Family.

61 Jonas Jeitteles wollte sich scheinbar mit Moses Mendelssohn verschwägern. Laut Haim Borodianski bezieht sich ein Brief Mendelssohns vom 17. 4. 1780, in dem dieser vom Tod seiner ältesten Tochter berichtet, die eine gute Partie für „den Sohn unseres Freundes des Arztes“ gewesen wäre, auf Baruch, den ältesten Sohn von Jonas Jeitteles. Vgl. Mendelssohn, Moses: Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe (JubA). Hrsg. von Alexander Altmann [u. a.]. Stuttgart-Bad Cannstatt 1971–2016. Bd. 19 (1973). S. 257 und LXXXIX.

62 So wurde er etwa im Alter von nur 40 Jahren zum Gemeindeältesten gewählt, während die meisten Mitglieder dieses Gremiums zumindest 60 Jahre alt waren. Vgl. Kestenberg-Gladstein, Geschichte, S. 260.

63 Siehe Jeitteles, Juda: Trauungsrede gehalten bei den [...] Trauungen der beiden Brautpaare Fräulein Louise Edlen von Lämel aus Wien mit dem bürgerlichen Kaufmann Herrn Lippmann Marx in München. [...] Regensburg 1823.

64 Vgl. Wiener Stadt- und Landesarchiv (WStLA). Zivilgericht. Faz. 2, Verlassenschaft Juda Jeitteles.

65 Siehe Jeitteles, Juda: Deutsche Reden, gehalten bei verschiedenen Gelegenheiten. Prag 1814; Jeitteles, Juda: Trauerrede auf den Tod der Frein von Arnstein. Prag 1818. Diese Werke konnten bisher nicht lokalisiert werden. Zitiert nach Fürst, Julius: Bibliotheca Judaica. Bibliographisches

er mehrere Übersetzungen an; die bemerkenswerteste ist wohl das 1826 im neu gegründeten Verlag von Moses Israel Landau (eines Enkels von Ezechiel Landau) erschienene Gebetbuch *Ma'avar Jabbok*,⁶⁶ eine Sammlung von Trauergebeten des italienischen Kabbalisten Aaron Berechja ben Moses aus Modena (gest. 1639). Juda Jeitteles' Hauptwerk und -interesse lag im philologischen Bereich. Sein 1813 in Prag veröffentlichter *Mevo ha-Lashon. Aramit* war die erste moderne aramäische Grammatik,⁶⁷ in der Flexionstabellen der einzelnen Wortgruppen zusammengestellt und die Unterschiede zwischen Hebräisch und Aramäisch herausgearbeitet sind. In diesem Werk bediente sich Juda Jeitteles des kritischen Instrumentariums der Haskala, um die aramäische Sprache, einen in der traditionellen Gelehrsamkeit vernachlässigten Bereich, auf den Stand der modernen Wissenschaft zu bringen. Seine philologische Meisterschaft auf diesem Gebiet zog wohl auch Anton Schmid's Aufmerksamkeit auf sich.

Obwohl der christliche Verleger Anton Schmid nicht in innerjüdische Kontroversen eingriff, spielte er eine wesentliche Rolle bei der Entwicklung und Realisierung des größten Wiener Bibelprojekts im 19. Jahrhundert.⁶⁸ Anton Schmid oder Anton Edler von Schmid (1765–1855), wie er sich nach seiner Nobilitierung im Jahre 1825 nennen durfte, war zweifellos der wichtigste und erfolgreichste Drucker hebräischer Schriften in Wien.⁶⁹ Im 18. Jahrhundert verfügte Wien über keinerlei Tradition im hebräischen Druck, da nach der zweiten Vertreibung der Juden aus Wien im Jahre 1671 keine jüdische Gemeinde mehr in der Stadt existierte. Bis zur Revolution von 1848 durften sich Jüdinnen und Juden nur gegen Bezahlung einer jährlichen Toleranzsteuer in Wien aufhalten, wobei ihnen korporative Rechte vorenthalten blieben. Bis zur zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war die Zahl der jüdischen Bevölkerung Wiens außerordentlich gering, doch

Handbuch der gesamten jüdischen Literatur mit Einschluss der Schriften über Juden und Judentum und einer Geschichte der jüdischen Bibliographie. Bd. 2. Leipzig 1863. S. 52.

66 Siehe Jeitteles, Juda: *Ma'avar Jabbok*. Gebethe der Israeliten für Kranke, Sterbende, Verstorbene, beim Leichenzuge, beim Begräbnis und am Grabe. Ins Deutsche übersetzt, nächst einem Anhang gesammelter und neu verfasster originaldeutscher Gebethe dieses Inhalts. Zum Gebrauche jener der hebräischen Sprache unkundigen Leser und Leserinnen herausgegeben. Prag 1826. Das auf Deutsch in hebräischen Buchstaben gedruckte Buch ist Judas verstorbener Frau Rikel Lämél gewidmet.

67 Siehe Jeitteles, Juda ben Jona Lev: *Mevo ha-Lashon. Aramit*. Prag 1813. Das Werk war mit Approbationen der beiden Prager Rabbiner Eleazar Fleckeles und Samuel Landau sowie seines Bruders Baruch Jeitteles versehen.

68 Dieser Teil stützt sich teilweise auf Hecht, Printers.

69 Vgl. Mayer, Anton: *Wiens Buchdrucker-Geschichte*. 1482–1882. Bd. 2. Wien 1887. S. 144–147.

die Wiener Judenschaft war wirtschaftlich potent und zumeist liberal gesinnt.⁷⁰ Wegen der mangelhaften Qualität der Prager hebräischen Druckereien im 18. Jahrhundert bezogen sie ihre hebräischen Bücher (hauptsächlich Traditionsliteratur) im Allgemeinen aus dem Ausland. Um diese Importe einzudämmen, erteilte Joseph II. mehreren Druckereien die Erlaubnis zum Druck hebräischer Werke.

Anton Schmid lernte das Druckerhandwerk ab 1785 beim privilegierten Hofdrucker Joseph Lorenz Edler von Kurzböck und machte gleichzeitig vom Privileg Kaiser Josephs II. Gebrauch, an der Akademie für orientalische Sprachen zu studieren. Neben seinen akademischen Studien befreundete er sich mit jüdischen Gelehrten, um seinen Horizont bezüglich hebräischer Schriften zu erweitern. Diese Kenntnisse, gepaart mit einem genuinen Geschäftssinn, ließen ihn schon bald über seine Konkurrenten triumphieren. Bereits um 1800 hatte er den Markt in der gesamten Habsburger Monarchie erobert, die traditionsreichen Prager Druckereien aus dem Feld geschlagen⁷¹ und sich als „hebräischer Schmid“ etabliert. Schmid's Bücher zeichneten sich nicht nur durch die Qualität des Papiers und der Lettern aus, sondern auch durch sorgfältige Korrekturen. Aufgrund seiner Expertise und guter Bezahlung wurde Schmid's hebräische Druckerei bald zum Anziehungspunkt für Maskilim aus der Habsburger Monarchie und angrenzender Länder,⁷² unter ihnen Juda Leib ben Ze'ev, Me'ir Obernik (1764–1805) aus dem preußischen Teil Schlesiens, Samuel Detmold (1764–1829) aus Westfalen, Hermann Engländer (1779–1864) aus Mähren, Moses/Michael Schwarzfeld aus Böhmen, Max/Me'ir Letteris (ca. 1800–1871) aus Galizien und nicht zuletzt Juda Jeitteles. Die Arbeit bei Anton Schmid sicherte ihnen nicht nur ein geregeltes Einkommen, sondern auch einen Aufenthaltstitel in Wien. Schmid andererseits

70 Die Gemeindebildung wurde gar erst 1852 wieder zugelassen. Vgl. Gerson, Wold: Vom ersten zum zweiten Tempel. Geschichte der israelitischen Kultusgemeinde in Wien (1820–1860). Wien 1861. S. 1–8.

71 Über den Niedergang des hebräischen Buchdrucks in Prag während des 18. Jahrhunderts vgl. Freimann, Aron: Die hebräischen Druckereien in Prag von 1733–1828. In: Soncino-Blätter. Beiträge zur Kunde des jüdischen Buches 3 (1929/1930). S. 113–119. Neuere Überblicke bieten Cermanová, Iveta: The Fall and Rise of Hebrew Book Printing in Bohemia. In: Hebrew Printing in Bohemia and Moravia. Hrsg. von Olga Sixtová. Prag 2012. S. 215–237; Hudečková, Dagmar: Pressing Matters. Jewish versus Christian Printing in Eighteenth Century Prague. In: *Judaica Olomoucensia* 3/1 (2015). S. 90–109. https://www.jud.upol.cz/fileadmin/jud/judaica/Judaica_Olomoucensia_2015_1.pdf (15. 6. 2017).

72 Zur Bedeutung der jüdischen Korrektoren für Anton Schmid's hebräische Druckerei vgl. Kloner, Andreas: Forschungsbericht. Hebräischer Buchdruck in Wien. Der Talmud aus dem Strudelhof. Die jüdischen Korrektoren des hebräischen Buchdruckers Anton Schmid. In: *Biblos* 55/2 (2006). S. 115–127.

erhöhte das Prestige seines Verlages durch das Engagement bekannter Maskilim, die wegen ihrer fundierten Grammatikkenntnisse für diese Arbeit prädestiniert waren.

Neben der Herausgabe der lukrativen und prestigeträchtigen Traditionsliteratur, beispielsweise je einer kompletten Mischna- und Talmudausgabe, der sogenannten *Rabbinerbibel* (*Mikra'ot Gedolot*) sowie rabbinischer Kompendien und Gebetbücher, veranlassten die Korrektoren Schmid auch zur Publikation von maskilischen Büchern. Die bedeutendsten und gleichzeitig erfolgreichsten waren eine Neuauflage von Mendelssohns Bibelübersetzung (in mehreren Auflagen) sowie eine Fortsetzung des Projekts durch Übersetzung und Kommentierung der Propheten und Schriften unter dem Titel *Mincha Chadasha*. Die ersten Bände von *Mincha Chadasha*, die von Me'ir Obernik übersetzten und kommentierten Bücher Josua und Richter, wurden 1792 gedruckt;⁷³ als letzter Band der Serie erschienen die Bücher der Chronik im Jahr 1808, übersetzt und kommentiert von Samuel Detmold.⁷⁴

In den 1810er-Jahren schuf Anton Schmid eine überarbeitete Neuauflage, die nunmehr *Kitve Kodesh* heißen sollte und ab 1817 als dritte Auflage herausgegeben wurde. Dem traditionelleren Titel entsprach die Tatsache, dass dem Werk außer dem *Bi'ur* der Kommentar von Raschi beigefügt war. Der scheinbaren Re-Traditionalisierung entgegen wirkte jedoch die Hinzufügung des *Mavo* von ben Ze'ev. Die Ausgabe erhielt also gleichzeitig ein modernes und ein traditionelles Element.

Juda Jeitteles übersiedelte in den 1830er-Jahren, vermutlich aus persönlichen Gründen,⁷⁵ nach Wien und begann für Anton Schmidts Druckerei zu arbeiten. Er übernahm die Edition für die letzten beiden Bände der hebräischen Zeitschrift *Bikkure ha-Ittim* (1820–1831)⁷⁶ sowie die erneut gründlich überarbeitete vierte Auflage von *Kitve Kodesh*, die ab 1833 publiziert wurde. In Übereinstimmung mit seinen philologischen Interessen ergänzte Jeitteles diese Auflage durch die

73 Vgl. Beer, Peter: Über Literatur der Israeliten in den kaiserl. österreichischen Staaten im letzten Decenio des 18. Jahrhunderts. In: Sulamith 2/1–2 (1808–1809). S. 342–357; S. 421–426 u. S. 42–61 (352–353). Diese Bände konnten bis jetzt nicht lokalisiert werden.

74 Alle deutschen Übersetzungen sind – wie bei Mendelssohns Übersetzung – in hebräischen Buchstaben gedruckt.

75 Sein Sohn Aaron (1799–1878), der in Wien Medizin studiert hatte, erhielt nach seiner Taufe im Jahre 1828 eine Assistenzprofessur in Anatomie an der Universität Wien.

76 Zur Zeitschrift vgl. Lemberger, Tirza: *Bikure Ha-Ittim und Kerem Chemed – Ein Spiegelbild ihrer Zeit?* In: *Kairos* 36–37 (1994–1995). S. 166–283; Pelli, Moshe: *Bikurei Ha'itim. The „First Fruits“ of Haskalah*. Jerusalem 2004 [hebr.]; Hecht, Dieter u. Louise Hecht: *Die jüdische Presse der Habsburger Monarchie im langen 19. Jahrhundert*. In: *Aufklären, Mahnen und Erzählen. Studien zur deutsch-jüdischen Publizistik*. Hrsg. von Holger Böning und Susanne Marten-Finnis. Bremen 2015. S. 69–92, hier S. 74 f.

Übersetzung und philologische Analyse der im Raschi-Kommentar vorkommenden altfranzösischen Wörter. Seine moderate maskilische Haltung manifestiert sich auch in einem weiteren Zusatz, dem *Sefer Toledot Aharon*, einem Index von im Talmud enthaltenen Bibelzitaten des italienischen Talmudisten Aaron von Pesaro (gest. 1563), der erstmals 1583 in Freiburg erschienen war. Damit schloss Jeitteles an die Tradition früher Maskilim wie Moses Mendelssohn und Naphtali Herz Weisel (Hartwig Wessely) an, die sich an der weltoffenen Einstellung des italienischen Judentums orientiert hatten.

Ab der vierten Auflage wurden die *Kitve Kodesh* auch als Lehrbuch für jüdische Kinder angepriesen, was die von Juda Jeitteles durchgeführten Umarbeitungen in Übersetzung und Kommentar nötig machte.⁷⁷ Jeitteles' Beitrag war somit nicht nur von exegetischen, sondern auch von pädagogischen Interessen geleitet. Durch das nun klar definierte Zielpublikum ließen sich aber auch ideologische Entscheidungen rechtfertigen. Hierzu ist etwa die druckgrafische Entscheidung zu rechnen, den Originaltext und die deutsche Übersetzung auf gegenüberliegenden Seiten zu drucken. Diese pädagogisch durchaus sinnvolle Maßnahme schuf gleichzeitig Platz für die oben erwähnten Kommentare, die Jeitteles dem Werk hinzufügen wollte. Während die frühen Bibelausgaben von Anton Schmid, die lediglich den Originaltext mit Übersetzung und *Bi'ur* abdruckten, der Mendelssohnschen Vorgabe folgten und damit einen Bruch mit der rabbinischen Tradition darstellten, benutzte Jeitteles seine philologischen Fähigkeiten und pädagogischen Interessen, um, ganz im Sinne von Samuel Landau, die aufgeklärten Bibelstudien mit der Tradition zu versöhnen.

3 Schlussfolgerungen

Auf den ersten Blick scheinen Juda ben Ze'ev und Juda Jeitteles die beiden Gegenpole in der seit Jahrzehnten im Fach Jüdische Geschichte ausgetragenen Kontroverse um das Wesen der Haskala zu repräsentieren – nämlich ob selbige als revolutionäre Bewegung oder als ein etwa 100 Jahre dauernder evolutionärer Prozess zu verstehen sei.⁷⁸ Bei näherer Betrachtung zeigen sich jedoch mehr Parallelen als Unterschiede zwischen den zwei Maskilim. Beide bemühten sich als

⁷⁷ Vgl. *Kitve Kodesh*. Samuel 1+2. 4. Aufl. Wien 1833, Vorwort von Juda Jeitteles [s. p.].

⁷⁸ Eine übersichtliche Zusammenfassung der Debatte bietet Moshe Rosmans Rezension zu Shmuel Feiners *The Jewish Enlightenment*, siehe Rosman, Moshe: Haskalah. A New Paradigm. In: *Jewish Quarterly Review* 97/1 (2007). S. 129–136.

Philologen und Pädagogen⁷⁹ exklusiv um die Pflege der hebräischen (und aramäischen) Sprache, die sie – ebenso wie die Heilige Schrift – als wesentlichen Bestandteil zur Erneuerung des Judentums betrachteten. Wie bereits Edward Breuer betont hat,⁸⁰ versuchte ben Ze'ev seine revolutionären Ideen im *Mavo* als der jüdischen Tradition inhärente Konzepte vorzustellen. In der Auseinandersetzung mit den Texten der rabbinischen Literatur sowie jüdischer Traditionen der philosophischen und poetischen Auslegung des Bibeltextes betonte er die Kontinuität und nicht den Bruch, der mit der Einführung der historischen Textkritik einherging. Wie Jeitteles knüpfte er damit bewusst an jüdische Denktraditionen an, in denen Gesetzesauslegung, Bibelkritik, Grammatikstudien und Philosophie keinen Widerspruch darstellten, sondern einander ergänzten. Beide folgten hierbei einer unterschiedlichen Schwerpunktzugung, die sie in ihre Tätigkeit am Verlagshaus Anton Schmid einfließen ließen. Während ben Ze'ev in erster Linie als Exeget in Erscheinung trat, hat Jeitteles' Herausgeberebene die Profilbildung des Verlages nachhaltig beeinflusst.

Die Bibeleditionen im Verlag Anton Schmid machten von ihrer ersten Auflage in den 1790er-Jahren bis zur Umarbeitung in ein Lehrbuch durch Juda Jeitteles in den 1830ern einen essentiellen Wandel durch, der die ursprünglichen Prämissen nahezu in ihr Gegenteil verkehrte. Welchen Anteil die wirtschaftlichen Interessen Anton Schmid an dieser ideologischen Kehrtwende hatten, lässt sich beim momentanen Stand der Forschung nicht mit Sicherheit bestimmen. Den durchschlagenden Erfolg des Konzepts bezeugen jedoch die hohen Auflagenzahlen der letzten Edition sowie Nachdrucke und Parallelprojekte in anderen Städten der Habsburger Monarchie.⁸¹

Das Verlagshaus von Anton Schmid in Wien kann somit als Katalysator, wenn nicht gar Inkubator, für die Entwicklung der kritischen Schriftauslegung im Judentum betrachtet werden. Die Konzentration von namhaften Maskilim in der hebräischen Druckerei und ihre Kooperation in der Reihe *Kitve Kodesh* brachten eine spezifische Ausprägung der Haskala hervor, die sich von der Berliner und Prager Variante grundlegend unterscheidet. Ihre innovative Kraft liegt in der Einbettung von modernen wissenschaftlichen Konzepten in die Tradition jüdischer Exegetik, auch und gerade dort, wo beide unvereinbar erscheinen. In ihrer zweifachen dialogischen Ausrichtung erweisen sich die Wiener Haskala und ihre

⁷⁹ Ben Ze'ev publizierte u. a. die Lehrbücher *Bet ha-Sefer* (Wien 1802) und *Jesode ha-Dat* (Wien 1811); Jeitteles war spätestens ab 1813 Oberaufseher über die jüdisch-deutsche Schule in Prag.

⁸⁰ Breuer, *Traditions*, S. 174–178.

⁸¹ Ein kaum veränderter Nachdruck erschien in den 1860er-Jahren im Verlag von M. E. Löwy's Sohn in Pesth (Budapest). Ein Parallelprojekt unter dem Namen *Sifre Kodesh* gab der Verlag von M. I. Landau in den 1830er-Jahren in Prag heraus.

beiden Hauptwerke *Mavo el-Mikra'e Kodesh* und *Kitve Kodesh* als ein zentraler Entstehungsort jüdischer, kritischer Schriftauslegung im 19. Jahrhundert.

