

Kapitel 1

Die Herausbildung der ‚positiv-historischen‘, ‚mittleren‘ Richtung und ihre organisatorische und institutionelle Entwicklung

Vorbemerkung

Die religiöse Differenzierung, wie sie hier als synchrone Herausbildung von drei religiösen Richtungen im deutschen Judentum verstanden wird, vollzog sich zuerst und v. a. in der Gruppe der akademisch gebildeten Juden. Erste Anfänge zeigten sich am Ende der Haskala um 1800 bis hinein in die 1820er Jahre. In dieser Zeit war die Hamburger jüdische Gemeinde die einzige in Deutschland, in der ein Reformtempel seine Existenz behauptete, aber auch die Orthodoxie gewisse Veränderungen vornahm. Im preußischen Berlin dagegen scheiterten Jacobsonscher Tempel und „Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden“, und eine über neue Erfordernisse auch nur nachdenkende orthodoxe Führerschaft war hier nicht erkennbar. Insgesamt gab es zu diesem frühen Zeitpunkt nur einige wenige Vorreiter, wie die Prediger und Lehrer der Reformtempel und -schulen und Privatgelehrte auf der einen Seite und neu-orthodoxe Rabbiner, wie Isaac Bernays¹ und Samson Wolf Rosenfeld², auf der anderen Seite, die die deutsche Predigt und andere Neuerungen einführten und damit eine kulturelle Neuorientierung signalisierten.

Für eine breitere religiöse Differenzierung sorgte erst die Generation der um 1800 geborenen und in größerer Zahl an die philosophischen Fakultäten der Universitäten drängenden Juden.³ In Preußen wuchs sie mit dem Edikt von 1812 und in ganz Deutschland mit dem Versprechen von Emanzipation und Gleichstellung, aber zuvorderst mit der Forderung nach Verbürgerlichung und Aufgabe des jüdischen Nationalcharakters durch „Enttalmudisierung“. Sie erlebte mit dem Ende der letzten Reste der Autonomie der jüdischen Gemeinde den endgültigen Niedergang der alten rabbinischen Autorität. Beruflich war sie durch das Edikt von 1812, in anderen deutschen Ländern durch staatliche Regelungen neben Handwerk und Handel ausdrücklich auf die „Wissenschaft“ verwiesen worden. Der gleichzeitige Ausschluss vom Staatsdienst aber machte sie von einer Anstellung in den Gemeinden abhängig, für deren

¹ (1792-1849)

² (1783-1862)

³ Die jüdischen Studenten an den philosophischen Fakultäten machten im Vormärz 28 Prozent, im Kaiserreich ein Viertel aller jüdischen Studierenden aus. Über die Hälfte studierte Medizin, der Rest Jura. Die angehenden Rabbiner und Prediger stellten unter den jüdischen Studenten an den philosophischen Fakultäten mehr als zwei Drittel. Richarz (1974), S. 96, 188. Allgemein steigen die Studentenzahlen um 1820 in den deutschen Ländern rasant, um dann in verschiedenen Phasen wieder stark zu fluktuieren. Wehler (2005), S. 214ff.

Rabbiner, Prediger und Religionslehrer sich der preußische Staat die staatliche Anerkennung vorbehielt und andere deutsche Länder, wie Bayern, Baden, Württemberg, Kurhessen, eine akademische Ausbildung vorschrieben, ohne entsprechende Ausbildungsstätten zur Verfügung zu stellen oder auch nur zu fördern.

Der Differenzierungsschub, der zur Herausbildung mehrerer religiöser Strömungen im deutschen Judentum führte, wurde durch das Zusammentreffen von drei Faktoren bewirkt: 1) Die Akademisierung einer größeren Zahl von Juden unterschiedlicher sozialer und kulturgeographischer Herkunft und Bildungserfahrung, die ohne Aussicht auf eine staatliche Anstellung von den Universitäten in die Gemeinden zurück strömten; 2) eine Zeit vermehrter allgemeiner politischer Aktivität und Differenzierung und 3) eine jüdische Umbruchszeit,⁴ die v. a. das religiöse Leben und die religiöse Autorität in den Gemeinden betraf.

Eine herausragende Rolle für die Herausbildung diverser religiöser Positionen spielte die voruniversitäre Bildungserfahrung.

1. Die ‚positiv-historische‘ Bildungserfahrung und ihr kulturgeographischer Kontext

Die Koordination von Gymnasium und Universität mit dem Erwerb der rabbinischen Bildung war für die erste Generation der akademisch gebildeten Rabbiner schwierig und hing stark von den familiären und lokalen Bedingungen ab. Dazu wurde der Erwerb talmudisch-rabbinischen Wissens in allen deutschen Ländern staatlicherseits abgewertet: in Preußen durch Ignoranz, in Südwestdeutschland durch Bestimmungen. Gymnasiale und talmudische Bildung parallel zu erwerben, war an vielen Orten gar nicht möglich. Da, wo es möglich gewesen wäre, in Frankfurt a. Main, Fürth oder Mainz, nahmen die Jeschiwot keine Rücksicht auf die Schulzeiten und hielten bis zu ihrem Untergang in den 1830er Jahren am Grundsatz der eingleisigen rabbinischen Ausbildung fest.⁵ Nicht einmal die ‚liberalere‘ Mannheimer Jeschiwa war an das Gymnasium gekoppelt. So konnten im westlichen Deutschland eigentlich nur Rabbinersöhne in größeren Städten parallel Talmud- und humanistische Studien betreiben, so auch einige Vertreter oder Sympathisanten eines ‚mittleren‘, positiv-historischen Wegs, wie Abraham Alexander Wolff,⁶ Wolf Landau⁷ und Nathan Marcus Adler⁸.

⁴ In den 1830er Jahren gehen endgültig die großen Jeschiwot in Frankfurt a. Main, Fürth und Mannheim ein.

⁵ Wilke (2003), S. 403.

⁶ (1801-1891) Einer der ersten Rabbinerdoktoren in Deutschland (1824), lernte zuerst bei seinem Vater, einem rabbinisch gelehrten Kaufmann, besuchte das Darmstädter Gymnasium und den Unterricht bei Ortsrabbiner C. Mengeburg, in Mainz H. Scheuers Jeschiwa und M. Creizenachs Schule und schließlich in Würzburg Universität und A. Bings Jeschiwa.

⁷ (1811-1886) Der Enkel des Dresdner Rabbiners David Landau erhielt seinen ersten Talmudunterricht bei dessen Nachfolger A. Löwy und in der Jeschiwa des A. Kornfeld in Goltsch-Jenikau/Ostböhmen. In Berlin

Im osteuropäischen Raum, in den östlichen Provinzen Preußens und im Habsburger Reich, aus dem die meisten späteren Wortführer des ‚positiv-historischen‘ Lagers stammten, gelang der zweigleisige Bildungsweg aus unterschiedlichen Gründen öfter und frühzeitiger als in den westdeutschen Ländern. So besuchten auffällig viele spätere ‚positiv-historische‘ Rabbiner der ersten Generation das Gymnasium und hatten schon vor ihrem Eintritt in die Universität eine meist familiäre jüdische und eine reguläre allgemein bürgerlich-humanistische Bildung erfahren, auch wenn dieser zweigleisige Bildungsweg nicht immer geradlinig und ohne Schwierigkeiten und Sprünge verlief.⁹ Im Unterschied dazu erlangten viele spätere Reformer eine reguläre allgemeine Bildung erst nach dem Talmudunterricht.¹⁰ So erlebten die ersten

besuchte er Gymnasium, Universität und den Unterricht im Bet ha-Midrasch bei J. J. Oettinger und E. Rosenstein.

⁸ (1803-1890) Der Hannoveraner Landesrabbiner Marx Adler bildete seine drei Söhne zu Rabbinern heran. Natan M. Adler erhielt seine allgemeine Bildung parallel bei Privatlehrern und studierte dann in Würzburg, Gabriel Adler besuchte in Frankfurt am Main Jeschiwa und Lateinschule. Beer Adler, der als Handelsmann in Frankfurt a. Main die Funktionen eines Dajjan wahrnahm, war für seine allgemeinen wissenschaftlichen Kenntnisse bekannt. Wilke (2004).

⁹ M. Sachs erwarb sein erstes jüdisches Wissen bei seinem Vater, etwas literarisches Wissen bei der Mutter, allgemeines bei Privatlehrern. Er besuchte in Glogau Gymnasium und Jeschiwa, in Berlin Universität und Bet ha-Midrasch. Aaron Günzburg (1808-1868) erhielt in Prag seine rabbinische Bildung und besuchte im slowakischen Modra das Gymnasium. Carl Heinemann (1802-1868) lernte bei seinem Vater, dem Ortsrabbiner Joachim-Heinemann Meister, besuchte das Gymnasium in Hildesheim, studierte in Berlin an Universität und bei R. Oettinger. Hirsch Hirschfeld (1811-1884) wurde von Privatlehrern in Bromberg erzogen, erhielt als 15-Jähriger am Berliner Lehrerseminar von seinem Vater Unterricht in dessen Talmudklasse und studierte dann an der Universität. Daniel Fränkel (1821-1890) lernte wahrscheinlich bei R. Israel Deutsch (1800-1853) in Beuthen, ging mit 14 ans Gymnasium in Breslau, besuchte in Berlin den Talmudunterricht bei R. Elchanan Rosenstein und das kgl. Lehrerseminar und studierte später noch einmal in Berlin bei Rosenstein, Zunz und Sachs sowie an der Universität. Jakob Fränkel (1814-1882) erhielt Privatunterricht, besuchte die Jeschiwa in Posen, die Gymnasien in Köslin und Glogau, wo er auch Talmudstudien betrieb und studierte dann in Berlin. Wolf Landau (1811-1886) erhielt seinen ersten Talmudunterricht bei Rabbiner Löwy in Dresden, dann an der Jeschiwa im böhmischen Goltsch-Jenikau, absolvierte in Berlin Gymnasium und Universität sowie den Talmudunterricht bei J. J. Oettinger und E. Rosenstein. Moritz Duschak (1815-1890) lernte in Pressburg bei Moses Sofer, besuchte in Pilsen das Gymnasium, bevor er in Prag studierte. Saul Isaak Kaempf (1818-1892) besuchte in Berlin Gymnasium und parallel den Unterricht bei E. Rosenstein, 1836 ging er nach Posen an die Jeschiwa von A. Eger und studierte anschließend in Halle. Jacob Levy (1819-1892) lernte bei A. Eger in Posen und besuchte in Breslau das katholische Gymnasium und die Universität. David Joel (1815-1882) lernte bei seinem Vater, R. Heymann Joel, erhielt Privat-Unterricht von Gymnasiallehrern, ging nach Posen an die Jeschiwa, war in Berlin Gasthörer an der Universität und lernte weiter bei den Rabbinern Rosenstein und Landsberger. Julius Gebhardt (1810-1885) besuchte den Unterricht bei den Rabbinern in Tirschtiegel und Schwerin a. d. Warthe, erwarb dort auch allgemeines Wissen, bis er in Berlin das jüdische Lehrerseminar, besonders die Talmudklasse von Simon Hirschfeld, besuchte, Abitur machte und sich an der Universität einschrieb. David Cassel (1818-1893) absolvierte das Gymnasium in Glogau und betrieb neben seinem Universitätsstudium in Berlin rabbinische Studien bei R. Oettinger. Z. Frankel erhielt neben seinem Talmudunterricht in Prag auch Unterricht in Bibel und Hebräisch und modernen Sprachen, holte aber erst als 24-Jähriger das Gymnasium in Pest nach, wo er auch die Universität absolvierte. Habsburg schrieb als Voraussetzung für den Universitätsbesuch einen gymnasialen Abschluss vor. Wolf A. Meisel (1815-1867) wanderte als Talmudschüler von Böhmen nach Hamburg, Breslau und Berlin, machte nach einem Jahr extra ordinem Universitätsbesuch in Berlin das Abitur in Hamburg, um dann in Breslau und Berlin die Universität zu besuchen.

¹⁰ Im Unterschied auch zu ihren orthodoxen Studienkollegen in Würzburg gelang es den später liberal orientierten Rabbinatsstudenten der ersten Generation nicht, rabbinische und akademische Ausbildung zu parallelisieren. Wilke, ebd., S. 433. Vor allem auf sie trifft Wilkes Charakterisierung des Bildungswegs der ersten Generation moderner Rabbiner zu: Herkunft aus „streng traditionalistischem Milieu“ mit oft exzellenter talmudischer Bildung, dann ein längerer Prozess der Anpassung an die Elitebildung der Umwelt beginnend mit eigener Lektüre oder Privatlehrern und schließlich Gymnasium und Universität, was oft einen plötzlichen

ostmitteleuropäisch geprägten ‚positiv-historischen‘ Rabbiner in ihrem Elternhaus, dass Bindung an jüdische Tradition und Eigenart bürgerlicher Bildung nicht im Wege stehen, beide Bildungsarten einander nicht in Frage stellen mussten, sondern parallel laufen und sich im Idealfall befruchten konnten. Während von Abraham Geiger¹¹ eine krasse Bildungsdiskrepanz und daraus resultierende Infragestellungen des zu Hause erlebten traditionellen Judentums und von Samson Raphael Hirsch¹² die Erschütterung des orthodoxen Elternhauses durch die Reformbewegung als einschneidende Erfahrungen der Adoleszenz überliefert sind,¹³ fehlten solche Erlebnisse etwa bei Zacharias Frankel oder Michael Sachs. Hirsch und Geiger ergriffen aufgrund ihrer Kindheits- und Bildungserfahrungen Partei für oder gegen das traditionelle Judentum. Bei ihnen spielten sich die Konflikte zu Hause ab, während für Frankel und Sachs, die trotz unterschiedlicher Bildungswege in einem einer Verbindung von Judentum und moderner Bildung eher förderlichen Klima aufwuchsen, der Konflikt zwischen Orthodoxie und Reformbewegung nicht zu Hause, sondern anderswo – in Hamburg, Berlin, Frankfurt a. Main – stattfand. Sie erlebten ihren Bildungserwerb positiv, nicht als Aufeinanderprall zweier ‚Welten‘.¹⁴

Auch in ihrer talmudisch-rabbinischen Ausbildung unterschieden sich die ‚positiv-historischen‘ Rabbiner stark von ihren ‚westlich‘ sozialisierten Altersgenossen, späteren Sympathisanten wie Gegnern. Zu ersteren zählen der Kreis der gemäßigt liberalen ‚Mannheimer‘¹⁵ und diejenigen, die in Hannover und Frankfurt a. Main ihre rabbinischen

Umsturz evozierte, da die akademische Wissenschaft als Infragestellung der jüdischen Bildung erlebt wurde. Rabbiner wurden dann nur die, die aus der Perspektive der allgemeinen Wissenschaft „allmählich wieder einen neuen positiven Zugang“ zum jüdischen Erbe fanden. Auffällig viele Neuorthodoxe erhielten dagegen früh eine allgemeine Schulbildung und erlebten nicht das beschämende Gefühl einer kulturellen Rückständigkeit gegenüber christlichen Altersgenossen, wie manche Reformen, die erst spät und plötzlich mit humanistischer Bildung und dem Kontakt zu gleichaltrigen Christen überhaupt konfrontiert wurden. Wilke, ebd., S. 437.

¹¹ (1810-1874)

¹² (1808-1888)

¹³ Liberles (1985), S. 114ff., 131ff. Geiger lernte in seinem altfrommen Frankfurter Elternhaus von früh auf Bibel, Mischna und Talmud, seine säkulare Bildung erhielt er aber nicht auf dem Philanthropin, auf das ihn seine Eltern nicht schicken wollten, sondern von nichtjüdischen und auch areligiösen Privatlehrern. Erst auf der Bonner Universität soll er mit gleichaltrigen Nichtjuden zum gemeinsamen Bildungserwerb zusammen gekommen sein. Hier kann man sicher von einem konfliktreichen Aufeinanderprall von Herkunftsmilieu und moderner Bildung sprechen. Hirsch erlebte in seinem Elternhaus die Erschütterung und Hilflosigkeit der alorthodoxen Führer durch den Reformtempel. Über seine frühe Bildung ist wenig bekannt. Er besuchte nicht die von seinem Großvater Mendel Frankfurter gestiftete Talmud-Tora-Schule, sondern I. A. Islers Bildungsanstalt, die Hirschs Biograph Rosenbloom eine „deutsche Grammatikschule“ nannte. Spätestens jedoch auf dem Hamburger Johanneum erhielt der 12jährige Hirsch einen auf Gesenius’ Grammatik basierenden Unterricht in Hebräisch, neben dem in den klassischen und modernen Sprachen. Tasch (2013), S. 35ff., 42.

¹⁴ Für Frankel siehe Brämer (2000), S. 38. S. I. Kaempf fühlte sich in Egers Jeschiwa genauso zu Hause wie auf der Universität. Wilke (2003), S. 684.

¹⁵ Salomon Fürst (1799-1870) (Heidelberg) erhielt seinen ersten talmudischen Unterricht in Mannheim und ging dann an die Jeschiwa von Abraham Bing in Würzburg, wo er auch studierte. Abraham Rosenfeld (1806-1867) (Mannheim) studierte als Sohn des Klausrabbiners Bär Rosenfeld an der Mannheimer Lemle-Moses-Klaus und wurde nach seinem Studium in Heidelberg und Bonn deren Primator. Über Klausrabbiner Liebmann Lindemann (1808-1877) (Mannheim) ist nichts weiter bekannt. Die Lemle-Moses-Klaus war ein eigener Mikrokosmos, von

Studien absolvierten und bei aller Sympathie für Frankel mehrheitlich der Orthodoxie nahe standen.¹⁶

Aus dem Karlsruher Lernkreis, in dem fast die gesamte erste Generation der modernen Rabbiner Badens ausgebildet wurde und die Schüler neben dem Talmudunterricht bei Oberrabbiner Ascher Löw¹⁷ das Lyzeum bei reduziertem Sonderprogramm besuchten, gingen überwiegend Reformer hervor.¹⁸ Aber auch Levi Bodenheimer¹⁹, der wichtigste Vertreter der badischen ‚positiv-historischen‘, ‚mittleren‘ Richtung der ersten Stunde, und Leopold Schott²⁰, der eine Sonderposition einnahm, gehörten zu diesem Kreis.

Die größte Gruppe und der eigentliche Kern des späteren ‚positiv-historischen‘ Lagers absolvierte (bis zur Gründung des Breslauer Seminars 1854) – oft an verschiedenen Schulen – den Talmudunterricht in Ostmitteleuropa. Am häufigsten besucht wurden die Talmudschulen in Böhmen und Mähren, mit Prag und Nikolsburg.²¹ Es folgten die drei großen Jeschiwot Schlesiens: in Glogau, Zülz und Breslau,²² dann die in der Provinz Posen, insbesondere die Jeschiwa von Akiwa Eger (1761-1837),²³ das Bet ha-Midrasch und die Talmudklasse am jüdischen Lehrerseminar in Berlin,²⁴ die Jeschiwa des Moses Sofer²⁵ in Pressburg²⁶ und schließlich die Talmudklasse von Gerson Asche²⁷ in Prenzlau.²⁸

Habsburg erließ, besonders in Böhmen und Mähren, noch stärker als die Regierungen in Süd- und Westdeutschland Verordnungen zur Modernisierung der Rabbinerausbildung, die den Besuch von Gymnasium und Universität vorschrieben.²⁹ Trotzdem konnten aber die Gemeindeführer in Prag die Wahl von Salomon Jehuda Rapoport³⁰ zum Oberrabbiner mit

der Gemeinde unabhängig und für deren Vorsteher ein Fremdkörper. Wilke, ebd., S. 69f., 78. Typisch für diese Gruppe ist die gemäßigt liberale Tendenz nach dem Scheitern von Frankels TV.

¹⁶ Die Brüder Nathan, Gabriel und Beer Adler, Aron Fuld und Raphael Kirchheim. Nur Samuel E. Meyer (1819-1882), der deutlich zur ‚positiv-historischen‘ Bewegung gezählt werden darf, und von N. M. Adler ordiniert wurde, hatte studiert (in Bonn), aber wohl nicht das Gymnasium in Hannover besucht.

¹⁷ (1754-1837)

¹⁸ M. E. Präger, B. Willstätter, A. Wälder, L. Seligmann. Wilke (2003) S. 304.

¹⁹ (1807-1868)

²⁰ (1807-1869)

²¹ Z. Frankel (Prag), Salomon Sachs (Prag), D. Deutsch (Nikolsburg), Michael Sachs (Prag), A. Günzburg (Prag), W. Landau, M. Duschak (Prag), W. A. Meisel (Böhmen).

²² M. Sachs (Glogau), D. Cassel (Glogau), J. Fränkel (Glogau), I. Deutsch (Zülz), W. A. Meisel (Breslau). Zu Glogau siehe Wilke (2003), S. 118. Glogau scheint mit katholischem und protestantischem Gymnasium, mit Jeschiwa (an der um 1800 noch sechs Talmuddozenten tätig waren) und einem aufgeklärt jüdisch-religiösen mittelstädtischen Milieu eine harmonische Verbindung von allgemeiner und jüdischer Bildung besonders gefördert zu haben. Alle Talmudschulen Schlesiens gingen in den frühen 1820er Jahren ein.

²³ S. I. Kaempff (bei A. Eger), Jacob Levy (bei A. Eger), H. Graetz (in Wollstein), J. Fränkel.

²⁴ M. Sachs, W. A. Meisel, H. Hirschfeld, C. Heinemann, W. Landau.

²⁵ (1762-1839)

²⁶ D. Deutsch, M. Duschak, H. Fassel.

²⁷ (ca. 1791-1866)

²⁸ C. Heinemann, J. Fränkel.

²⁹ Wilke, ebd., S. 323.

³⁰ (1790-1867)

dem Argument durchsetzen, dass ohne Universitätsabschluss auch ein Moses Mendelssohn³¹ in Böhmen nie Rabbiner hätte werden können.³² Anders als in Süd- und Westdeutschland führten die staatlichen Regulierungen in Böhmen und Mähren nicht zu einer Enttalmudisierung der rabbinischen Studien. Vielmehr gab es hier spätestens 1830 ein modernes Talmudstudium, bei dem der Text fast philologisch behandelt wurde und die von der jüdischen Aufklärung propagierten Fächer Bibelkunde, Sprachlehre und mittelalterliche Religionsphilosophie zum Unterricht gehörten.³³

Das Prager Talmudstudium hatte seit den Tagen des Hohen Rabbi Löw³⁴ wenig mit dem herrschenden Pilpul zu tun, der die kasuistische Spekulation auf Kosten der historisch-philologischen Probleme und praktischen Fragen auf die Spitze trieb.³⁵ Man lernte in Prag die Quellentexte in ihrem Zusammenhang, studierte alle Gegenstände in ihrer historischen Abfolge (Bibel, Mischna, Gemara, Kommentatoren, Dezisoren) und schied Textverständnis von Rechtsspekulation. Auch der Breslauer Oberrabbiner Jesaja Berlin³⁶ erklärte die talmudischen Quellen in ihrem historisch-linguistischen Kontext. A. Eger ging in seiner Talmudhochschule in Posen vom originalen Talmudtext aus und zog die Kommentare der mittelalterlichen Spanier den Handbüchern der polnischen Pilpulisten vor. Immer stärker rückte hier die historische Abfolge der talmudischen Autoritäten und ihrer Lehrsprüche und damit der Entstehungs- und Entwicklungsprozess der religionsgesetzlichen Literatur ins Zentrum des Interesses. Gleichzeitig entdeckte man Texte wieder, die nicht zum Kanon der gängigen Rechtsquellen gehörten: halachische Midraschim, Tosefta, palästinischer Talmud und frühmittelalterliche Dezisoren.

Multiplikator der Prager Schule in Mähren war Landesrabbiner Mordechai Benet³⁷. Er war Reformgegner, tolerierte aber deutsche Literatur, Mendelssohn, hebräische Grammatik, modernisierte das Talmudstudium und las Maimonides.

Mendelssohns Pentateuchausgabe von 1780-83 fand östlich der Elbe ihre größte Verbreitung.³⁸ Die Zahl der Subskribenten aus dem ost- und ostmitteldeutschen Raum (Brandenburg, Sachsen/Sachsen Anhalt, Mecklenburg, Ostpreußen, Schlesien) mit Berlin war doppelt so hoch wie die aus Hamburg, Frankfurt a. Main und einigen westeuropäischen Städten. Mit den Pränumeranten aus Böhmen und Wien und denen aus Polen und Litauen

³¹ (1729-1786)

³² Ebd., S. 510.

³³ Ebd., S. 533.

³⁴ (geb. zwischen 1512 und 1525, gest. 1609)

³⁵ Ebd., S. 202ff.

³⁶ (1725-1799)

³⁷ (1753-1829)

³⁸ Darauf hat bereits Lowenstein (1981), S. 266, hingewiesen.

verdreifachte sich die Zahl der östlichen Mendelssohn-Anhänger gegenüber ihren Glaubensgenossen im Westen.

Moses Mendelssohns Pentateuch mit deutscher Übersetzung, neuem hebräischen Kommentar, masoretischen Anmerkungen, Einleitung und Vorreden trug zur Verbreitung des Hochdeutschen und gleichzeitig zum Studium der hebräischen Sprache und zur Erneuerung des jüdischen Bibelstudiums bei, das nun auf christliche, die jüdische Tradition ignorierende Übersetzungen und Erklärungen verzichten konnte.³⁹ Der hebräische Kommentar führte in die exegetische Tradition des Judentums ein und erklärte, was Mendelssohn aus ihr entnommen, wo er neue Erklärungen gefunden, wann Grammatik, Sinnzusammenhang oder Akzente ihn dazu bewogen hatten und wie dies in die deutsche Übersetzung eingeflossen war. So konnte Mendelssohns Pentateuch als Programm einer Erneuerung verstanden werden, das die Teilhabe an der deutschen Sprachkultur mit einer Wiederbelebung der hebräisch-jüdischen Wissenskultur verband.

Die Rezeption Mendelssohns bewirkte insgesamt eine Erweiterung der jüdischen Wissens- und Bildungsgebiete. Neben den Talmud traten (wieder) Hebräisch (Grammatik, Übersetzung und Dichtung⁴⁰), Bibelauslegung und Religionsphilosophie. Trotz Ablehnung durch Oberrabbiner Ezechiel Landau⁴¹ (fand Mendelssohns Pentateuch in Böhmen und Wien besonders viele Abnehmer. Die Prager Haskala kritisierte aber auch an der deutsch-jüdischen Aufklärung Feindseligkeit oder Ignoranz gegenüber Halacha und Tradition und verteidigte E. Landau vor den Angriffen der Aufklärer im *Meassef*. Im Unterschied zu ihren radikaleren Vorläufern in Berlin bestanden die Prager Maskilim auf der Heiligkeit von Halacha und Tradition und versuchten, Rationalismus und jüdische religiöse Tradition miteinander zu verbinden. Der Gedanke, die politische Emanzipation durch Eliminierung der nationalen Aspekte der jüdischen Kultur zu befördern, war ihnen fremd und konnte aufgrund der „kulturellen Geographie“⁴² des multiethnischen und ‚konservativen‘ katholischen Habsburger Kaiserreichs auch nicht aufkommen.

Im Raum Böhmen-Mähren-Posen-Schlesien lebten verschiedene Nationalitäten mit ihren Sprachen und einem – zumindest im Habsburger Kaiserreich des Vormärz – geförderten Bewusstsein für den ‚nationalen‘ Charakter ihrer Gruppe und dessen Ausprägung in Sprache

³⁹ Siehe die Pränumerantenliste in: Mendelssohn (2004), S. 344ff.

⁴⁰ Der Prospekt *Alim li-terufa*, der die Pentateuch-Ausgabe ankündigte und zur Subskription aufforderte, enthielt Jehuda Halevis Zionslegie mit einer Einleitung in Original und Mendelssohns Übersetzung.

⁴¹ (1713-1793)

⁴² Kieval (1987), S. 83.

und Kultur.⁴³ Wer hier als Jude aufwuchs, in dem war ein jüdisches Gruppenbewusstsein „aus erlebten Zusammenhängen mit jüdischen Volkskulturen [...] existentiell verankert“.⁴⁴

In der Habsburger Monarchie des Vormärz galten Juden als eine der vier „Hauptnationen“, F. Sartoris große *Historisch-ethnografische Uebersicht der wissenschaftlichen Cultur, Geistesthätigkeit und Literatur des österreichischen Kaiserthums nach seinen mannigfaltigen Sprachen* von 1830 führt die hebräische Literatur gleichberechtigt neben den anderen Sprachen und Literaturen Österreich-Ungarns als „staunenswerthe“ Quelle der Erkenntnis auf.⁴⁵ Die „Dichte von sprachlich-kulturellen oder religiösen Heterogenitäten, von andauernd präsenten Differenzen“, die „Vielfalt von sich überlappenden und sich konkurrenzierenden kulturellen Kommunikationsräumen“ wurde durch das dynastische Narrativ der Gleichwertigkeit aller Nationalitäten und Kulturen im Vormärz als positiv angesehen und erst später zugunsten einer sprachlich-kulturellen Homogenisierung aufgegeben.⁴⁶ So wird die Herausbildung von Nationalsprachen in der Habsburger Monarchie zu einem Instrument der kulturellen Differenzierungen.⁴⁷ Die Gleichberechtigung und Anerkennung der hebräischen Literatur als Quelle von Kultur und Erkenntnis in einer Zeit, die als slawische „Wiedergeburt“ gilt, blieb nicht ohne Einfluss auf jüdisches Selbstbewusstsein im Habsburger Vormärz.⁴⁸ Wien, Prag und Lemberg waren die Zentren der Pflege des Hebräischen als Literatur- und Wissenschaftssprache.

Die böhmischen und mährischen Juden waren relativ früh zu deutscher Bildung verpflichtet worden. Zugleich hatte der Erfolg des Widerstands gegen einige Aspekte der staatlich verordneten Bildungsreform der Umweltkultur viel von ihrer Bedrohlichkeit genommen. Man konnte hier streng orthodox leben und allgemein wissenschaftlich gebildet sein.⁴⁹ Der mährische Landesrabbiner Nehemias Trebitsch⁵⁰ empfahl in seiner Prager Zeit Mendelssohns Pentateuch für den Jugendunterricht und tolerierte den Besuch von Gymnasium und Universität.⁵¹ Mähren wurde zur Heimat der modernen Jeschiwa und eines „einzigartigen kulturellen Kosmos“, in dem die bei der ungarischen oder galizischen Orthodoxie aber auch

⁴³ Kestenbergl-Gladstein (1969) S. 301, 319. Kieval (1987) bestreitet, dass die Prager Haskala eine ethnisch nationale Orientierung hatte und sich darin von der westlichen Aufklärung unterschied. Für ihn bewahrte die Prager Haskala allerdings das Bewusstsein für den nationalen Kontext der jüdischen Existenz..

⁴⁴ Herbert A. Strauss, „Das Ende der Wissenschaft des Judentums in Deutschland: Ismar Elbogen und Eugen Täubler“, in: *Bibliographie und Berichte. Festschrift für Werner Schochow*. Hg. v. Hartmut Walravens, München [u. a.] 1990, S. 280, zit. nach Lengyel (2012), S. 96.

⁴⁵ Marinelli-König (2011), S. VII, 871, 863, 866.

⁴⁶ Ebd., S. VIII.

⁴⁷ Ebd., S. VIII.

⁴⁸ Marinelli-König (2004), S. XXXVIff.

⁴⁹ Wilke, ebd., S. 534.

⁵⁰ (1779-1842)

⁵¹ Ebd., S. 537.

bei der deutschen Reformbewegung als unvereinbar geltenden Geistesrichtungen – Talmud und deutsche Literatur – wie selbstverständlich miteinander harmonisiert wurden.⁵² In Mähren wurde Halacha nach dem einfachen Wortsinn und streng philologisch, Aggada auch unter Hinzuziehung philosophischer Erklärungen, daneben Musar-Literatur und Bibel auf Hebräisch unterrichtet. In Proßnitz, wo später Hirsch Fassel⁵³ amtierte und Adolf Jellinek⁵⁴ studierte, übte man in der Jeschiwa „passive Toleranz“ gegenüber moderner Bildung, und im Kreis um den Arzt Gideon Brecher⁵⁵, der einen hebräischen Kommentar zum *Kusari* verfasste und über Magie im Talmud schrieb, las man jüdische Literatur und studierte alte und neue Sprachen. Die über Prag und Wien vermittelte mährische jüdische Aufklärung konnte sich im Besitz des „wahren Geist[es] Mendelssohns“ sehen, weil sie die Balance „zwischen jüdischer Tradition und europäischem Rationalismus“ hielt.⁵⁶

Die in Mähren ausgebildeten Rabbiner empfahlen sich bis nach Wien, Böhmen, Ungarn und Schlesien als Kompromisskandidaten, weil sie Modernität ohne Bruch mit der Talmudgelehrsamkeit verkörperten.⁵⁷ S. R. Hirsch führte an der Nikolsburger Talmudhochschule die mittelalterliche jüdische Religionsphilosophie und Vorträge über Propheten und Hagiographen ein.⁵⁸ Heinrich Graetz hielt dort gelegentlich historische Vorträge. Aus Hirschs mährischem Schülerkreis gingen Samuel Baeck⁵⁹ und Moses Samuel Zuckermantel⁶⁰, hervor.⁶¹ Abraham Placzek⁶², der nach Hirschs Weggang mährischer Landesrabbiner in Boskowitz wurde, führte dort eine moderne Jeschiwa für Gymnasiasten, ebenso später Abraham Frank⁶³ in Saaz. Alle vier waren, wie die schon erwähnten H. Fassel und A. Jellinek, Sympathisanten oder Vertreter des ‚positiv-historischen‘ Lagers.⁶⁴

Auch mit Blick auf die weitere Entwicklung bis zur Gründung des Breslauer Seminars bleibt festzuhalten: Die böhmisch-mährische rabbinische Wissenschaft war moderner, innovativer

⁵² Ebd., S. 537.

⁵³ (1802-1883)

⁵⁴ (1821-1893)

⁵⁵ (1797-1873)

⁵⁶ Allan Nadler. Review of Miller, Michael Laurence, *Rabbis and Revolution: The Jews of Moravia in the Age of Emancipation*. H-Judaic, H-Net Reviews. August, 2012. URL: <http://www.h-net.org/reviews/showrev.php?id=32225> April 2013)

⁵⁷ Wilke (2003), S. 537. Allerdings konnten weder der 1844 in Breslau gewählte H. Fassel, noch Abraham Neuda 1846 in Gleiwitz ihre Rabbinate antreten.

⁵⁸ Wilke, ebd., S. 539f.

⁵⁹ (1834-1912)

⁶⁰ (1836-1917)

⁶¹ Ebd., S. 540.

⁶² (1799-1884)

⁶³ (1839-1917)

⁶⁴ A. Placzek trat, wie Oberrabbiner Moritz Güdemann, 1872 gegen die geplanten Veränderungen des ‚Mannheimer-Ritus‘ an beiden Gemeindegemeinden in Wien auf. Zu S. Baeck siehe Provinz Posen, zu Güdemann siehe Magdeburg, zu A. Frank Köln.

und leistungsfähiger als die west- und süddeutsche.⁶⁵ Mitte des 19. Jh. avancierte Prag dann zu einer der am besten ausgerüsteten Stätte für ein jüdisch-theologisches Studium – mit den Talmudkursen bei S. J. Rapoport und den beiden ‚judaistischen‘ Lehrstühlen von Wolfgang Wessely⁶⁶ und Saul Isaac Kaempf⁶⁷. Alle drei sympathisierten mit der ‚positiv-historischen‘ Richtung in Deutschland.

Auch die katholische Aufklärung in den habsburgischen Ländern war fortgeschritten. Sie kritisierte das veraltete Lehr- und Bildungssystem, Scholastizismus und Moraltheologie sowie die Vernachlässigung der deutschen Sprache und der biblischen und historischen Wissenschaften.⁶⁸ Sie stellte neben Liturgie, Ritual und Wallfahrt nun auch, wie der Protestantismus, die ‚Verinnerlichung‘.⁶⁹ Religiöse Praxis und volkstümliche Gebräuche überlebten hier weitgehend den Angriff durch den Rationalismus. Sie prägten weiterhin den katholischen Alltag und erlebten mit der Romantik sogar eine Renaissance. Die Romantik entdeckte ihrerseits den Katholizismus als Medium für das Universale, Transzendente und Kollektive. Im Katholizismus in Ostmitteleuropa bildeten sich eigene Volkskirchentraditionen und damit eine katholisch imprägnierte nationale Identität heraus.⁷⁰

Welche dieser Aspekte auch immer jüdischerseits wahrgenommen wurden, allein dass im Habsburger Reich, anders als bei den protestantischen westlichen Nachbarn, Religion und Aufklärung ohne größere Konflikte harmonisiert werden konnten und bei moderner Bildung auf eine scharfe Quellen- und Brauchtumskritik verzichtet wurde, wird nicht ohne Einfluss und Wirkung auf aufmerksame angehende jüdische ‚Theologen‘ geblieben sein.

Der von der Familie geförderte Besuch des Gymnasiums und eines schon vor dem Universitätsstudium einsetzenden zweigleisigen Bildungsweges war ein wichtiger Faktor für die Herausbildung einer ‚positiv-historischen‘ Position. Die Herkunft aus einem ‚frommen‘ Elternhaus, das einen pragmatischen, an den kulturellen Entwicklungen partizipierenden Traditionalismus pflegte, die durch ihren breiteren Fächerkanon und wenigstens in Ansätzen philologisch, philosophisch, historisch und/oder am Kontext der Quellen interessierte rabbinische Bildung und die moderate katholische wie jüdische Aufklärung ostmitteleuropäischer Prägung trugen wesentlich zur Herausbildung einer jüdischen Identität

⁶⁵ Wilke (2003), S. 548.

⁶⁶ (1801-1870)

⁶⁷ (1818-1892)

⁶⁸ Dülmen (1989), S. 159.

⁶⁹ Siehe dazu Im Hof (1995).

⁷⁰ Jana Osterkamp: Rezension von: Markus Krzoska (Hg.): Zwischen Glaube und Nation? Beiträge zur Religionsgeschichte Ostmitteleuropas im langen 19. Jahrhundert, München: Martin Meidenbauer 2011, in: sehepunkte 13 (2013), Nr. 6 [15.06.2013], URL: <http://www.sehepunkte.de/2013/06/23552.html> (31. 7. 2013)

bei, die sich ‚frei‘ zwischen jüdischer Tradition und Judentum und humanistisch-bürgerlicher Kultur hin- und herbewegen konnte und eigene Verbindungen knüpfen lernte.⁷¹ Böhmen, Mähren, Posen, Schlesien (und Sachsen) bildeten durch die gemeinsame Geschichte von Vertreibung und Migration, aber auch durch einen Heirats- und Handelsraum, der mit seinen Beziehungen bis nach Polen reichte, und dem damit verbundenem Kulturtransfer einen jüdischen Großraum. Die Migrationsbewegung ging Richtung ‚Westen‘, von Böhmen und Mähren nach Schlesien und Sachsen, von Posen nach Schlesien und weiter westlich. Böhmen, Schlesien, Sachsen und Preußen sind seit der Aufklärung Zentren der Industrialisierung (Leinwandindustrie, Getreide- und Lebensmittelgroßhandel, Bergbau etc.).⁷² Auch die Freimaurerei, die in Deutschland zuerst 1757 in Hamburg entstand, verbreitete sich von dort zuerst über Berlin, Breslau nach Wien, Prag, Dresden und gelangte erst später nach Süddeutschland.⁷³ Der modernisierende Charakter der aufklärerischen Traditionen in Österreich-Ungarn wird von einer wachsenden Literatur bestätigt, die die alte These vom Modernitätsgefälle, etwa gegenüber Preußen, inzwischen bestreitet.⁷⁴ Allgemein war der „böhmische Plurikulturalismus“ stark am interkulturellen Austausch mit deutschen Wissenschaftlern interessiert. In Böhmen und Mähren hatten die Wissenschaften im Vergleich zu Wien größeren Freiraum.⁷⁵ Wirtschaftlich und kulturell ‚fortschrittliche‘ Kräfte wirkten in den ostmitteleuropäischen Regionen frühzeitiger und stärker als im südwestlichen Deutschland. So darf man insgesamt behaupten, dass junge Juden aus Ostmitteleuropa ihren Mitstudenten an den deutschen Universitäten etwas voraus hatten: Sie waren in einem multikulturellen und auf verschiedenen Ebenen modernisierungsfreundlichen Klima aufgewachsen, was nicht nur ihre bürgerliche und jüdische Bildung förderte, sondern in den allgemeinen Aufbruch auch eine jüdische Renaissance mit einschloss.

⁷¹ Das traf auch auf spätere Generationen der ‚mittleren‘ Richtung zu. So hob der in Litauen geborene F. Schach in einem Nachruf auf den in der Provinz Posen geborenen M. A. Klausner hervor, dass dieser aus einem Elternhaus und einem Milieu kam, in dem er frühzeitig umfangreiches jüdisches Wissen erwarb und wo die Verbindung von jüdischem Leben, gründlichen Kenntnissen in Geschichte und Literatur des Judentums mit breiter europäischer Bildung etwas Selbstverständliches war, so dass Konflikte zwischen jüdischem Herkommen und moderner Bildung nicht aufkamen. Schach, „M. A. Klausner, Ein Blatt der Erinnerung“, in: *GA*, 30. 11. 1910. Zu Schach und Klausner siehe das Kapitel zu den Zeitschriften der ‚Mitte‘. Das hier auch Idealisierung mitspielt, spielt keine Rolle, das Narrativ gehörte zum Selbstverständnis der ‚mittleren‘ Richtung.

⁷² Im Hof (1995), S. 55f.

⁷³ Ebd., S. 128f.

⁷⁴ Andreas Fahrmeir: Rezension zu: *Kučera, Rudolf: Staat, Adel und Elitenwandel. Die Adelsverleihungen in Schlesien und Böhmen 1806–1871 im Vergleich. Göttingen 2012*, in: H-Soz-u-Kult, 16.07.2013, <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2013-3-035>, 13. 8. 2013.

⁷⁵ Jan Surman zu Franc, Martin; Kostlán, Antonín; Misková, Alena (Hrsg.): *Bohemia docta. K historickým korenům vedy v českých zemích* [Zu den historischen Wurzeln der Wissenschaft in den böhmischen Ländern]. Prag, 2010, auf: <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2012-2-189>>

Viele angehende Rabbiner der ersten Generation der ‚positiv-historischen‘ Richtung studierten in Preußen, in Berlin oder Breslau,⁷⁶ wo gesetzliche Regelungen für sie fehlten.⁷⁷ Die Rabbinatskandidaten im Westen (Bayern, Baden, Württemberg, Hessen) hatten dagegen klare Vorgaben: Sie mussten für eine öffentlich-rechtliche Anstellung ein ein- bis dreijähriges Studium und anschließend das rabbinische Staatsexamen absolvieren.⁷⁸ Ihr Sonderstatus erlaubte es ihnen, sich auch ohne allgemeine Hochschulreife an der Universität einzuschreiben. War hier die wissenschaftliche Bildung Annex der rabbinischen Ausbildung, stand sie in Preußen im Vordergrund.⁷⁹ So dauerte in Preußen die Ausbildung wissenschaftlich gebildeter Rabbiner durch den Besuch des Gymnasiums und ein meist dreijähriges Studium oft wesentlich länger als in den westlich der Elbe gelegenen Ländern und war betont akademisch orientiert.⁸⁰ Das wird mit dazu beigetragen haben, dass im ‚positiv-historischen‘ Judentum neben Reformen in Synagoge und Schulwesen die wissenschaftliche Durchdringung des Judentums mit dem Ziel seiner Regeneration an erster Stelle stand.

2. Die Formierung der religiösen Lager. Mit „Aufregung der Kraft“ und „Eifer für das Judentum“

Auf den Universitäten studierten alle angehenden jüdischen ‚Theologen‘ Philosophie, Philologie, Geschichte und Schöne Künste, lernten die Hilfswissenschaften der Theologie kennen und kamen insbesondere mit dem deutschen Idealismus, der Historischen Rechtsschule und historisch-kritischer Wissenschaft aber auch mit naturwissenschaftlichen Disziplinen in Berührung. Sie mussten dies mit ihrer jüdischen Bildung und Identität in Beziehung setzen und daraus eine eigene Vorstellung von einer zukünftigen jüdisch-theologischen oder ‚Wissenschaft des Judentums‘ (WdJ) entwickeln. Dafür gab es weder Vorbilder noch Mentoren. Unter den ersten Wortführern der religiösen Pluralisierung im Judentum fanden sich auffällig viele charismatische, ambitionierte und eloquente Persönlichkeiten. Sie legten das an den Tag, was Heinrich Heine und Moses Moser⁸¹ noch bei den Tempelpredigern und Mitgliedern des Berliner Cultur-Vereins vermisst hatten:

⁷⁶ M. Sachs, J. Levy, W. A. Meisel, H. Hirschfeld, C. Heinemann, A. Sammt, H. Graetz, D. Cassel, J. Fränkel, J. Fürst, W. Landau.

⁷⁷ Wilke (2003), S. 491.

⁷⁸ Ebd. S. 549.

⁷⁹ Gleichzeitig verhinderte der Staat den Eintritt der Juden in die akademischen Berufe.

⁸⁰ Die Anstellung akademisch gebildeter Rabbiner erfolgte in Preußen deutlich später als in Baden, Pfalz, Württemberg oder Hohenzollern. Wilke (2003), S. 493.

⁸¹ (1797-1838)

„Aufregung der Kraft“ und „Eifer für das Judentum“.⁸² Sie führten in den folgenden Jahren und Jahrzehnten einen oft heftigen und von persönlichen Rangeleien, Streitigkeiten und Unterstellungen begleiteten Meinungsstreit über Wesen und Gestaltung des Judentums. Alle hatten schon aufgrund ihrer Berufswahl einen starken Bezug zur jüdischen Allgemeinheit,⁸³ zum ‚Volk‘, dessen Interessen sie vertreten, das sie zu den Quellen des Judentums zurückführen, das sie aber auch erziehen und zu einem ‚höheren‘, wissenschaftlich begründeten Bewusstsein erheben wollten.

Die ersten akademisch gebildeten Rabbiner, Prediger, Lehrer, Publizisten, Redakteure und Verleger, aber auch Juristen und Ärzte erlebten den sozialen, kulturellen und beruflichen Umbruch stärker als die übrige jüdische Bevölkerung. Nirgendwo sonst rief die kulturelle Vergesellschaftung so einschneidende Konflikte hervor, wie bei den jüdischen Studenten mit theologischer Ausrichtung, die eine zumindest in Preußen undefinierte Ausbildung durchliefen und dazu – in Zusammenarbeit aber auch Auseinandersetzung mit anderen Gruppen und deren Interessen – eine Neubestimmung ihres zukünftigen Amtes in den Gemeinden vornehmen mussten.⁸⁴ Der Erwerb des Dokortitels, der für das Rabbineramt nicht nötig war und auch von christlichen Pfarrern nicht angestrebt wurde,⁸⁵ machte die mit dem neuen Rabbineramt verbundenen Unsicherheiten, aber auch Ansprüche deutlich.

Es ist insbesondere diese neue Akademiker-Schicht, die den Emanzipationskampf führte und den Gedanken der Erneuerung des Judentums in die Öffentlichkeit trug.⁸⁶ Sie hatte ein größeres persönliches Interesse an Veränderungen in den Gemeinden und der vollständigen Emanzipation als andere Gruppen im Judentum. Ihr Ausschluss von den öffentlichen Ämtern und Stellen an staatlichen Universitäten und Gymnasien drängte sie in die Gemeinden und entfachte einen innerjüdischen Kampf um Meinungsführerschaft und Deutungshoheit. Sie wetteiferten um den Anspruch, das Judentum der Gegenwart geistig und kulturell zu vertreten, Maß und Richtung von Veränderungen zu bestimmen und schließlich auch um die

⁸² Heine an Immanuel Wohlwill, 1. 4. 1823, in Franz Kobler (1935), S. 217, u. Moses Moser an Immanuel Wohlwill, Mai 1824, ebd., S. 213.

⁸³ Das traf auf alle Vertreter dieser Generation zu diesem Zeitpunkt zu, auch für S. R. Hirsch und Geiger, der erst in Breslau seine Vorbehalte gegen ein Schisma ablegte. Siehe Gabriel Riesser an Sigismund Stern, 14. 2. 1842, in: Kobler (1935), S. 252.

⁸⁴ Der Rabbiner alten Typus hatte zivilrechtliche Streitfälle zu schlichten, die Ritualeinrichtungen der Gemeinde zu überwachen, halachische Anfragen zu beantworten, Scheidebriefe und Zertifikate auszustellen, Unterricht im Talmud zu erteilen und homiletische Vorträge zu halten. Vom neuen Rabbiner wurden neben der Aufsicht über die rituellen Einrichtungen deutsche Predigten, die Erteilung von Religionsunterricht, die Aufsicht über die Schuleinrichtungen der Gemeinde und Seelsorge erwartet.

⁸⁵ Darauf verwiesen Z. Frankel und B. Beer, sie kritisierten diese Praxis als überflüssig und forderten stattdessen gründliche Talmudkenntnisse. Siehe Beer, „Ein Wort an Rabbinats- und Predigtamtskandidaten“, in: *AZJ* (1839), S. 497.

⁸⁶ Aber auch so profilierte Verfechter der strengen Orthodoxie, wie Abraham Sutro (1784-1869) in Münster, setzten sich für die Gleichstellung der Juden ein.

Stellen und Ämter in den Gemeinden. Zu den Rabbinern und Predigern kamen als wichtige Akteure und Multiplikatoren im Prozess der Pluralisierung diejenige, die sich auf den Universitäten auf einen freien Beruf im Presse-, Buch- und Verlagswesen vorbereitet hatten.

2.1 Das ‚positiv-historische‘ Netzwerk und der Wiener Kultus

Die Protagonisten und Sympathisanten einer ‚positiv-historischen‘ Umgestaltung des Judentums begannen in den 1830er Jahren, ein Kommunikationsnetz zu knüpfen, in dem sie Ansichten und Erfahrungen austauschten, literarische und wissenschaftliche Arbeiten besprachen und jüdische und allgemeine Entwicklungen erörterten. Auch Freundschafts- und Verwandtschaftsbeziehungen sowie Landsmannschaften spielten eine wichtige Rolle. Vor allem aber teilte man die Grundüberzeugung, dass nur die WdJ die gewünschte soziale und geistige ‚Hebung‘ des Judentums bewirken könne und nur eine friedliche Gesamtentwicklung und behutsame Reformen dem Judentum förderlich seien. Der Freundes- und Gesinnungskreis entwickelte sich zu einem Netzwerk, in dem man sich durch Empfehlungen für Rabbiner-, Prediger- und Lehrerstellen, durch Gutachten, Vermittlung von beruflichen und wissenschaftlichen Kontakten und den Austausch von Erfahrungen gegenseitig unterstützte, gemeinsame Projekte und Aktivitäten plante und schließlich die gegenseitigen Bindungen durch Verschwägerungen festigte.

Eine initiatorische und zentrale Rolle bei der Bildung dieses Netzwerkes und der Herausbildung einer ‚positiv-historischen‘, ‚mittleren‘ Position überhaupt spielte Isak Noa Mannheimer⁸⁷ und der 1826 in Wien eingeführte Kultus. Mannheimer teilte die Details des neuen Wiener Gottesdienstes und seine Erfahrungen damit bereitwillig Amtskollegen und Freunden im Habsburger Reich, in Dänemark und Deutschland mit und ließ die ungedruckte Wiener Synagogenordnung jeder Gemeinde auf Wunsch in Abschrift zukommen.⁸⁸

Mannheimer wurde schließlich ein wichtiger Berater für Vertreter der ‚positiv-historischen‘ Mittelposition, wie Z. Frankel und M. Sachs.⁸⁹ Der sich ‚leise‘ ausbreitende Wiener Kultus wurde zum favorisierten Modell der ‚positiv-historischen‘ gemäßigten Reform. Intensiv beriet Mannheimer A. A. Wolff, der seit 1829 in Mannheimers Geburtsstadt Kopenhagen als

⁸⁷ (1793-1865)

⁸⁸ *IA* (1839), S. 213.

⁸⁹ Zunz hatte Mannheimer auf Sachs aufmerksam gemacht und ihn als Nachfolger von J. Saalschütz empfohlen, der seine Stelle als Religionslehrer in Wien schon nach kurzer Zeit im Streit mit Mannheimer aufgegeben hatte. Zunz an Mannheimer, 16. 4. 1835, in: *MGWJ* (1917), S. 317. Sachs besuchte Mannheimer von Prag aus, schnell entdeckten beide den Gleichklang ihrer Ansichten und schlossen enge Freundschaft. Mannheimer empfahl Sachs nach Berlin. Schad (2007), S. 62. Briefkontakte mit Frankel sind indirekt überliefert. Brämer (2000), S. 228. Siehe auch Mannheimers Briefe an L. Löw in Nagykanizsa, der zeitweise zum Kreis um Frankel gehörte.

Oberrabbiner die Einführung einer Reform nach Wiener Vorbild vorbereitete,⁹⁰ 1833 einführte und seine Erfahrungen öffentlichkeitswirksam kommunizierte.⁹¹ Mit einer deutschen Übersetzung seiner *Agende zum Gebrauche beim israelitischen Gottesdienste* sorgte Wolff 1839 für die weitere Verbreitung des Gedankens der gemäßigten Reform à la Wien in Deutschland.⁹²

Der Erfolg, die Wirkung, Kommunizierung und Ausbreitung des Wiener Kultus war ein entscheidender, in seiner Bedeutung bisher übersehener Faktor im Prozess der religiösen Pluralisierung in Deutschland. Der 1826 in Wien eingeführte, geordnete und gekürzte Gottesdienst mit Chor, geregelter Kantorengesang und deutscher Predigt wurde zum Kultusmodell der ‚positiv-historischen‘ ‚mittleren‘ Strömung in Deutschland.⁹³ Er wurde zuerst in Pest, dann in Mähren und Böhmen übernommen,⁹⁴ gelangte nach Kopenhagen, Dresden, Leipzig, München, Hildesheim und Berlin, wurde an die jeweiligen Bedingungen angepasst und beeinflusste die Neugestaltung des Gottesdienstes in vielen deutschen Gemeinden. Es war auch die Wiener und nicht erst die Württembergische Gottesdienstordnung, die zum Muster der neuen Synagogenordnungen der 1830er Jahre in Deutschland wurde.⁹⁵

Exkurs 1

Der Kultus von Wien und Kopenhagen

Der Wiener Kultus gilt als das Ergebnis langjähriger Verhandlungen zwischen den sich in „Moderne“ und „Konservative“ teilenden Vertretern der tolerierten Juden in Wien, dem zu Reformen neigenden Prediger I. N. Mannheimer und der Regierung.⁹⁶ Über Verlauf und Inhalt dieser Verhandlungen fehlt bis heute eine befriedigende Darstellung. Hier sollen nur einige Aspekte hervorgehoben werden.

⁹⁰ G. Salomon hatte Wolff empfohlen. Wilke (2004), S. 1906.

⁹¹ Siehe *AZJ* (1839), S. 395f., u. Wolff (1839).

⁹² Die dänische Ausgabe erschien 1833, eine 2. Aufl. der deutschen Fassung mit Anmerkungen erschien 1851.

⁹³ Siehe das Kapitel Gottesdienst.

⁹⁴ Meyer (1988), S. 154.

⁹⁵ I. M. Jost in einer Fußnote in: *IA* (1839, S. 213: „Sowohl diese [die Synagogenordnung 1839 für Württemberg] als andere ähnliche Einrichtungen sind fast durchweg zunächst aus den durch Manheimer [sic] in Wien seit 1826 getroffenen Bestimmungen, welche derselbe [...] jeder verlangenden Gemeinde gern in Abschrift zustellte, geflossen. Dieß hätte nicht mit Stillschweigen übergangen werden sollen, um so mehr, als die Nachahmung des Guten und das offene Anerkennen fremder Leistungen, wie überhaupt *friedliche Gleichartigkeit* des Kultus, der Synagoge nur zur Ehre reichen kann. Die Ordnungen, Agenden usw. enthalten ja ohnehin nur Aeußerlichkeiten, die erst durch den lebendigen Geist ihre Bestimmung erfüllen. Genug, wenn es allen gelingt, auch hierin dem Stifter zu gleichen! Die *Wiener* Synagoge darf als Muster gelten!“

⁹⁶ Siehe Rosenmann (1922), Allerhand (1978), Rozenblit (1990), Wolfram (2006), Tietze (1987).

Die Gruppe der Tolerierten und v. a. ihre einflussreichen Vertreter – in der Mehrzahl wohlhabende Großhändler⁹⁷ – einte über alle Unterschiede in den religiösen Ansichten hinweg – das Interesse an einer repräsentativen Darstellung des Judentums in Synagogenbau und Gottesdienst. Sie ließen sich mit Michael Lazar Biedermann⁹⁸ an der Spitze schließlich auf eine gemäßigte Form der Modernisierung des Gottesdienstes ein. Ursprünglich hatte man auf den mährisch-ungarischen Reformrabbiner Aron Chorin⁹⁹ und einen Gottesdienst nach Vorbild von Hamburg und Berlin oder sogar ganz in Deutsch gehalten gesetzt.¹⁰⁰ Auch dem Führer der Konservativen, Isak Löw Hofmann¹⁰¹, der sich in religiösen Fragen vom mährischen Landesrabbiner M. Benet leiten ließ, der die Gemeinde von Arad zum Bann gegen das überlieferungskritische Werk ihres Rabbiners A. Chorin aufgefordert hatte,¹⁰² wird Mäßigung und Ausgleich der Gegensätze bei den Verhandlungen zugeschrieben.¹⁰³ Hofmann aber besuchte später nicht den Wiener Stadttempel, sondern zog sich in die polnische Schul am Latzenhof zurück.¹⁰⁴ Der eigentliche Kompromiss zwischen beiden Parteien bestand neben der Einigung bzw. Tolerierung in liturgischen Fragen aus der Gewaltenteilung zwischen Religionsschule, Gottesdienst und Prediger des neuen Stadttempels auf der einen und dem „Ritualien- und Koscherfleischaufseher“ auf der anderen Seite.¹⁰⁵ Dafür hatte sich insbesondere Mannheimer eingesetzt. Auf Betreiben von Hofmann wurde der von M. Sofer empfohlene Lasar Horwitz¹⁰⁶ als „Koscherfleischaufseher“ eingestellt. Horwitz war Schüler von Sofer und von diesem offensichtlich zur Zusammenarbeit mit Mannheimer ermuntert. Mannheimer nannte Horwitz einen „sehr rechtlich denkenden und wohlgesinnten jungen Mann“, dieser besuchte im Gegenzug den Tempelgottesdienst und hielt selbst deutsche Predigten.¹⁰⁷ Ein Teil der ‚konservativen‘ Tolerierten zog sich jedoch in die von der Regierung tolerierten Einrichtungen der osteuropäischen Juden Wiens zurück. Das Modell der Gewaltenteilung war jedoch nur eine Übergangslösung. Es wurde auch von Bernhard Beer¹⁰⁸ in Dresden favorisiert.¹⁰⁹ In Berlin wurde es auf Empfehlung Mannheimers

⁹⁷ Rozenblit (1990), S. 104.

⁹⁸ (1769-1843)

⁹⁹ (1766-1844), bemühte sich 1820 um eine Anstellung in Wien und vertrat hier auch persönlich die Sache der Reform. Tietze (1987), S. 153.

¹⁰⁰ Tietze (1987), S. 150, Wolfram (2006), S. 414. 1820 hatte sich in Wien ein „Verein der Beförderer des Guten“ gebildet, der den Hamburger Tempelgottesdienst in Wien einführen wollte.

¹⁰¹ (1759/61-1849)

¹⁰² Tietze (1987), S. 153; Rosenmann (1922), S. 123.

¹⁰³ Rosenmann (1922), S. 123; Vielmetti (1978), S. 94.

¹⁰⁴ Rosenmann (1922), S. 126.

¹⁰⁵ Mannheimer an Wolff, 4. 6. 1830, in: *MGWJ* (1871), S. 336.

¹⁰⁶ (1804-1868)

¹⁰⁷ Mannheimer an Wolff, 4. 6. 1830, in: *MGWJ* (1871), S. 335.

¹⁰⁸ (1801-1861)

¹⁰⁹ Brämer (2000), S. 63.

mit Sachs als Prediger und Religionslehrer bis zum Tod der beiden orthodoxen Mitglieder des Rabbinats praktiziert, ohne jedoch die gewünschte Befriedung der Gemeinde zu erzielen. Mit mehr Erfolg in Posen verwirklicht, stieß es jedoch schon in Breslau auf Unverständnis.¹¹⁰ Geiger lehnte die Ämtertrennung entschieden ab. Frankel hatte sich für Berlin kurzfristig mit der Ämterteilung angefreundet, favorisierte dann aber in Dresden und generell die Vereinigung aller rabbinischen Funktionen in einer Hand.

Die Regierung spielte in Wien eine entscheidende Rolle bei der Modernisierung des Kultus. Seit 1817/18 verlangte sie, dass die Juden „ihrer positiven Religion – jedoch mit Beseitigung aller nicht dazugehörigen talmudischen Irrtümer und Vorurteile – wahrhaft anhängen und darin den entsprechenden Unterricht empfangen“ sollten.¹¹¹ Ab 1822 hielt man zu landessprachlichen Gebeten und Vorträgen im Gottesdienst an und erlaubte 1824 die Anstellung eines Religionslehrers (Mannheimer).¹¹² Dessen Gutachten von 1821 hatte jedoch mit seinem Plädoyer für einen „deutschen Gottesdienst“, der um *pjjutim*,¹¹³ *selichot*,¹¹⁴ messianische Stücke und alles, was „gegen die Verhältnisse streitet und mit der bürgerlichen Lage im Widerspruch steht“, gekürzt werden und nach dem dreijährigem Tora-Lesezyklus ablaufen sollte, bei den Behörden den Verdacht des „Deismus“, der die „innere Religion“ vernichten und ein Schisma herbeiführen werde, geweckt.¹¹⁵ So musste insbesondere Mannheimer zurückstecken. An die amtliche Bestätigung seiner Wahl zum Prediger 1826 war die Bedingung geknüpft, dass er an den „durch die gedachten allerhöchsten Vorschriften sanktionierten Form und Weise des israelitischen Religionskultus“ keine Veränderungen vornehmen durfte, „an dem Positiven des Mosaismus“ festzuhalten und in seinen Predigten „jede naturalistisch-religiöse Tendenz“ zu unterlassen hatte.¹¹⁶

Nach anfänglicher Enttäuschung und Resignation scheinen Mannheimer die Anerkennung, die der einstige Wanderprediger nach flüchtigen Anstellungen in seiner Geburtsstadt Kopenhagen, in Berlin, Hamburg und Leipzig schließlich in Wien fand, der damit verbundene Wechsel von isolierten Reforminstituten in den Dienst der Gesamtgemeinde, die neue katholische und multiethnische Umgebung und schließlich der Erfolg des neuen

¹¹⁰ Für Posen siehe *AZJ* (1838), Nr. 38, S. 149, für Breslau Rosenmann 1922), S. 73.

¹¹¹ Zit. nach Tietze (1987), S. 149.

¹¹² Jost (1847), S. 67.

¹¹³ poetische Einschreibungen in den festen Gebetstext v. a. an Feiertagen und am Sabbat

¹¹⁴ Liturgische Gedichte und Gebete der Reue und Bitte um Vergebung, die dem Morgengebet an den Hohen Feiertagen und Fastentagen vorgeschaltet werden.

¹¹⁵ Rosenmann (1922), S. 36f.

¹¹⁶ Rosenmann (1922), S. 62.

Gottesdienstes umgestimmt zu haben.¹¹⁷ Er war von überragender Bedeutung für die erfolgreiche Vermittlung der ‚positiv-historischen‘ gemäßigten Reform Richtung ‚Westen‘.

Die Wiener Synagogen-Statuten schrieben Ordnung, Pünktlichkeit und Feierlichkeit vor, sie verlangten das leise Einnehmen der Sitzplätze, stilles Gebet und würdevolles Benehmen. Die Liturgie war die traditionelle, nur die *pijjutim* waren außer an den Hohen Feiertagen und am siebenten Tag des Sukkotfestes (*hoschana rabba*) beseitigt.¹¹⁸ 1829 wurden das den Rache-Gedanken aussprechende *aw ha-rachamim*¹¹⁹ am Sabbat, talmudische Passagen mit Bezug auf den Gottesdienst im Jerusalemer Tempel, wie *bame madlikin* und *petum ha-ketoret* sowie der *mizwot*-Verkauf¹²⁰ abgeschafft. Aber noch 1858 musste sich Mannheimer gegen die Wiedereinführung der bereits abgeschafften *mi sche-berakh*¹²¹ zur Wehr setzen.¹²² Das Neue des Gottesdienstes bestand in der deutschen Predigt, einer deutschen Fassung des Gebets für den Landesvater und in der musikalischen Gestaltung. Die Vortragsweisen von Vorbeter und Gehilfen waren geregelt und sollten sich am Textverständnis orientieren. Der von Mannheimer nach Wien geholte Kantor Salomon Sulzer¹²³ gründete einen Knabenchor und wurde mit seinen Kompositionen zu einem Erneuerer der Synagogalmusik.¹²⁴ Mannheimer bestand auf der hebräischen Gebetsprache, um nicht das „Volksthümliche“ des Gottesdienstes zu verlieren, an das auch die Predigt durch reichhaltige Nutzung des Midrasch anknüpfen sollte.¹²⁵ Jedoch sollten die deutschen Gesänge vor und nach der Predigt verstärkt werden, um die Gemeinde und insbesondere die Jugend für eine aktivere Beteiligung zu gewinnen.¹²⁶

¹¹⁷ „Ich habe alle meine Ansichten, alle meine Absichten [...] aufgeben müssen. [...] ich füge mich in den Ideenkreis meiner Umgebungen, und tue, was mein Beruf von mir fordert“ [...].“ Mannheimer an Zunz, 31. 10. 1826, in: *MGWJ* (1917), S. 298. Vier Jahre später war das Ziel, „Reinheit und Heiligkeit des Gottesdienstes“ wiederherzustellen und die ganze Gemeinde dauerhaft dafür zu gewinnen, im „besten Fortgange“ begriffen. Mannheimer an Wolff, 4. 6. 1830, in: *MGWJ* (1871), S. 334. Siehe auch Rosenmann (1922), Allerhand (1978), Rozenblit (1990).

¹¹⁸ Mannheimer an Zunz, 31. Oktober 1826, in: *MGWJ* (1917), S. 299.

¹¹⁹ „Vater des Erbarmens“ – Gedenkgebet für die Märtyrer der während der Kreuzzüge zerstörten aschkenasischen Gemeinden.

¹²⁰ Verkauf von Ehrenfunktionen im Gottesdienst

¹²¹ Einschub in die Toralesung: Gebete für die Heilung der Kranken, für das Wohlergehen der Gelehrten und der Gemeinde und aller, die sich in besonderer Weise verdient gemacht haben sowie Segen für die zur Tora Aufgerufenen, die sich wiederum Segen für Angehörige erbitten können und dafür Spenden in die Gemeindegasse zahlen.

¹²² Rosenmann (1922), S. 94. Der Aufruf zur Tora, die *mi sche-berakh*-Segen und der *mizwot*-Verkauf waren Privilegien der finanzkräftigen Mitglieder der Gemeinde, die sich Ehrenstellungen und -funktionen in der Synagoge sicherten, was dieser nicht unbeträchtliche Geldmittel zuführte, zugleich aber auch Zündstoff für soziale Konflikte bot. Liberles (1985), S. 142

¹²³ (1804-1890)

¹²⁴ Mannheimer an Wolff, 22. 7. 1829, ebd., S. 281.

¹²⁵ Mannheimer an Wolff, 22. 7. 1829, in *MGWJ* (1871), S. 282.

¹²⁶ Mannheimer an Wolff, 4. 6. 1830, in: *MGWJ* (1871), S. 334. Damit soll er aber am Widerstand der Tempelvorsteher gescheitert sein. Rosenmann (1922), S. 68.

Die Wiener Reform war nicht auf einen geordneten und gekürzten Gottesdienst mit Chor und Predigt, auf Konfirmation und Trauung in der Synagoge beschränkt, sondern erstreckte sich auf den Religionsunterricht und das häusliche religiöse Leben. Mannheimer legte größten Wert auf die Verbindung von Gottesdienst und häuslichem Leben. Er schuf für die *rites de passage* und alle häuslichen Feiern ein Regelwerk, „damit mir und meinem Nachfolger und der Gemeinde selbst keine Willkür in heiligen Dingen weiter in den Sinn komme“.¹²⁷ Die Gebete waren teils hebräisch, teils deutsch: „Die alten hebräischen Formeln sind beibehalten, das lebendige Wort dazugethan, und daran angeknüpft worden“.¹²⁸ 1829 führte Mannheimer die Konfirmation ein.¹²⁹ Vehement trat er gegen die von Gemeindevertretern gewünschte Abschaffung des zweiten Feiertages ein. „Am *Kultusleben* sollten keine Experimente mehr vorgenommen, dagegen die *Kultur* und ihre humanitär modernen Institutionen im Judentum kräftigst gefördert werden.“¹³⁰ Auch die Orgel lehnte Mannheimer inzwischen ab, er hatte sich ihr in Wien „entwöhnt“, sie klang ihm nun zu christlich und sagte seinem „Gefühl“ nicht mehr zu.¹³¹ Diese Position behielt er auch 1858 bei, als A. Jellinek die Orgel in den neuen Tempel in der Leopoldstadt einführen wollte.¹³² Mit „einseitigem Eingehen in die neue Zeit“ werde nichts gewonnen, auch das Neue nutze sich schnell ab, was man brauche sei „*chizzuk ha-emuna* – Stärkung und Kräftigung des Glaubens“.¹³³ Das strikte Festhalten am *Schulchan Arukh*¹³⁴ sollte die Orthodoxie beruhigen und ihr jede Grundlage für Widerspruch nehmen. Gleichzeitig wollte Mannheimer das „Gewonnene“ sichern, auf „jede Erweiterung und Ausdehnung des Princip“ verzichten und den „Thatbestand“ durch Synagogenstatuten (1829) sichern.¹³⁵ Diese sollten den Gottesdienst gegen „jeden Angriff der Zeit“ und vor „den zufälligen Ansichten und Neigungen der daran Teilnehmenden“ schützen.¹³⁶ Tatsächlich erlebte der Wiener Tempelritus in seiner weiteren Geschichte kaum Veränderungen.“¹³⁷

¹²⁷ Mannheimer an Wolff, 22. 7. 1829, in: *MGWJ* (1871), S. 281.

¹²⁸ Ebd., S. 279.

¹²⁹ Rosenmann (1922), S. 66f. Offensichtlich war aber nur die öffentliche Konfirmation der Mädchen erfolgreich, für die Knaben blieb es bei der *Bar Mizwa*.

¹³⁰ Rosenmann (1922), S. 75.

¹³¹ Mannheimer an Wolff, 4. 6. 1830, in: *MGWJ* (1871), S. 334. Tietze (1987), S. 157, behauptet, dass Mannheimers Propagierung von Orgelmusik an Sulzers Ablehnung gescheitert sei.

¹³² Rosenmann (1922), S. 93f.

¹³³ Mannheimer an Wolff, 4. 6. 1830, in: *MGWJ* (1871), S. 334.

¹³⁴ Von Josef Karo verfasste autoritative Sammlung der religiösen Vorschriften des Judentums, Erstdruck Venedig 1565.

¹³⁵ Ebd.

¹³⁶ Zit. nach Rosenmann, ebd., S. 66.

¹³⁷ Ebd.

Mit dem 1829 in Kopenhagen zum Oberrabbiner ernannten A. A. Wolff,¹³⁸ hatte Mannheimer detailliert den Wiener Kultus erörtert.¹³⁹ Wolff führte in die 1833 neu erbaute Synagoge in Kopenhagen Reformen ein, die dem Wiener Kultus sehr ähnlich waren: Synagogenordnung, Vorbeter und Chor, leises Gemeindegebet, deutsche Predigt, Streichung der *pijjutim* (außer an den Hohen Feiertagen), Entfernung des *mizwot*-Verkaufs aus dem Gottesdienst, Kürzung der *mi sche-berakh*-Segen u. a.¹⁴⁰ Die Kopenhagener Reform wurde in der *AZJ* öffentlichkeitswirksam als Reform im Geist einer „selbstbewussten und aufgeklärten Religiosität“, bei der das jüdisch Eigen- und Volkstümliche erhalten bleibe, aber alle „unnützen“, „abergläubischen“ „willkürlichen“ und „ersonnenen“ Gebräuche abgeschafft seien, besprochen.¹⁴¹ Der echte Reformator müsse alle Veränderungen „auf eine, auf die *positive Religion gegründete Gemeinschaft* [Hervorhebung im Original, M. S.] berechnen, und daher sie in reichen Schranken halten, und als unerlässliche Bedingung jede gottesdienstliche Reform, beträfe sie auch nur die Formen, dem *Wesen, welches ihm biblisch und volksthümlich zum Grunde liegt*, anpassen“.¹⁴²

Wolff ging „umsichtig“ und „vorsichtig“ vor, er setzte die Reform allmählich und durch „unvermerkte“ Einführung kleinerer Veränderungen ins Werk und suchte die Gemeinde in seinen Predigten von der Richtigkeit und Rechtmäßigkeit der Reform zu überzeugen und vorzubereiten.¹⁴³ Den „überkommenen rituellen Handlungen [wurde], *ohne das Charakteristisch-Israelitische darin zu verwischen*, eine ansprechende und erbauliche Form“ gegeben, der Vortrag der Gebete vereinfacht und mit Gesang verbunden. So könne sich die „Totalität des Gottesdienstes, - vermitteltst besonnener Läuterung und Besserung der überlieferten Grundlage, welche diese keineswegs der Willkür Preis geben“ „in erhabener Würde und voller heilbringender Kraft zur Belebung der Andacht und Erbauung“ darstellen.¹⁴⁴ Auch Wolff legte besonderen Wert darauf, „das häusliche Leben mit dem

¹³⁸ Der Sohn eines rabbinisch gelehrten Kaufmanns in Darmstadt besuchte Gymnasium und parallel den Unterricht bei Ortsrabbiner Callmann Mengeburg, später die Jeschiwa des Herz Scheuer in Mainz und Michael Creizenachs Schule, er studierte ab 1819 als erster regulär eingeschriebener Rabbinatskandidat an der Universität Würzburg Philosophie und Bibelexegese und besuchte die Jeschiwa von OR A. Bing. Wolff promovierte 1821 mit einer Übersetzung des Buches Habakuk mit philologisch-kritischem und exegetischem Kommentar und einer Einleitung in die hebräische Poesie. 1824 wird er als erster Rabbiner-Doktor ordiniert. Nach G. Salomon hatte Wolff seinerzeit die meisten Predigten veröffentlicht; er galt als guter Prediger und Exeget. *Orient* (1840), S. 328. Zur Kopenhagener Gemeinde und der Tätigkeit Wolffs siehe *AZJ* (1839), Nr. 53, S. 213f., Nr. 57, S. 228f..

¹³⁹ „Zwei interessante Briefe Mannheimer’s“, in: *MGWJ* (1871), S. 276-283, 331-336.

¹⁴⁰ Siehe *AZJ* (1839), Nr. 78, S. 314f., u. Nr. 84, S. 394ff.

¹⁴¹ *AZJ* (1839), Nr. 84, S. 395f., hier S. 395.

¹⁴² Ebd., S. 395f.

¹⁴³ *AZJ* 1839, Nr. 84, S. 396. Die dänische Erstausgabe erschien 1833, eine deutsche Übersetzung kam 1839 und 1851 in zweiter Aufl. heraus.

¹⁴⁴ Wolff (1839), S. 30f.

Gottesdienstlichen in Verbindung zu setzen“ und ihm eine zeitgemäße Form zu geben.¹⁴⁵ Grundlage für die „alltäglichen und gewöhnlichen Gebete“ in Kopenhagen war das Münchener Gebetbuch.¹⁴⁶ 1841 publizierte Wolff unter Pseudonym im *Orient* eine Sammlung rabbinischer Stimmen gegen die *pijjutim*.¹⁴⁷ Diese veröffentlichte er dann 1857 noch einmal und diesmal unter seinem Namen in Buchform, vermutlich, um Michael Sachs und David Cassel¹⁴⁸ in der Berliner Reformkontroverse zu unterstützen.¹⁴⁹ Wolff, der sich sowohl von einer „irre gewordenen Aufklärung“ als auch einem „falschen Hängen an jedem Herkömmlichen“ abgrenzte, gelang es während seines über sechzig Jahre dauernden Rabinats, die stark gesplante Kopenhagener Gemeinde, die in den 1830er Jahren auf ein dutzend Nebensynagogen verstreut war, auf einen gemeinsamen Mittelweg zu führen.¹⁵⁰

Exkurs Ende

Frankel führte in Teplitz, wo er seit 1832 das Amt des Leitmeritzer Kreisrabbiners innehatte, Reformen nach dem Vorbild des Wiener Kultus ein: Synagogenordnung, besondere Musikstücke, Chor und deutsche Predigt. Er kürzte die *pijjutim* und regelte den Vortrag des Vorbeters.¹⁵¹ Er stand in enger Verbindung zu seiner Heimatstadt Prag und dem dort 1832 entstandenen Tempelverein, auf dessen Einladung er 1835 die Rede zur Einführung des neuen Kultus hielt.¹⁵² Seit 1836 machte sich M. Sachs als Tempelprediger in Prag einen Namen, er besuchte Frankel in Teplitz, seitdem galten beide als befreundet.¹⁵³ Fassel im mährischen Prossnitz stand ebenfalls in engerem Kontakt zu Frankel und zu gemäßigten Kräften in

¹⁴⁵ Ebd.

¹⁴⁶ Ebd., S. 35. Wahrscheinlich: Alexander Behr, *Tefillot Jisrael mi-kol ha-schana*. Mit Einleitung und Anmerkungen. München 1827.

¹⁴⁷ Aniam ben Schemida, in: *LdO* (1841).

¹⁴⁸ (1818-1893)

¹⁴⁹ *Die Stimmen der ältesten und glaubwürdigsten Rabbinen über die Pijutim*. Leipzig 1857.

¹⁵⁰ M. Meyer (2000), S. 215; *Israelitisches Schul- und Predigtmagazin* 2 (1835), 100-104, 107-115; Wolff (1829), S. 7.

¹⁵¹ Frankel hatte in Pest, wo er von 1825 bis 1830 Gymnasium und Universität besuchte, Gelegenheit, den Wiener Kultus zu studieren, der kurz nach dem Tod des Pester orthodoxen Rabbiners 1826 von einer Gruppe junger Männer in der privaten Betstube *Chesed Ne'urim* („Jungen-Schul“) übernommen wurde. Dieser Gottesdienst gewann so viel Zustimmung, dass er 1836 unter Rabbiner Löw Schwab (1794-1857), der in Prossnitz Predigten im Stil Mannheimers und G. Salomons gehalten hatte, als zweiter Gemeindegottesdienst neben dem traditionellen Kultus akzeptiert wurde. <http://www.yivoinstitute.org/pdf/reform.pdf> u. Rosenmann (1922), S. 67. Zu Teplitz siehe Brämer (2000), S. 55. Brämer, ebd., S. 166 bestätigt, dass Frankel sich Mannheimer zum Vorbild genommen hatte. Meyer (1988), S. 150, geht dagegen von einer umgekehrten Abhängigkeit aus. Dem aber widersprechen Mannheimers Briefe an Zunz und Wolff, die zu einer Zeit geschrieben wurden, als Frankel noch in Pest studierte.

¹⁵² Brämer (2000), S. 50.

¹⁵³ Schad (2007), S. 61. Sachs berichtete 1839 von Besuchen Mannheimers, Frankels und J. Fürsts in Prag. L. Geiger (1897), S. 25.

Breslau.¹⁵⁴ Dort wird H. Graetz später mit seiner Kritik an A. Geiger und dessen *Lehr- und Lesebuch zur Sprache der Mischna* (1845), eine Brücke zu M. Sachs in Berlin und Z. Frankel in Dresden schlagen.¹⁵⁵ Frankel wuchs aufgrund seines höheren Alters, seiner Prager Herkunft, seiner Talmudgelehrsamkeit und nicht zuletzt seines Gestaltungswillens die Führungsposition zu. Für die Besetzung des Dresdener Rabbinats mit ihm hatte sich v. a. der Gemeindevertreter und Privatgelehrte B. Beer eingesetzt, der dann mit seinen Berichten über die Reformen in Dresden weiter für die Verbreitung der Idee der gemäßigten Reform sorgte.¹⁵⁶ Julius Fürst in Leipzig,¹⁵⁷ wurde als Herausgeber des *Orient* mit einem weit gespannten Informations- und Beziehungsnetz zu einem Multiplikator der Positionen der ‚mittleren‘ Strömung. Auch Sachs gewann mit seinem Amtsantritt 1844 in Berlin Einfluss auf größere Kreise. Hier bildeten v. a. junge akademisch Gebildete, darunter herausragende Gemeindevertreter, wie der Buchhändler Moritz Veit¹⁵⁸, oder Vertreter der WdJ, wie D. Cassel¹⁵⁹ den Kern des ‚mittleren‘ Lagers in der preußischen Hauptstadt. In Prag hielten neben S. J. Rapoport¹⁶⁰ W. Wessely¹⁶¹ und später S. I. Kaempf,¹⁶² beide Dozenten für

¹⁵⁴ Zu seiner Wahl 1844 in Breslau siehe dort. Fassel spielte bei der Vorbereitung von Frankels TV eine größere Rolle. Siehe weiter unten.

¹⁵⁵ Schad (2007), S. 353. Frankel lud Graetz zur TV ein, woraufhin dieser versuchte, S. R. Hirsch mit ins Boot zu holen.

¹⁵⁶ Siehe Sachsen.

¹⁵⁷ (1805-1873) Fürst war Vorsteher der Leipzig-Berliner Synagoge, in die 1845 mit Einweihung eines neuen Gebäudes durch Frankel, Sachs und Jellinek ein nach dem Vorbild von Wien und Dresden reformierter Gottesdienst eingeführt wurde. Zu Fürst siehe auch weiter unten zum *Orient*.

¹⁵⁸

¹⁵⁹ Erhielt seine Rabbinerautorisation von J. J. Oettinger und Z. Frankel, entschied sich aber für Lehramt und Forschung. Zu ihm und Veit siehe Berlin.

¹⁶⁰ Seit 1840 Oberrabbiner in Prag. Rapoport ordinierte Sachs und vermittelte ihm den Kontakt zu S. D. Luzzatto in Padua. Beide verband eine freundschaftliche Beziehung. Sachs vermittelte zwischen Rapoport und Frankel im Zusammenhang mit der *ZrIJ*. Engere Beziehungen unterhielt Rapoport auch zu R. Kirchheim in Frankfurt a. Main, der Mitte des 19. Jh. zum ‚positiv-historischen‘ Lager gehörte und mit H. Graetz befreundet war.

¹⁶¹ Der in Mähren geborene Wessely besuchte verschiedene Jeschiwot in Böhmen, dann Gymnasium und Universität in Prag, die er als Dr. jur. abschloss. Der Religionslehrer und beedete Translator in Hebraicis wurde Mitglied des Prager Tempels und lebenslanger Freund von Sachs. 1846 wurde der Lehrstuhl für hebräische und rabbinische Sprachwissenschaft an der Universität in Prag mit Wessely besetzt. Seine Einführung in die jüdische Religionsphilosophie umfasste die sieben Klassiker der rabbinischen Dogmatik und Ethik: Die *Sprüche der Väter*, Saadjas *Glaubens- und Pflichtenlehre*, die *Herzenspflichten* des Bachja ibn Pakuda, Halevis *Kusari*, Maimonides' *Acht Kapitel* und *Führer der Verwirrten* sowie Albos *Grund- und Glaubenslehren*. Das entsprach dem ‚sefardischen‘ Lehrkonzept der modernisierten Jeschiwot“ in Böhmen und Mähren. Wilke (2003), S. 595. Das Verhältnis zwischen Wessely und Frankel wurde durch eine Denunziation Wesselys in der *ZrIJ* empfindlich gestört. Zu Wessely siehe Wilke (203), S. 592ff., u. Marinelli-König (2011), S. 658f.

¹⁶² Der in Lissa (Posen) geborene Sohn eines Talmudgelehrten besuchte das Gymnasium in Berlin, lernte unter Rabbiner E. Rosenstein weiter, ging nach Posen an die Talmudhochschule von A. Eger und studierte in Halle unter Gesenius. Der Nachfolger von Sachs am Tempel teilte mit diesem das Interesse an sefardischer Dichtung und aschkenasischem Gebetbuch. Seit 1850 Privatdozent und 1860 a. o. Professor für Semitistik an der Prager Universität übernahm Kaempf später gemeinsam mit Rapoport die hebräische Verteidigung von Frankels Einleitung in die Mischna. Frankel zu Kaempfs 25jährigen Dienstjubiläum: „Sie haben durch Ihr begeistertes und begeisterndes Wort den Tempel vor dem Um- und Einsturz bewahrt [...] Sie haben der fast allenthalben sich kundthuenden Zerklüftung und Parteiung einen geistigen Damm entgegengesetzt, durch klare aus der Tiefe des Denkens hervorgehende Belehrung die Gegensätze ausgesöhnt, und es bietet Prag allein den

jüdische Sprachen und Literatur an der Prager Universität, Verbindung zum ‚mittleren‘ Lager in Deutschland. Engere Beziehungen bestanden zwischen Prag, Dresden, Hannover und London.¹⁶³ Auch Pest, wo 1826 nach Wiener Vorbild ein Chorgottesdienst in der „Jungenschul“ eingeführt wurde und unter Löb Schwab¹⁶⁴ zum ungarischen Zentrum der Vermittlung zwischen Orthodoxie und gemäßigter Reform wurde, pflegte engere Beziehungen zu den Vertretern der ‚mittleren‘ Richtung in Deutschland. Nach Schwabs Tod wurde das Rabbinat zuerst Sachs in Berlin und dann Wolf Aloys Meisel¹⁶⁵ in Stettin, wo man seit Anfang der 1840er Jahre in engem Austausch mit Frankel stand, angeboten.¹⁶⁶ Gemäßigt orthodoxe Kreise in Schlesien und Posen um die Brüder David¹⁶⁷ und Israel Deutsch¹⁶⁸ und um David Heymann Joel^{169/170}, in Hamburg um Moses Mendelson, der wiederum Kontakte nach Kopenhagen pflegte, und in Frankfurt a. Main standen in engerem Zusammenhang mit Vertretern der ‚positiv-historischen‘ ‚Mitte‘, v. a. mit Frankel.¹⁷¹

erhebenden Anblick einer in sich geeinten, sich in Frieden begegnenden Gemeinde“. Zit. nach Wilke (2004), S. 497. 1873 erschien Kaempfs *Geschichte der hebräischen Sprache als lebende Sprache* in Mainz.

¹⁶³ Frankel und N. M. Adler standen wahrscheinlich in brieflichem Kontakt. Brämer (2000), S. 71. Gemäßigt traditionalistische Kreise regten 1842 in der von Jakob A. Franklin in London herausgegebenen Zeitschrift *Voice of Jacob* dazu an, Geld zu sammeln, um jährlich Studenten nach Prag zu entsenden, die bei Rapoport und Sachs studieren sollten. Shear (2008), S. 260f. Adler hatte in Hannover einen Studienkreis gegründet, zu dem sein späterer Nachfolger S. E. Meyer sowie A. Stein und A. Treuenfels – alle Vertreter des ‚mittleren‘ Lagers – gehörten. Wilke (2003), S. 525. Der *Orient* (1847), S. 51, nannte Adler als potentiellen Teilnehmer der TV. In seiner Rede zum Amtsantritt in London positionierte sich Adler 1845 zwischen denen, die immer vorwärts und denen, die alles Alte beibehalten wollten und kündigte eine „langsame feste Verbesserung“ statt einer „raschen übereilten“ an. *Orient* (1845), S. 250f. Sachs war im Gespräch für die Wahl des Oberrabbiners in London gewesen. So David Aron de Sola, Prediger der Bevis Mark Synagogue, 1843 an A. Asher in Berlin. Asher gehörte zum ‚mittleren‘ Lager in Berlin. Schad (2007), S. 85. Auch Frankels Wahl war in London erwogen worden. Brämer (2000), S. 58. Adler heiratete in zweiter Ehe eine Schwester von Sachs und war mit ihm, wie später auch Sohn und Nachfolger Hermann Adler befreundet. N. M. Adler, M. Sachs und E. L. Silbermann gründeten 1861 die *Mekize Nirdamim*. Aus London wurde von besonders großen Hoffnungen auf Frankels TV berichtet. *Orient*, 24. 9. 1846, S. 302; *Orient* 1846, Nr. 20, S. 153. Dass sich N. M. Adlers Bruder Gabriel Adler im württembergischen Oberdorf zu ihr meldete, war sicher auch einem Wink seines Bruders in London zuzuschreiben. N. M. Adler gehörte der Kommission zur Schaffung einer rabbinischen Ausbildungsanstalt in London an. Das 1855 gegründete Jew’s College übernahm das Curriculum des Breslauer Seminars, es wurde erst später orthodox. Der in Glogau geborene Zedner, Lehrer im Haus von A. Asher in Berlin, seit 1845 Bibliothekar am British Museum, war ein enger Freund von Sachs, mit dem er über Reformfragen und nach dem Vorbild des Gebetbuchs der West London Synagogue über eine Vereinigung von sefardischer und aschkenasischer Liturgie als Projekt der Zukunft diskutierte. Zedner unterhielt enge Kontakte zu N. Adler in London. (Lucas/Heitmann (1991), S. 477) Ihm dürfte einer der Berichte aus London im *Orient* zuzuschreiben sein. S. E. Meyer, Landesrabbiner in Hannover, und Sachs in Berlin verband eine engere persönliche Beziehung. Meyer sprach für Sachs 1864 das Totengebet.

¹⁶⁴ (1794-1857) Schwab hielt in der orthodoxen Synagoge traditionelle *deraschot*, im Chortempel Predigten und demonstrierte damit die Verträglichkeit von ‚Alt‘ und ‚Neu‘. In seinen Predigten vertrat er die Position, dass eine „durchgreifende, d. i. eine den historischen Boden verlassende, die religiöse Einheit auflösende Umgestaltung des Kultus“ nicht gestattet, eine „zeitgemäße Reform“ jedoch nicht nur erlaubt, sondern „Pflicht und dringendes Bedürfnis“ sei. Zit. nach Richers (2009), S. 169f.

¹⁶⁵ (1815-1867)

¹⁶⁶ Siehe dazu Pommern.

¹⁶⁷ (1810-1873)

¹⁶⁸ (1800-1853)

¹⁶⁹ (1815-1882)

¹⁷⁰ (verst. 1861)

¹⁷¹ Siehe weiter unten und zu Hamburg und Frankfurt a. Main.

Der ‚stille‘ Erfolg des Wiener Reformmodells trieb die religiöse Pluralisierung voran. Er stellte den Anspruch der Reformer, die eigentlichen Vertreter des Reformgedankens und Vorantreiber der Reformen zu sein, in Frage. ‚Wien‘ drohte ihren Elan, vor allem aber weiter gehende Reformen in den Gemeinden auszubremsen.¹⁷²

Nach Wiener Vorbild wurden Gottesdienste in Pest,¹⁷³ Comnitz (Mähren),¹⁷⁴ Prossnitz (Mähren),¹⁷⁵ München, Prag, Kopenhagen, Teplitz, Dresden, Karlsruhe, Hildesheim, Leipzig, Stettin, Hannover, Königsberg und Bromberg eingerichtet.¹⁷⁶ Die Verbreitung des Wiener Kultus über die Grenzen des Habsburger Reiches hinaus nach Deutschland hatte sich ohne großes Aufsehen und entlang der Linien des ‚positiv-historischen‘ Netzwerks vollzogen. Die gemäßigte Reform à la Wien war deutlich auf dem Vormarsch. Sie wirkte auch im Urteil von ausgesprochenen Reformfreunden „ungemein förderlich“ auf die Entwicklung von Gottesdienst und Religionsunterricht vieler Gemeinden¹⁷⁷ und drohte damit der eigentlichen Reformbewegung das Wasser abzugraben.

2.2 A. Geigers *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie*

A. Geiger gilt als der erste „Rufer im Streite“ um die religiöse Gestaltung des deutschen Judentums seiner Zeit.¹⁷⁸ Ihm war Gabriel Riessers¹⁷⁹ Eintreten für die politischen Rechte der Juden nicht genug, das „aufklärerische Gewäsch“ in apologetisch angelegten Zeitschriften, wie *Sulamith* ärgerte ihn. Man sollte endlich von der Religion des Judentums reden und zwar in einem „wissenschaftlichen Verfahren“, am besten in einer Zeitschrift, in der dieses „freisinnig“ vorgetragen werden konnte.¹⁸⁰ Mit der Gründung der *WZjTh* (1835-1847) schritt Geiger zur Tat. Die religiöse Ausdifferenzierung der ersten Generation akademisch gebildeter jüdischer ‚Theologen‘ war zu diesem Zeitpunkt schon in vollem Gange. An Geigers Zeitschrift beteiligten sich von Anfang an fast ausschließlich Reformer.¹⁸¹ Andere hielten sich auf Distanz, obwohl die Tatsache, dass die Begründer der „Wissenschaft des Judentums“ (WdJ) – S. J. Rapoport und Leopold Zunz¹⁸² – an der *WZjTh* mitarbeiteten, dieser ein

¹⁷² Liberles (1985), S. 37; Philipson (1907), S. 103f.

¹⁷³ *AZJ* (1839), S. 637. Siehe auch Silber (1987), S. 123.

¹⁷⁴ Ebd.

¹⁷⁵ Ebd.

¹⁷⁶ In den 1850er Jahren wurde der Wiener Kultus auch in Lemberg, Krakau und Odessa eingeführt. Silber (1987), S. 123.

¹⁷⁷ Jost (1847), S. 68.

¹⁷⁸ Kobler (1935), S. 245.

¹⁷⁹ (1806-1863)

¹⁸⁰ Geiger an S. Frensdorff, 1832, und an Zunz, 1834, in: Kobler (1935), S. 246, 247.

¹⁸¹ Das gleiche gilt auch für die *Unparteiische Universal-Kirchenzeitung* (1837). Siehe dazu Schad (2007), S. 50.

¹⁸² (1794-1886)

gewisses Renommee auch in Kreisen verschaffte, die Geigers Ansichten und Haltung nicht unbedingt teilten. So hatte Geigers Aufsatz über „Heuchelei, die erste Anforderung an den jungen Rabbiner unserer Zeit“ von 1835 das Interesse von M. Sachs geweckt – allerdings in der falschen Annahme, dass Zunz ihn verfasst hatte. Auch jubelte Sachs, als Zunz ihm versprach, seine Psalmenübersetzung von 1835 in der *WZjTh* zu rezensieren.¹⁸³ Aber nur wenige Monate später zog er seinen Geiger versprochenen exegetischen Beitrag zurück und äußerte privat Ärger über die „lauten Männer“ der *WZjTh* und deren „selbstgefällige Schaustellung reflektierter Gründlichkeit“, die nichts enthalte, „was nottut, u. woran man etwas hat“.¹⁸⁴ Vor allem die in der *WZjTh* geübte Kritik am rabbinischen Judentum wurde von den Vertretern der ‚positiv-historischen‘ ‚Mitte‘ abgelehnt. So konnte man in ihren Augen beim jüdischen Publikum weder Interesse für jüdische Angelegenheiten wecken, noch Kenntnisse des Judentums vermitteln oder gar Verständnis für jüdische Literatur und Geschichte fördern – Dinge, die für eine innere und äußere ‚Hebung‘ des Judentums an erster Stelle nötig schienen. Vor allem aber stieß Geigers Versuch, nach den Maßstäben der protestantischen Theologie ein Wesen und eine Glaubenslehre des Judentums zu kreieren, die „Glaubensinnigkeit“ und „Liebe“ an die Stelle des alten „Formglaubens“ setzen sollte,¹⁸⁵ auf ihre vehemente Ablehnung. Man war empört über Geigers Diskreditierung des religiösen Brauchtums und der rabbinischen Schriftauslegung oder seine Diskussion über die Stellung der Frau im Judentum. Die Vertreter einer ‚positiv-historischen‘ WdJ konnten darin nichts anderes sehen als eine Fortführung der christlichen Ablehnung des historischen Judentums und ein Waffenstrecken vor dem Feind oder schließlich sogar einen Verrat am Judentum angesichts weiter vertagter Emanzipationsversprechen und neuer Bedrohungen durch restriktivere Judengesetze.

Geigers Reformzeitschrift war ein westdeutsches Produkt, nur wenige Mitarbeiter, wie Salomon Munk¹⁸⁶ und S. J. Rapoport, stammten aus den östlichen preußischen Provinzen oder aus Ostmitteleuropa. Osteuropäische Wurzeln hatte dagegen der hebräischsprachige, 1833 in Wien gegründete und seit 1835 stärker wissenschaftlich ausgerichtete *Kerem Chemed*, der eine Verbindung der Mendelssohnschen und galizischen Aufklärung mit wissenschaftlicher Kritik anstrebte und religiös ‚konservative‘ Rabbiner und Gelehrte auch aus Deutschland und Südwesteuropa anzog. Rapoport, der zu den wichtigsten Autoren des

¹⁸³ Schad (2007), S. 33; *WZjTh* (1836), S. 499ff.

¹⁸⁴ Schad (2007), S. 50.

¹⁸⁵ Siehe dafür neben den einschlägigen Aufsätzen von Geiger selbst die von M. Creizenach (1835, 1836), E. Grünbaum (1836 und 1837), J. Dernburg (1839) in der *WZjTh*.

¹⁸⁶ (1805-1867)

Kerem gehörte, kündigte 1836 seine Mitarbeit an der *WZjTh* wegen deren Reformtendenz.¹⁸⁷ Außer ihm hatten sich an der *WZjTh* aus dem Kreis derer, die zur ‚positiv-historischen‘, ‚mittleren‘ Richtung gezählt werden können oder mit ihr sympathisierten, nur noch H. Fassel¹⁸⁸ und – mit Einschränkung – J. Fürst und Heymann Arnheim¹⁸⁹ beteiligt. Als Geiger 1837 Rabbiner zu einer Zusammenkunft nach Wiesbaden einlud,¹⁹⁰ lehnte Frankel die Einladung ab.¹⁹¹

2.3 Die Kontroversen der religiösen Pluralisierung

2.3.1 S. R. Hirsch

S. R. Hirsch stellte 1836 in *Neunzehn Briefen über Judentum* sein neuorthodoxes System der jüdischen Religion und seine Positionen zu Emanzipation, Reform und jüdischer Wissenschaft in literarischer Form vor. Darin griff er vor allem die Reformen um Geiger und die *WZjTh*, am Rande aber auch die Vertreter der WdJ und der gemäßigten Reform an. Hirschs *Briefe* waren ein publizistischer Erfolg und fanden ein großes Echo. Geiger besprach sie in einer ersten Rezension freundlich,¹⁹² wies sie dann aber in einem zweiten Anlauf mit der Bemerkung zurück, dass der „denkende religiöse Israelite“ sich nicht mit ihnen anfreunden könne.¹⁹³ Die ‚positiv-historischen‘ Rabbiner und Vertreter der WdJ schwiegen, sieht man von einer enthusiastischen Reaktion des jungen Graetz ab.¹⁹⁴ Dabei hätten so manche Formulierungen Hirschs, wie das Entstehen für ein „unerkanntes, unbegriffenes und missverstandenes Judentum“¹⁹⁵ oder seine Äußerungen zu Emanzipation und Reform¹⁹⁶ fast

¹⁸⁷ HaCohen (2010), S. 81f.

¹⁸⁸ Er präsentierte 1839 mit seinem Artikel über die Einführung von Synagogenrauerungen einen wichtigen Teil der Wiener gemäßigten Reform in der *WZjTh*.

¹⁸⁹ (1796-1869) Zu Arnheim siehe Glogau. Arnheim, Mitarbeiter an der ‚Zunz-Bibel‘, hatte Geiger 1837 exegetische Beiträge geschickt als Sachs seine schon zurückgezogen hatte.

¹⁹⁰ Mit J. Maier (Stuttgart), M. Bloch (Buchau), M. Wassermann (Mühlingen) u. a. Siehe *AZJ* (1837), S. 125.

¹⁹¹ Brämer (2000), S. 225. Er sei zu jedem einem „heilsamen“ Zweck dienenden Treffen bereit, aber man müsse „unvermerkt“ mit größter „Behutsamkeit“ und „Besonnenheit“ vorgehen. „Pompöse Ankündigungen“ erregten Misstrauen, mobilisierten von Aberglaube und Fanatismus angestackelte Massen und vergifteten jede Unternehmung schon in ihrem Beginn. Zudem stehe jede Verbesserung in „höchster Relation“ zum jeweiligen Ort, allgemeine Regeln zu bestimmen, sei ebenso „zweckwidrig“, wie die gleiche Predigt im Tempel zu Hamburg und in der Synagoge von Wilna zu halten. Frankel an Herxheimer, 30. 6. 1836, in: CAHJP P 46/25 Frankel und Sachs tauschten sich Mitte der 1830er Jahre intensiv mit Herxheimer aus, Frankel schätzte dessen Religionslehrbuch, alle drei vereinte das Interesse an einer neuen Bibelausgabe. Brämer (2000), S. 148, 116.

¹⁹² Von einer ersten anonymen Rezension in: *WZjTh* (1836), S. 351ff., wird allgemein angenommen, dass sie von Geiger stammt. Liberles (1985), S. 116ff.; Tasch (2011), S. 86.

¹⁹³ *WZjTh* (1836), S. 548.

¹⁹⁴ Zu Graetz siehe Tasch, ebd., S. 81ff. und Pyka (2008), S. 48ff. J. Fürst lobte Graetz gegenüber „manche gute Ideen“, befand Hirschs Werk insgesamt aber als das eines „Phantasten“. Michael (1977), S. 42.

¹⁹⁵ Hirsch (1836), S. 51.

¹⁹⁶ Etwa, wenn er die Emanzipation durch „willkürliche“ Reformen und „willkürliches Aufgeben unserer Lebensseele“ als zu „theuer“, um den Preis der „Ausmergelung“ der „Fülle des Judenthums“ erkaufte, zurückweist oder „Erziehung, Erhebung der Zeit zur Thauröh!“ statt „Nivellierung der Thauröh nach der Zeit,

auch von einem Vertreter der ‚positiv-historischen‘ Richtung stammen können. Aber eben nur fast. Denn einige scheinbare Übereinstimmungen v. a. in der Frontstellung gegen die Reformen konnten nicht darüber hinwegtäuschen, dass zwischen Hirsch und den ‚positiv-historischen‘ Wortführer und v. a. Vertretern der WdJ Welten lagen. Hirsch unterstellte ihnen, aus persönlicher Eitelkeit „philologisch-ästhetische“ oder „Sprach- und Alterthumsforschungen“ zu betreiben und das Judentum nicht aus dessen Geist, sondern aus fremden Wissenschaftsdisziplinen erklären zu wollen.¹⁹⁷

Mit einer ähnlichen Kritik richtete sich Hirsch auch gegen Maimonides. Dieser habe das Judentum nicht aus sich selbst heraus entwickelt, sondern sei in es mit fremdem „arabisch-griechischen“ Geist und „Lebensbegriff“ eingedrungen und habe so seinen eigenen Zwiespalt – in einem „unbegriffenen“ Judentum *und* in arabischer Bildung erzogen worden zu sein – zudecken wollen. Er habe weiter das Judentum und dessen religiöse Vorschriften nicht in ihrem „ewigen Grund“, ihrer „ewigen Bestimmung“ und ihrer „ewigen“ Forderung an den Menschen, sondern als Klugheits- und Gesundheitsregeln und als Abwehr polytheistischer Kulte verkannt.¹⁹⁸ Hirschs Wertschätzung für Jehuda Halevi, der mit seiner „Geistesforschung“ „rein im Judentum“ gestanden und es „aus sich selber“ aufgebaut habe,¹⁹⁹ änderte nichts an dem schrillen Misston, sondern machte ihn durch das gegeneinander Ausspielen der beiden Geistesheroen des Judentums noch unangenehmer. Ganz sicher wollten die Vertreter der ‚Mitte‘ kein Öl ins Feuer gießen und eine Diskussion über ‚Maimonides oder Jehuda Halevi‘ und das ‚wahre‘ Judentum in der Öffentlichkeit führen.

Hirschs Kritik an einem dem Judentum fremden Ästhetizismus und an Reformen, die nur der „Polirung des äußeren Rahmens“ dienten, war deutlich als Polemik gegen den Wiener Kultus zu erkennen.²⁰⁰ Dabei behauptete Hirsch, nichts gegen Reformen zu haben, die auf dem „Leben“ des Judentums gründeten, und in Oldenburg hatte er das *kol nidre* durch ein selbst entworfenes Gebet ersetzt und Chorgesang in den Gottesdienst eingeführt.²⁰¹ Auch seine an die aschkenasische („polnische“) Aussprache des Hebräischen angelehnte deutsche Umschrift hebräischer Begriffe und Namen setzte sich deutlich gegen die im Hamburger und Wiener

Abtragung des Gipfels zur Flachheit unseres Lebens“ fordert. „Wir Juden bedürfen der Reform durchs wiedererkannte, geistig erfasste, mit aller Thatkraft verwirklichte Judentum aber nicht jenes [...] uns aufgesteckte Vorbild der Reform durch unsere Lebensermächtigung [-erleichterung, M. S.] erstrebenden Söhne der Zeit.“ Hirsch (1836), S. 82, 84, 85.

¹⁹⁷ Hirsch, ebd., S. 93, 97.

¹⁹⁸ Ebd., S. 89.

¹⁹⁹ Ebd., S. 91.

²⁰⁰ Ebd., S. 97. Dieses Urteil teilte Hirsch mit seinen zeitgenössischen Reformkollegen, und auch M. A. Meyer spricht von „nur ästhetischen Reformen“ der ‚positiv-historischen‘ ‚Mitte‘. *Deutsch-Jüdische Geschichte* (1996), S. 349.

²⁰¹ Tasch, ebd., S. 137.

Tempel benutzte sefardisch-portugiesische Aussprache des Hebräischen ab und, wenn man so will, auch gegen die spanische Epoche selbst und alle, die in ihr das Modell für eine gelungene Modernisierung sahen.²⁰² Ein Jahr später tritt Hirsch in *Chorev, oder Versuche über Jissroëls Pflichten* für die Beibehaltung der aschkenasischen *pijjutim*,²⁰³ die im Gottesdienst à la Wien zum großen Teil gekürzt oder gestrichen wurden, und von Gebeten, wie *jekum purkan* oder *pittum ha-ketoret* ein. Der Erhalt dieser u. a. Gebete wird zum wichtigsten Differenzzeichen zwischen einem neuorthodoxen und einem Gottesdienst der ‚mittleren‘ Richtung (ohne Orgel).

Im *Chorev* demonstrierte Hirsch sein Verständnis einer Wissenschaft auf „eigenem Grund“, indem er für die religionsgesetzlichen Vorschriften ein ausgefeiltes System der symbolischen Erklärung ihrer Begriffe, Bestimmungen und Bedeutungen schuf. Darauf reagierte vorerst kaum jemand. Erst mit einer 1838 erscheinenden kleinen Schrift²⁰⁴ löste Hirsch eine Kontroverse über die WdJ aus, die das „Interesse aller in Deutschland erscheinenden jüdischen Blätter für die nächsten anderthalb Jahre“ auf sich zog.²⁰⁵

Darin warf Hirsch Geiger und Verbündeten, wie Michael Creizenach²⁰⁶ vor, die Grundlagen des Judentums leichtfertig durch eine verdrehende Behandlung und Interpretation von Talmud, Vorschriften und Gebräuchen zu untergraben. Sie verherrlichten die kritische Wissenschaft, legten nach eigenem Gutdünken die Maßstäbe für eine wissenschaftliche Betrachtung des Judentums fest, drängten sich in die Vorbildrolle und suggerierten dem Publikum, es müsse ihnen darin folgen, wenn es zu den „denkenden“ Menschen gehören wolle.²⁰⁷ Ihnen fehle ein im Judentum gründendes Prinzip oder System, an dessen Stelle sie nach dem Vorbild der christlichen Rationalisten ein „fertiggezimmertes, philosophisch sein sollendes Moralsystem“ zum Ausgangspunkt ihrer Reformforderungen machten.²⁰⁸

Im Gegenzug beschuldigte Isaak Markus Jost²⁰⁹ Hirsch, gegen die „Denkrichtung seiner Zeit“ anzurennen und mit seinen unhaltbaren Grundsätzen den Widerspruch zwischen Lehre und

²⁰² Hirsch (1836), S. 9. Siehe auch Hirsch (1889), S. XIV.

²⁰³ In ihnen sah er ein Stück unverstandenes Judentum und einen unverzichtbaren Ideen- und Sprachschatz. Siehe auch Hirsch (1889), S. 509ff. Auch Vertreter der ‚positiv-historischen‘ Richtung, wie Sachs; schätzten die aschkenasischen Dichtungen als Sprachdenkmäler und literarisch-geistigen Schatz, stimmten aber aus praktischen Erwägungen ihrer Entfernung aus dem Gottesdienst zu.

²⁰⁴ *Naphthule Naphtali. Erste Mitteilung aus Naphthali's Briefwechsel*. Altona 1838.

²⁰⁵ Tasch, ebd., S. 111.

²⁰⁶ (1789-1842) Verfasser des *Schulchan Aruch oder encyclopädische Darstellung des Mosaischen Gesetzes* [...].4 Bde, 1833-1840.

²⁰⁷ Tasch, ebd., S. 113. Tasch hat Geigers Bemerkung von 1836 übersehen, an die Hirsch 1838 anknüpft. Im Übrigen aber ist ihm gegen Liberles (1985), S. 122, Recht zu geben, wenn er den Bruch zwischen Hirsch und Geiger nicht auf 1836, sondern 1840 datiert.

²⁰⁸ Zitiert nach Tasch, ebd., S. 114.

²⁰⁹ (1793-1860)

Leben zu vergrößern und das Gewissen schwacher und unwissender Menschen zu betäuben.²¹⁰ Er rief zu einer schärferen Gangart gegenüber Hirsch auf.

Nun nahm sich Geiger den *Chorev* vor. Er geißelte Hirschs „hypersymbolische Deutungen“ als „aus kabbalistischem Unsinne herrührenden Unfug“²¹¹ und verortete ihn auf dem „niedrigsten Standpunkt“ des „unmittelbaren, einfältigsten Glauben“. Hirsch habe in „bornierter Unwissenschaftlichkeit“ alles durcheinander geworfen und so zur Entwürdigung des Judentums beigetragen.²¹²

Als einziger Vertreter der ‚Mitte‘ mischte sich H. Fassel in die öffentliche Debatte.²¹³ Er nannte Hirsch eine „seltene, jedoch wohlthätige Erscheinung“ im modernen Judentum, die Orthodoxen wie Reformern zeige, dass man wissenschaftlich gebildet und zugleich streng gläubig sein könne. Und er pflichtete Hirsch bei, dass man der Lächerlichmachung der talmudischen Exegese in der *WZjTh* nicht zustimmen könne. Er kritisierte aber Hirschs Behandlung der religiösen Vorschriften, v. a. dass Hirsch nicht nur alles im *Schulchan Arukh* Erwähnte zur religiösen Pflicht machte und stets der erschwerenden Meinung folgte, sondern gegen den Ritualkodex und spätere religiöse Autoritäten bereits Abgelehntes und Abgelegtes, wie die *pijjutim*, wieder beleben wollte. Fassel war der einzige, der den *Chorev* einer systematischen Kritik unterwarf und zahlreiche Fehler nachwies. Er gab, im Unterschied zu Hirsch, der weitgehend auf Quellenangaben verzichtet hatte, Stellen und Autoritäten an, auf die er sich stützte.

Hirsch aber warf Fassel Anmaßung und völlige Verkennung seiner Absicht vor, nämlich die in den Geboten schlummernde Idee des Judentums wieder für die Praxis lebendig machen zu wollen. Geiger hielt er vor, nur eine Wissenschaft zu kennen: kritische Untersuchungen darüber, ob die Gesetze der Tora und der Tradition göttlich seien. Hirsch verwahrte sich gegen Geigers Anwurf, er sei nicht systematisch, geordnet und mit wissenschaftlichem Bestreben vorgegangen. Geiger, so Hirsch, habe mit Absicht seine Sätze verdreht und entstellt, die Prinzipien seiner Erklärung ins Absurde getrieben. Ihm gehe die Fähigkeit des Denkens ab.

Hirsch stand selbst im traditionellen Lager recht allein da. Es gab nur wenige, die sich auf seine Seite stellten und davon blieben die meisten anonym.

Schließlich trat Geiger noch einmal im März 1840 mit einer Stellungnahme hervor, in der er Hirschs Exegese als lächerlich und in sich widersprüchlich disqualifizierte, aber auch Hirschs

²¹⁰ Siehe Ebd., S. 116.

²¹¹ Geiger, „Recensionen“, in: *WZjTh* (1839), S. 360.

²¹² Tasch, ebd., S. 122f.

²¹³ Fassel (1839). Fassel hatte im gleichen Jahr für die *WZjTh* einen Aufsatz zur Trauung in der Synagoge verfasst.

„Verfahren, Ton und Haltung“ als der Sache des Judentums schädlich darstellte und ihm schließlich den Rat gab, sich „innerlich und daher auch in seiner ganzen äußern Erscheinung zu veredeln, „wenn er der Veredelung und Besserung fähig ist“.²¹⁴ Damit zerschnitt Geiger nicht nur das persönliche Band, das ihn mit seinem alten Studienfreund noch verbunden hatte. Er schloss Hirsch aus der Wissenschaftsgemeinde aus und stellte schließlich seine Emanzipationswürdigkeit in Frage, denn nichts anderes war mit „Veredelung und Besserung“ angesprochen.

Was eine Diskussion um Judentum und Wissenschaft – „Wissenschaft im Judentum“ (I. Bernays), „Judentum als Wissenschaft“ (S. R. Hirsch),²¹⁵ „jüdische Theologie“ (Geiger) oder „Wissenschaft des Judentums“ (Zunz, Rapoport, Frankel u. a.) – hätte sein können,²¹⁶ endete mit einem Eklat. Im März 1840 fiel aber nicht, wie Roland Tasch meinte, die „’einheitliche Prägung’“ des deutschen Judentums auseinander.²¹⁷ 1840 war vielmehr ein Schlüsseljahr für den seit mehreren Jahren gärenden Prozess der religiösen Pluralisierung.

2.3.2 Das Schlüsseljahr 1840

Die Vertreter der ‚Mitte‘ beobachteten das persönliche und ideologische Zerwürfnis zwischen dem Geiger-Lager und S. R. Hirsch von der östlichen Peripherie aus, wo sie mit der Neugestaltung von Gottesdienst und Religionsunterricht und literarischen und wissenschaftlichen Arbeiten beschäftigt waren. In der Reformtheologie sahen sie einen „aschgrauen Nihilismus“ und eine Reduktion des Judentums auf die Formel vom ethischen Monotheismus, der sich unweigerlich ein anderes Extrem – Hirschs „Philosophie des Schulchan Aruch“ und des „Taschlichmachens“ – hatte entgegen stellen müssen. Ihre „Wissenschaft des Judentums“ hingegen sollte „Geist und Leben“, „Macht und Würde“ des Judentums, seiner Institutionen, Geschichte und Literatur neu beleben, der Gegenwart „Schwung“, „Leben“ und „Frische“ bringen. Ein Schlüsseldokument dafür ist der vom 17. März 1840 datierte Brief von M. Sachs in Prag an seinen Freund M. Veit in Berlin.²¹⁸

²¹⁴ IA (1840), Nr. 13, 27. 3. 1840, „Außerordentliche Beilage“.

²¹⁵ Hirsch (1836), S. 106.

²¹⁶ Im nichtjüdischen Umfeld wurde zeitgleich die Frage diskutiert, ob Theologie und Wissenschaft miteinander vereinbar wären. Ein radikaler protestantischer Theologe wie Bruno Bauer glaubte noch an den preußischen Staat und lehnte ein rein schriftstellerisches Dasein ab, bis jener ihm wegen seiner kritischen Arbeiten die Lehrerlaubnis entzog. Zuvor hatte Bauer in seiner 1840 zuerst anonym erschienenen Schrift *Die evangelische Landeskirche Preussens und die Wissenschaft* der Kirche das Recht abgesprochen, Kritik an ihr zurückzuweisen, weil sie durch die Union von Lutheranern und Reformierten wichtige Lehrdifferenzen für unerheblich erklärt hatte.

²¹⁷ Tasch, ebd., S. 131.

²¹⁸ Siehe Schad (2007), S. 52ff.

Im gleichen Jahr gründete J. Fürst in Leipzig den *Orient*, der mit seiner religiös ‚konservativen‘ und wissenschaftlichen Ausrichtung den Vertretern der ‚positiv-historischen‘ ‚Mitte‘ Podium und Sprachrohr bot.

Exkurs 2: Der Orient. Berichte, Studien und Kritiken für jüdische Geschichte und Literatur

Der *Orient* war das erste jüdische Organ, an dem sich zu einem großen Teil, und was die rabbinischen Mitarbeiter betrifft, mehrheitlich Vertreter der ‚positiv-historischen‘ ‚Mitte‘ beteiligten.²¹⁹ Auch aus anderen Gründen kann der *Orient* als erstes Organ der ‚Mitte‘ verstanden werden. Auf dem Höhe- und Schlusspunkt der Debatte zwischen A. Geiger und S. R. Hirsch 1840 gegründet, bot er eine Alternative zu den dort vertretenen Standpunkten um jüdische Wissenschaft, Reform und Emanzipation. Fürsts Losung, nur die Wissenschaft des Judentums könne eine „wahre Reformation“ des Judentums begründen,²²⁰ sprach einige

Vertreter der Reformbewegung, vor allem aber das Lager des ‚positiv-historischen‘ Judentums an. Gleichzeitig, und das gehörte zum ‚Programm‘ der ‚positiv-historischen‘ ‚Mitte‘, beanspruchte der *Orient* – gegen die Organe der ‚extremen‘ Parteien, den *Treuen Zionswächter* und den *Israeliten des neunzehnten Jahrhunderts* gewendet – „jüdische Gesamtinteressen“ zu vertreten.²²¹ Nach dem Willen seines Herausgebers sollte das Wochenblatt das „Fortschreiten des jüdischen Geistes in Geschichte und Literatur“ in seinem ganzen Umfang, allseitig und unbekümmert um Parteiinteressen darstellen und dabei eine „organische und geistige“ Auffassung der jüdischen Geschichte und Literatur pflegen.²²² Fürst wollte sich nur um die geschichtliche Seite der Reform kümmern und nicht selbst Partei für oder gegen Reformen ergreifen.²²³ Das war Gegenprogramm zu Geigers *WZjTh*. Und, mit seinem gewagten Unterfangen, gesellschaftspolitische Berichterstattung mit

²¹⁹ Dazu zähle ich 1841 H. Arnheim (Glogau), B. Beer (TV), L. Bodenheimer (TV), D. u. S. Cassel (TV, *ZrIJ*), J. Fränkel (TV), M. B. Friedenthal (s. Breslau), S. D. Goldenberg (Tarnopol), Moses Hess (Trier, TV), H. Hirschfeld (TV), W. Landau (TV), F. Lebrecht (für die Zeit seiner Mitarbeit in der *ZrIJ*), S. D. Luzzatto, S. J. Rapoport, M. Sachs (TV), S. Sachs (TV), J. L. Saalschütz (s. Königsberg), M. Schwarzauer (TV), Löw Schwab (Pest), Josef Weisse (siehe S. Weisse/Berlin), W. Wessely (*ZrIJ*), A. Wolff (TV). 1843 kamen B. und G. Adler (TV), A. Asher (s. Berlin), H. Aub (s. München), H. Fassel (TV), Z. Frankel, S. Fürst (TV), J. Gebhardt (s. Posen), A. Jellinek (s. Sachsen), R. Kirchheim (TV), 1846 S. Brann (s. Posen), J. A. Bondi (TV), I. und D. Deutsch (TV), H. Graetz, L. Schott, A. Treuenfels und 1849 als offizieller Mitarbeiter D. H. Joel dazu. *Der Orient* hatte durchschnittlich neunzig nominelle Mitarbeiter.

²²⁰ *Orient* (1846), S. 63.

²²¹ J. Fürst, „Unser Programm“, in: *Orient* (1846), S. 1.

²²² *Orient* (1840), Vorwort, S. VI f.

²²³ *Orient*, 26. 2. 1846, S. 64

wissenschaftlichen Beiträgen zu verbinden, trat der *Orient* schließlich in Konkurrenz zur *AZJ*, die zwar ebenfalls unparteiisch auftrat, in der die Vertreter der ‚Mitte‘ aber selten Vertretung und faire Behandlung fanden. Während Ludwig Philippson²²⁴ Neutralität und Überparteilichkeit als Harmonisierungs- und Ausgleichsbestrebungen abtat, letztere aber zugleich für sich selbst beanspruchte, trat Fürsts Zeitung deutlich pluralistisch kontrovers, konkurrierend, Streitbar und polemisch auf.²²⁵ Titel und Inhalt der Zeitschrift, die sich in ihrem wissenschaftlichen Teil, besonders im *Literaturblatt* vornehmlich mit Literatur und Geschichte des sefardischen Judentums beschäftigte,²²⁶ signalisierten eine ‚wissenschaftliche‘, ‚orientalisch‘-jüdische Identität als Alternative zur Forderung der Reformbewegung, sich zwischen ‚deutschem‘ ‚Fortschritt‘ und ‚polnischer‘ ‚Finsternis‘ zu entscheiden. Schließlich diente die positive, ja teilweise euphorische Berichterstattung im *Orient* über Frankels Austritt aus der RV in Frankfurt a. Main, die darauf folgenden Dankadressen und der Raum, der dem Projekt einer ‚konservativen‘ TV zur Verfügung gestellt wurde, deutlich der Unterstützung, ja Mobilisierung des ‚positiv-historischen‘ Lagers, zu dem sich Fürst auch persönlich bekannte. Schließlich zeigt die Verteilung der Wohn- bzw. Amtssitze der Mitarbeiter des *Orient* deutliche Parallelen zum Aktionsfeld der ‚Mitte‘. Von ca. 95 namentlich bekannten Mitarbeitern bildeten die, die in Schlesien tätig waren, die größte Gruppe (11), dann folgten Böhmen und Mähren (8), Polen/Russland (6), Posen (6), Sachsen (Dresden und Leipzig: 5), Ungarn (5), dann erst Bayern (4), Württemberg (4). Von den großen jüdischen Zentren kamen 5 aus Hamburg, je 4 aus Berlin und Frankfurt a. Main. Auch Vertreter der Reformbewegung, wie Geiger, Levi Herzfeld,²²⁷ Samuel Holdheim,²²⁸ Bernhard Wechsler²²⁹ und Joseph Aub,²³⁰ beteiligten sich am *Orient*. 1844 verschwanden einige, wie Geiger, Holdheim und Herzfeld, aber auch M. Sachs und die Brüder Beer²³¹ und Gabriel Adler²³² wieder von der Mitarbeiterliste. Fürst, nach seinem Studium bei Hegel in Berlin und Wilhelm Gesenius in Halle als Lexikograph und Privatdozent für orientalische Sprachen an der Universität Leipzig tätig, hatte es sich durch ständige Plagiatsvorwürfe, persönliche Polemiken und unkorrigierte Falschmeldungen mit ihnen und anderen, wie L. Philippson, den Fürst geradezu obsessiv verfolgte,²³³ verdorben.

²²⁴ (1811-1889), Hrsg. der *AZJ*.

²²⁵ Krone (2012), S. 331.

²²⁶ Schapkow (2006)

²²⁷ (1810-1884)

²²⁸ (1806-1860)

²²⁹ (1807-1874)

²³⁰ (1804-1880)

²³¹ (1784-1866)

²³² (1788-1859)

²³³ Siehe auch Kayserling (1891), S. 13.

Der *Orient* war mit seinem anspruchsvollen Programm die „wohl erfolgreichste deutsch-jüdische Zeitschrift der vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts neben der AZJ“.²³⁴ Trotzdem war ihm kein langes Leben beschieden. War es Fürsts Persönlichkeit und Redaktionspolitik oder seine Involvierung in die Revolution von 1848 – er gehörte mit Johann Jacoby,²³⁵ G. Riesser, Bertold Auerbach²³⁶, Ignaz Kuranda²³⁷ und M. Veit zum Vorparlament in Frankfurt – das Blatt stellte 1850/51 sein Erscheinen ein.²³⁸

Exkurs Ende

Frankel, der in Hirsch den Wortführer einer starren, sich nur durch Mystizismus am Leben haltenden Orthodoxie sah,²³⁹ führte 1840 einen anderen Eklat herbei. Im Streit um die Amtsentsetzung eines ungarischen Rabbiners, für die M. Sofer, der Führer der ungarischen Altorthodoxie 1839 gestimmt hatte, bekundeten neben vielen Reformrabbinern auch einige Vertreter der ‚Mitte‘ ihre Sympathie und Solidarität mit dem um seine Rehabilitation kämpfenden Jonathan Alexandersohn²⁴⁰.²⁴¹ Frankel aber ging weit darüber hinaus, wenn er in einem Sendschreiben Sofers Entscheidung gegen Alexandersohn und allgemein die Bevormundung der (Orts-)Rabbiner durch wohlhabende und einflussreiche Gemeindemitglieder und die Rabbiner der Großgemeinden tadelte. Sofer, so Frankel, habe keinen richtigen Begriff vom Glauben und davon, wie dieser wieder zu Achtung kommen könne. Er habe der Gemeinde empfohlen, Alexandersohn zu entlassen, sie damit gegen ihren Rabbiner aufgewiegelt und das schon eingerissene innere Band zwischen Gemeinde und Rabbiner weiter beschädigt.²⁴² Diese Rüge am Oberhaupt der ungarischen Orthodoxie war in den Augen auch der Führer der deutschen Neu-Orthodoxie unverzeihlich.²⁴³ Es ist unwahrscheinlich, dass Frankel das nicht voraussah. So scheint er die Affäre um

²³⁴ Krone (2012), S. 331.

²³⁵ (1805-1877)

²³⁶ (1812-1882)

²³⁷ (1811-1884)

²³⁸ Ebd., S. 65, 335. Zu Fürst siehe auch Leipzig.

²³⁹ Brämer (2000 - Frankel), S. 159.

²⁴⁰ (1799-1869) Hatte eigenmächtig als Ortrabbiner Scheidebriefe ausgestellt, was traditionell dem OR vorbehalten war und wurde von diesem abgesetzt, was M. Sofer u. a. rabbinische Autoritäten in Ungarn unterstützten. Alexandersohn fand Gehör in Budapest, wo ein rabbinisches Gericht ihn von allen Anschuldigungen freisprach und ihm ein Schmerzensgeld zusprach. Alexandersohn aber wollte seine Wiedereinsetzung erreichen und suchte in halb Europa nach Unterstützern. Sein Vorhaben misslang, Alexandersohn endete als Wanderbettler.

²⁴¹ M. Sachs, M. Veit, M. Mendelson, S. E. Meyer, L. Bodenheimer, A. Rosenfeld, A. Jellinek, S. L. Kauder (Prag), Samuel Freund (Prag), W. Wessely. Die Namen von Rapoport, Luzzatto oder Mannheimer fehlten. Siehe Alexandersohn (1847), S. XVII-XXXI.

²⁴² Brämer, ebd., S. 176ff.

²⁴³ Für E. Hildesheimer siehe Brämer, ebd., S. 181, u. Ellenson (1990).

Alexandersohn gezielt dafür genutzt zu haben, einen Bruch mit der Orthodoxie herbeizuführen.²⁴⁴

Sein Einsatz für Alexandersohn brachte Frankel die Hochachtung S. Holdheims ein,²⁴⁵ der 1840 noch „in friedlicher, allmählig fortschreitender Weise eine milde Reform“ ohne „voreilige destructive“ Maßnahmen favorisierte und hierbei u. a. auf Frankel verwiesen hatte.²⁴⁶ Reformen, so Holdheim, müssten aus dem „Gesamtbewußtsein der Mehrzahl“ hervorgehen,²⁴⁷ von zeitgemäßem Religionsunterricht begleitet und wissenschaftlich gebildeten Rabbinern befördert werden – ein Standpunkt, der dem Frankels sehr nahe kam. Dieser pflegte auch Mitte der 1830er Jahren noch engere Beziehungen zu später dezidierten Reformvertretern, wie Salomon Herxheimer²⁴⁸ in Bernburg oder Joseph Muhr²⁴⁹ in Berlin.²⁵⁰ Frankels religionshistorische Untersuchung über die *Eidesleistung der Juden* (1840) sollte eine Lücke der „freien Forschung“ im Kampf gegen einen „Eckstein“ des antijüdischen Vorurteils schließen.²⁵¹ Sie veranlasste die sächsische Regierung zur Abschaffung des *Judeneids more Judaico*. Ein Jahr später erklärte er in den *Vorstudien zur Septuaginta*, mit denen er den Grundstein für eine Entwicklungsgeschichte der Halacha legte, dass „manchem religiösen Verhältnisse“ „eine Umänderung bevorsteht“, der Maßstab dafür aber nur auf „wissenschaftlichem Boden“ gewonnen werden könne.²⁵² „Das alleinige Niederreißen, die Alles zersetzende Negierung“ brächten kein „Heil“, noch weniger „Ironie und Herabziehen ins Gemeine“ oder der „kalte jedes wärmere Gefühl ertödtende Verstand“.²⁵³ Frankel nannte keine Namen, aber es war unzweifelhaft, dass er auf Creizenach, Geiger und die *WZjTh* anspielte. Das „Gemüt“, so Frankel, habe „heilige Forderungen“ und „bedarf eines Positiven“. Es habe „manche religiöse Institutionen“ so in sich aufgenommen, dass sie zu einem integrierenden „Theil seines Seins“ geworden seien.²⁵⁴ Der „Ernst des Glaubens“ müsse sich mit dem „Ernst der Wissenschaft“ verbinden. Diese habe die Aufgabe, „die Genesis und die Ausbildung des Bestehenden“ genau zu erforschen, „das Unwichtige vom

²⁴⁴ Ellenson (1990), S. 80.

²⁴⁵ Brämer, ebd., S. 207.

²⁴⁶ Holdheim (1840), S. 12. Als Motto wählte Holdheim einen Ausspruch Luzzattos: „Ich wünsche das Fortschreiten, aber von *innen* heraus, nicht von *außen* herein, das nur zerstört.“ Ebd., S. 19, führt Holdheim Frankels Eintreten für die Teilnahme unverheirateter Mädchen und Frauen am Gottesdienst (im Vorwort zu einer Teplitzer Predigt) als ein Beispiel „positiven“ Schaffens an. Holdheim erwähnte in seiner *Autonomie* auch mehrfach lobend J. Fürst.

²⁴⁷ Ebd., S. 27.

²⁴⁸ (1801-1884)

²⁴⁹ (1772-1848)

²⁵⁰ Siehe Brämer, ebd., S. 69ff., 148.

²⁵¹ Frankel (1840), S. VI, 1.

²⁵² Frankel (1841), S. X.

²⁵³ Ebd., S. XI.

²⁵⁴ Ebd., S. Xf.

Wichtigen, das Fremdartige von dem innern Kern, die Form vom Wesen“ zu unterscheiden, dem „Gemüthe sein Recht“ zuzugestehen, aber auch „zu läutern und für das, was sich nie überlebt, zu gewinnen“.²⁵⁵

2.3.3 Zweites Hamburger Tempelgebetbuch

Die Vertreter der ‚Mitte‘ hatten sich bisher aus den Auseinandersetzungen zwischen Reformbewegung und Orthodoxie weitgehend herausgehalten. Man wollte in der Öffentlichkeit nicht einen innerjüdischen Parteienstreit befeuern, der weder dem religiösen Leben, noch dem Emanzipationskampf förderlich schien. Auch aus der Auseinandersetzung um das zweite Gebetbuch des Hamburger Tempels hielt man sich anfangs heraus und ließ die Streitschriften von S. Holdheim, der beiden Tempelprediger Gotthold Salomon²⁵⁶ und Naphtali Frankfurter²⁵⁷ und die orthodoxen Gegenstimmen unkommentiert im Raum stehen. Erst als ein Bündnisgenosse, J. Fürst, einseitig gegen I. Bernays Stellung bezog und dabei eine fragliche Position vertrat,²⁵⁸ änderte Z. Frankel seinen Kurs. Sein dem Hamburger Tempel auf dessen Bitten Ende 1841 zugesandtes Votum, das er ursprünglich nur als Privatmitteilung behandelt wissen wollte, veröffentlichte er im Februar 1842 im *Orient* noch vor dem Erscheinen der Hamburger Gutachtensammlung.²⁵⁹ Die jüdische Öffentlichkeit musste über eine ihre „heiligsten Interessen“ berührende Frage aufgeklärt werden.²⁶⁰

Frankel kritisierte Bernays’ „dogmatischen Standpunkt“, der Satzungen und Regeln folge, die „manches Schwankende“ hätten und die Bedürfnisse des religiösen ‚Gemüts‘ mißachteten. „Das uns Durchwehende und Durchdringende sei die Satzung: und was sich überlebt haben wird, das kann [...] nicht durch Satzung wieder aufgefrischt werden. [...] Nicht die Regel, nicht die Theorie, nicht die Kritik darf je auf das Umstoßen der religiösen Gefühle einwirken: und wollen wir sie läutern, ihnen eine edlere Richtung geben, so lasst vor Allem uns ihre Nichtverletzung im Auge behalten, wollen wir erwägen, dass der schnelle Übergang nur

²⁵⁵ Ebd., S. XI.

²⁵⁶ (1784-1862)

²⁵⁷ (1810-1866)

²⁵⁸ *Orient* (1841), S. 299f., 307f. Fürst korrigierte Bernays, dem im Tempelgebetbuch Erlösung, Messias und Auferstehung vermisste, dass Erlösung und Messias nur im Christentum religiöse Bedeutung hätten.

²⁵⁹ Generell zur Kontroverse um das zweite Tempelgebetbuch siehe Brämer (2000 – *Judentum und religiöse Reform*), S. 45ff. Die Hamburger Direktoren monierten dann an Frankels Gutachten, dass es zwar eine Zurückweisung von Bernays Erklärung gegen das Gebetbuch, gleichzeitig aber auch einen „nicht dahingehörenden literarisch-kritischen Angriff auf das Gebetbuch“ selbst enthielt. *Theologische Gutachten* (1842), Einleitung, S. 18.

²⁶⁰ „Schreiben des Oberrabbiners Dr. Frankel an die Direction des Tempelvereins zu Hamburg“, in: *Orient* (1842), S. 53-56, 61-64, 71f., hier S. 53.

Verwirrung in den Gemüthern veranlassen und sie jedes Halts berauben würde.“²⁶¹ Frankel missbilligte Bernays Verketterung des Tempelvereins, dem so verdienstvolle Männer wie G. Riesser und G. Salomon angehörten. Er warf ihm vor, mit „Machtsprüchen“ statt mit „religiöser und geistiger Überzeugung“ zu kämpfen und damit Obskurantismus, Aberglauben und Vorurteile, nicht aber die Interessen der Religion zu befördern.²⁶² Dem Tempelverein und seinem Gebetbuch aber mangelte es an Konsequenz und wissenschaftlichem Prinzip und damit an „heiligem Ernst“. Frankel kritisierte insbesondere, dass die Auslassungen und Änderungen von Gebeten, die die Wiedererweckung der Toten und die messianische Erlösung betreffen oder der Wechsel von hebräischen und deutschen Gebeten nicht begründet wurden. Die Streichung von Stellen, die, wie die *awoda ha-kohanim* am Versöhnungstag,²⁶³ zum „Nationalgut“ geworden die „theuersten Erinnerungen an eine vom Nationalleben kräftig pulsierende Vergangenheit“ und „heiligste innere Gefühle“ wecken, verletze tief das „religiöse Gemüth“.²⁶⁴ Frankel tadelte auch die Ersetzung der aschkenasischen durch sefardische *pijjutim*. Letztere seien der Gemeinde unbekannt, ließen „kalt“ und könnten nicht erbauen, denn ihnen fehlte das „kindliche innige Verhältnis zwischen uns und Gott“.²⁶⁵ Schließlich ermahnte Frankel den Tempelverein, sich nicht von der Gesamtheit abzusondern und gegen die „Masse der Juden“ zu stellen und damit Spaltung, Hass und Zwietracht zu säen. Der Tempel trage den Keim des Separatismus in sich und habe auch nach zwanzig Jahren seines Bestehens außer in einem Leipziger Filialgottesdienst keine Nachahmer gefunden. Das Hamburger Gebetbuch sei nicht volkstümlich, es setze die „heiligsten Gefühle der Nation“ herab und lasse das Gemütliche vermissen.²⁶⁶

Als Gegenmodell brachte er den Wiener Gottesdienst ins Spiel: „Die Verbesserungen, die hinsichtlich des Gottesdienstes in den Gemeinden eingeführt wurden, sind, wie ich bei mehren aus eigener Erfahrung weiß, nach dem Wiener Tempel getroffen. Und diese Verbesserungen sind nicht verletzend, sind von der Art, dass auch der am Alten Hängende sich mit ihnen einverstehen und, ist nur das Ungewöhnliche des neuen Eindrucks überwunden, mit ihnen ganz befreunden kann.“²⁶⁷

G. Salomon nannte Frankel daraufhin „alt-fromm“ und dessen Interpretation der messianischen Erlösung als Wunsch nach jüdisch-nationaler Selbständigkeit ein Hindernis für

²⁶¹ Ebd., S. 54.

²⁶² Ebd., S. 54, 55.

²⁶³ „Opferdienst der Priester“, beschreibt im Mussaf zu Jom Kippur den Opferdienst im Jerusalemer Tempel. beschreibt.

²⁶⁴ Ebd., S. 71.

²⁶⁵ Ebd., S. 64.

²⁶⁶ Ebd., S. 72.

²⁶⁷ Ebd., S. 71.

die Emanzipation.²⁶⁸ Auch akzeptierte er nicht Frankels Forderung nach Begründung aller Reformen. Der Hamburger Tempelgottesdienst sei Grundlage aller gottesdienstlichen Reformen, und nur die Streitereien der Rabbiner hätten ihn isoliert.²⁶⁹ Holdheim, der Wert darauf legte zu betonen, dass er von „jeher“ Achtung vor Frankel, dessen wissenschaftlichen Leistungen und amtlicher Stellung hatte,²⁷⁰ kritisierte diesen dafür, ein Prinzip für die Gottesdienstreform einzufordern, selbst aber zwischen dem zutiefst subjektiven Kriterium des ‚Gemütlichen‘ und wissenschaftlich-historischen Argumenten hin und her zu schwanken. An dem von Frankel verteidigten Wunsch, dass die Juden noch einmal in freier „Volkstümlichkeit“ auftreten werden, wollte Holdheim nichts „Ungerechtes, sogar viel Gemüthliches und Poetisches“ finden.²⁷¹ Aber wie sollte dieser Wunsch im Gottesdienst repräsentiert werden: etwa „durch Wiederherstellung des alten Tempel-, Opfer-, Priester- und Leviten-Dienstes oder durch einen modernen, zeitgemäß reformirten Gottesdienst nach Art des Wiener Tempels?“²⁷²

L. Philippon fand es kritikwürdig, dass sowohl die Anhänger Bernays als auch die des Tempels in Frankels Gutachten eine Bestätigung für ihre Position finden konnten.²⁷³ Dass Frankel religiöse Satzung, Gefühl/Gemüt und wissenschaftliches Prinzip nicht als Gegensätze verstand, sondern zusammendachte, war für Frankels Gegner ein Unding. Auch durfte es keine dritte Position neben der des Tempels und der Orthodoxie geben.

Ein größeres Echo fand die Gebetbuch-Kontroverse in der jüdischen Publizistik nicht. Die Nachricht, Preußenkönig Friedrich Wilhelm IV. plane, Juden wieder von der Militärpflicht

²⁶⁸ Frankel hatte kritisiert, dass auf Erlösung und Messias bezogene Gebetstellen mal beibehalten, mal ausgelassen wurden, in dieser Inkonsequenz eine Geringschätzung einer wichtigen religiösen Idee des Judentums gesehen und dann geäußert: „[...] die Idee einer Selbständigkeit hat doch so Großartiges, Lebenskräftiges in sich [...]. Der Wunsch, dass an einem Winkel der Erde – und natürlich in dem Lande unserer Väter, an das uns die heiligsten Erinnerungen knüpfen – unsere Volkstümlichkeit wieder frei hervortrete und wir die Achtung genießen, die wie eine traurige Erfahrung lehrt, trotz so vieler Fortschritte der Aufklärung doch gewöhnlich nur einem, auch durch äußere Macht vertretenem Volke gezollt wird, hat nichts Ungerechtes und ist hier keinesfalls der Gedanke des Hasses oder der Geringschätzung gegen das dermalige Vaterland oder dass wir uns in demselben als Fremde betrachten und aus ihm uns weg wünschen, ausgedrückt. Wir wollen die Überzeugung festhalten, die Gottheit habe Großes mit uns vor [...]; wir wollen bekunden, dass trotz tausendjähriger Leiden und Widerwärtigkeiten wir nicht an uns verzweifeln und wenigstens noch die Idee einer Selbständigkeit und eines selbständigen Wiederauflebens zu erfassen vermögen; wir wollen es aussprechen, dass wir den Gedanken, unser Name werde wieder frei und unabhängig hervortreten, nicht in das Gebiet der Unmöglichkeit verlegen [...]“ Das sei erhabener als „Verwässerung“, „gemüthlose Verflachung“ und Anpassung an äußere Umstände, was zu „keiner Begeisterung für den Namen Jude und Judentum fähig ist und in crassen Materialismus oder in hohlen [...] Kosmopolitismus ausläuft.“ *Orient* (1842), S. 63.

²⁶⁹ Brämer (2000 - Frankel), S. 194f.

²⁷⁰ Holdheim (1842), S. 89-111, hier S. 111.

²⁷¹ Ebd., S. 102.

²⁷² Ebd., S. 108. Hier muss es sich um einen Druckfehler handeln, denn Holdheim hatte ebd., S. 99, Frankels nach Wiener Vorbild vorgenommene Reformen als „armseligen Plunder, kaum der Rede werth“ bezeichnet und ‚Wien‘ wahrte ja alle Bezüge auf Tempel, Priester und Opfer. Es muss also heißen: „nach Art des Hamburger Tempels“.

²⁷³ Auch im Folgenden Brämer (2000), S. 192.

auszunehmen und in eigenen Korporationen zusammenzufassen, was ihre soziale und politische Absonderung bedeutet hätte, band alle Aufmerksamkeit. Gleichzeitig verschärfte sie die Frage nach einer ‚partikularen‘ jüdischen Nationalität. Frankel setzte in seiner Antwort auf G. Salomon Nationalität in Anführungszeichen, diese sei den Juden von außen, durch die Ausschließung auferlegt worden. Gleichzeitig betonte er, dass die Idee des Wiedererstehens eines jüdischen Staates die Anhänglichkeit an das jetzige Vaterland nicht berühre und unterstrich noch einmal, dass die „Idee der ‚Selbstständigkeit‘, dass [...] unsere Volkstümlichkeit wieder frei hervortrete“, den Geist der Unterdrückten und Ausgeschlossenen hebe und sie in ihrer Hoffnung auf Freiheit und Erlösung stärke.²⁷⁴ Ein Prager Korrespondent des *Orient* beteuerte, dass Frankel „im Geiste und aus dem Herzen einer ungeheuer großen Majorität der Israeliten“ sprach und nicht die Interessen einer Seite, sondern des „ganzen Israel“ und seiner „ganzen religiösen Erscheinung“ vertrat.²⁷⁵ D. Cassel, der in Wollstein gemeinsam mit Heymann Jolowicz²⁷⁶ an einer Übersetzung des *Kusari* von Jehuda Halevi arbeitete,²⁷⁷ sprang Frankel bei. Er berichtete Jolowicz, der in seiner „Beleuchtung des Schriftenwechsels zwischen Dr. Frankel und Salomon“ mit Verweis auf *Kusari* II 23 und 24 behauptet hatte, dass die Idee der Wiederherstellung einer nationalen Selbstständigkeit der Juden schon seit 800 Jahren keinen Bezug mehr zum Leben der Juden hatte.²⁷⁸ Selbst wenn man die angeführte Stelle über das „laue“ Verrichten der Gebete als historischen Bericht auffasse, so Cassel, könnten daraus nicht so weitgehende Behauptungen abgeleitet werden. Nehme man *Kusari* aber als „dogmatische Autorität“, dann könne kein Zweifel darüber bestehen, „dass nur in einer völligen Restauration des jüdischen Reiches und in einer unbedingten Wiederherstellung des Opferdienstes in seinem ganzen Umfange und mit allen dazugehörigen Ritualien eine Erfüllung der messianischen Hoffnungen zu finden sei“. Jolowicz habe doch selbst aus *Kusari* herausgelesen, „dass der mosaische Opferkultus eine reine Nationalsymbolik sei, die auf's Innigste mit der Welt- und Lebensanschauung der Juden verwachsen wäre“.²⁷⁹ Cassel setzte die Arbeit am *Kusari* alleine fort. Schützenhilfe erhielt Frankel auch vom Hamburger M. Mendelson, der in die Kontroverse eine anonym in Kopenhagen erschienene Schrift warf, in der er den Bau einer großen zentralen Synagoge für Hamburg und die Einführung eines Gottesdienstes nach dem Vorbild

²⁷⁴ *LdO* (1842), S. 359ff.

²⁷⁵ Ebd., S. 462f.

²⁷⁶ (1816-1875)

²⁷⁷ Der erste Teil war 1841 erschienen.

²⁷⁸ *LdO* (1842), S. 584f.

²⁷⁹ Ebd., S. 688.

von Wien, Kopenhagen, Dresden, München und Hildesheim forderte.²⁸⁰ Mendelson vertrat in vielem ähnliche Positionen wie Frankel und andere Vertreter der ‚mittleren‘ Richtung und unterstützte diesen wenige Jahre später noch einmal öffentlich.²⁸¹

I. N. Mannheimers Gutachten zum Hamburger Tempelgebetbuch war schließlich das einzige aus dem Kreis der Vertreter eines ‚mittleren‘ Kurses, das Eingang in die Hamburger Gutachtensammlung fand. Möglicherweise hatten andere ‚Positiv-Historische‘ ihre Beteiligung abgelehnt.²⁸² Sachs äußerte privat Kritik an dem in der Öffentlichkeit ausgetragenen Streit um Gebete und Rituale als Verschleiß der wenigen und von außen bedrängten Kräfte. Statt die „Geister und Gemüther“ aufzuregen, sollte ihnen durch Vorträge, Vorlesungen und populärwissenschaftliche Schriften ein „Boden zum Feststehen“ gewonnen werden.²⁸³ Mannheimer aber, der nach wie vor enge Beziehungen zu den Predigern des Hamburger Tempels unterhielt, wollte und konnte sich nicht entziehen. Er kritisierte Bernays’ Versuch, eine seit über 20 Jahren bestehende Gemeinde „in ihren heiligsten Bestrebungen und Gesinnungen“ zu verketzern und bestätigte die Zulässigkeit des deutschen Gebets, der Kürzung oder Streichung von *pijjutim* und Gebeten.²⁸⁴ Hinsichtlich der Frage, ob die Hauptbestandteile des Gottesdienstes – das Glaubensbekenntnis und die es umrahmenden Gebete und die *tefilla* – geändert werden dürfen, übte Mannheimer Zurückhaltung, wenn er sie als „nicht so ganz entschieden“ bezeichnete.²⁸⁵ Die einzige „tiefer eingreifende“ Veränderung der „überlieferten Formeln“ im Hamburger Gebetbuch sei die Ersetzung der Bitte um Wiederherstellung des Opferdienstes im *mussaf* durch eine um „Erhörung des Gebetes“. Mannheimer schlug jedoch vor, solche Änderungen nicht in Gemeinden mit nur einer Synagoge vorzunehmen und riet zu „überhaupt etwas mehr Rücksicht auf den historischen Bestand und die volkstümliche Anhänglichkeit und Pietät“.²⁸⁶ Er behauptete aber gleichzeitig, dass der Streichung der Opferbitten alle „heutigen erleuchteten Theologen bei aller Anhänglichkeit an den ererbten Glauben und die überkommene Form im Grunde ihres Herzens beipflichten“.²⁸⁷ „Im Punkte der messianischen Lehre“ aber bekannte er, dass er nicht die „rationalistische Ansicht“, sondern „die historische, nationale Seite dieses Dogmas“

²⁸⁰ Mendelson (1842), S. 20.

²⁸¹ Zu Mendelson siehe Kapitel zu Hamburg und zur Gottesdienstreform

²⁸² Die Tempeldirektion hatte sich an sechzehn „ihr zunächst bekannte Theologen“ gewandt, die „Frömmigkeit mit wissenschaftlichem freiem Geiste“ vereinigten. Drei lehnten ab bzw. antworteten nicht. *Theologische Gutachten* (1842), Vorwort, [S. 2]; Einleitung, S. 18.

²⁸³ Siehe Schad (2007), S. 57.

²⁸⁴ *Theologische Gutachten* (1842), S. 98. Mannheimer fügte an, dass er selbst noch in Hamburg Bernays’ Predigten „in ihrer ganzen Verworrenheit“ gehört und die „totale *Verfallenheit*“ des Gemeindegottesdienstes erlebt habe. Ebd., S. 99, 94.

²⁸⁵ Ebd., S. 95.

²⁸⁶ Ebd., S. 96.

²⁸⁷ Ebd., S. 96.

vertrete, die Wiederherstellung des Opferdienstes jedoch für ihn nicht zu den messianischen Hoffnungen gehöre.²⁸⁸

2.3.4 Geiger-Tiktin-Streit und Schreibverbot am Sabbat

In den mit „großer Bitterkeit“ verfolgten Breslauer Geiger-Tiktin-Streit wollten sich die Vertreter der ‚positiv-historischen‘ ‚Mitte‘ nicht verwickeln lassen.²⁸⁹ Was Geiger als frische Bewegung im Judentum begrüßte, lehnten sie als von persönlichen Interessen geleitete „Cliquenbildung“ ab. Auch sachlich konnte man weder für Salomon Tiktins²⁹⁰ Auffassung von der Unvereinbarkeit der wissenschaftlichen Forschung mit dem Amt des Rabbiners und die Zurückweisung jeglicher Veränderung, noch für Geigers Infragestellung der talmudischen Auslegung einzelner religionsgesetzlicher Vorschriften, deren Ausführung er als Rabbiner zu überwachen hatte, Partei ergreifen.²⁹¹ Für eine öffentliche Abrechnung mit Geiger sah man die Zeit nicht gekommen, auch wenn man ihn für einen „Zerstörer der Grundlagen des Judentums“ und die *WZjTh* für „glaubensfeindlich“ hielt.²⁹² Frankel und möglicherweise auch andere Vertreter der ‚Mitte‘ lehnten im Sommer 1842 die Bitte des Breslauer Gemeindevorstandes um Gutachten „über die Verträglichkeit der freien Forschung mit dem Rabbineramt“ ab.²⁹³ Sachs verweigerte im Sommer 1843 seine Mitarbeit an Wilhelm Freunds²⁹⁴ Zeitschrift *Zur Judenfrage in Deutschland*, weil er sich nicht an einem „Tummelplatz für Geiger“ beteiligen wollte.²⁹⁵ Frankel steuerte ihr zwar 1843 einen kleinen Artikel über die Heiligkeit der jüdischen Friedhöfe bei, ging dabei nicht auf den konkreten Anlass, die Eskalation des Streits zwischen den Tiktin- und Geiger-Anhängern während einer Beerdigung ein.²⁹⁶ Er wollte auf keinen Fall mit einer der streitenden Parteien in Verbindung gebracht werden, denn er stand neben anderen Vertretern der ‚mittleren‘ Richtung, wie M.

²⁸⁸ Ebd., S. 96f.

²⁸⁹ Zum Streit selbst siehe Brämer (2014), S. 231ff.

²⁹⁰ (1791-1843)

²⁹¹ Für Sachs siehe Schad (2007), S. 133.

²⁹² In einem Brief an J. Muhr in Berlin bezichtigte Frankel Geiger, alles entwurzeln zu wollen, fragte sich, ob er sich nicht auf „einen scharfen Gang“ mit Geiger einlassen und dessen „irreligiöse und unpraktische Tendenz“ nachweisen sollte, verschob das aber auf später. Brämer (2000), S. 183, 213.

²⁹³ In seinem Vorwort vom 12. September 1842 erwähnt der Breslauer Gemeindevorstand, dass einige Rabbiner die Bitte um einen Beitrag abgeschlagen hatten, andere anonym bleiben wollten, was der Vorstand wiederum ablehnte. *Rabbinische Gutachten* (1842), S. V, VI. Fassels Gutachten wurde nicht aufgenommen, es erschien im *LdO* (1843), S. 66ff.

²⁹⁴ (1806-1894)

²⁹⁵ Schad (2007), S. 59. Neben Freund und Geiger bestimmten S. Stern, S. Holdheim und Th. Creizenach Stil und Richtung der Zeitschrift.

²⁹⁶ Brämer (2000), S. 183.

Sachs, S. J. Rapoport, A. A. Wolff²⁹⁷ und I. N. Mannheimer, die als Mitkandidaten oder Ratgeber fungierten, im Mittelpunkt der Verhandlungen mit dem Berliner Gemeindevorstand über die Wahl eines neuen Oberrabbiners in Berlin.²⁹⁸

Ging es jedoch um Eingriffe in die religiöse Praxis, die zudem Einfluss auf staatliche Entscheidungen hatten, gaben die Vertreter der ‚positiv-historischen‘ Richtung ihre Zurückhaltung auf. Als 1842 Joseph Hofmann²⁹⁹, provisorischer Landesrabbiner von Sachsen-Meiningen, in einem Gutachten das Schreibverbot am Sabbat auf eine „einseitige“ Auslegung zurückführte und damit zur Aufhebung der bisherigen Dispensation jüdischer Schüler vom Schreiben am Sabbat beitrug,³⁰⁰ war es wahrscheinlich Raphael Kirchheim³⁰¹, der Hofmann im *Frankfurter Journal* aufforderte, seine Quelle zu benennen.³⁰² Als dieser dann den talmudischen Lehrsatz *dina de-malkhuta dina* [das Gesetz des Landes ist Gesetz] dahingehend interpretierte, dass das Landesgesetz mosaisches Gesetz aufhebt, protestierten R. Kirchheim,³⁰³ Z. Frankel³⁰⁴ und Hirsch Hirschfeld³⁰⁵. Frankel kritisierte das Konsistorium in Sachsen-Meiningen, in dieser tief ins religiöse Gewissen eingreifenden Frage nicht mehrere Rabbiner befragt zu haben. Hirschfeld stellte klar, dass nur dann, wenn zwei religiöse Gesetze, wie das Wohl des Staates und das Sabbatgebot miteinander kollidierten, zum Wohle des Staates zeitweise ein mosaisches Gebot aufgehoben werden könne. Das Verbot des Schreibens am Sabbat aber tangiere nicht das Wohl des Staates.³⁰⁶ Holdheim warf daraufhin Frankel und Mitstreitern vor, „auf halbem Wege“ stehen geblieben zu sein. Das Schreibverbot stimme zwar mit dem „Buchstaben“ des Sabbatgebotes überein, nicht aber mit dessen „Geist“. Denn schon der Schulbesuch sei der Heiligkeit des Sabbattages nicht angemessen und halte die Schüler vom Besuch des Gottesdienstes ab. Frankel beruhige das Gewissen, versäume es aber, sie über den wahren und ganzen religiösen Sachverhalt aufzuklären.³⁰⁷

²⁹⁷ Ihn hatte G. Riesser trotz dessen „Behutsamkeit“ empfohlen. Wilke (2004), S. 1906.

²⁹⁸ Brämer, ebd., S. 71; Schad (2007). S. 132.

²⁹⁹ (1806-1845)

³⁰⁰ *Orient* (1842), S. 382f.

³⁰¹ (1804-1889)

³⁰² *Orient* (1842), S. 398.

³⁰³ Ebd.

³⁰⁴ Ebd., S. 398f.

³⁰⁵ (1811-1884)

³⁰⁶ *Orient* (1842), S. 405ff. Ähnlich auch Frankel a. a. O.

³⁰⁷ Holdheim (1843), S. 92f. Der Sabbat und das „Ceremonialgesetz“ müssten dem allgemeinen Staatsinteresse, der Aufrechterhaltung seiner Institutionen und der mehrheitlich herrschenden Konfession weichen, also auf den Sonntag verlegt werden. Ebd., S. 103ff. S. 106, verweist Holdheim auf die jüdischen Ärzte, Rechtsanwälte und Hochschullehrer, die ihre Berufspflichten am Sabbat erfüllten, ohne mit ihrem religiösen Gewissen zu „zerfallen“. Diese seien keine „Freigeister“, sondern gehörten zu dem „denkenden und gebildetesten“ Teil der Juden und seien am eifrigsten für die „Hebung der religiösen [...] wie der bürgerlichen Interessen“ der Juden tätig.

2.3.5 Die Frankfurter Reformfreunde und ihre Ablehnung der Beschneidung

Im Sommer 1843 erklärten in Frankfurt a. Main die „Freunde religiöser Reform im Judentum“ öffentlich die „unbeschränkte Fortbildungsfähigkeit des Mosaismus“, sprachen dem Talmud jede Autorität ab und verwarfen die Messias-Idee. Sie kritisierten in ihrem Programm, dass Rabbiner „Missbräuche und höchst unwürdige Gewöhnungen als religiöse Gesetze“ und sogar das „Absurdeste“ „wissenschaftlich und gemüthlich“ begründeten, was auf S. R. Hirsch, aber auch Frankel(s Gebetbuchvotum) verweisen konnte. Auch ihre Ablehnung von Reformen, die nur in einer „liturgischen“ und „katechetischen“ Annäherung an das Christentum bestünden und in Übereinkunft mit den „striktesten Anhängern des Rabbinismus“ getroffen worden seien, konnte sich auf Neuerungen beziehen, wie sie in Braunschweig unter L. Herzfeld und Sabel Egers³⁰⁸, aber auch nach Wiener Vorbild vorgenommen wurden.³⁰⁹

Die Reformfreunde wurden mit der Weigerung eines Frankfurter Vaters, seinen Neugeborenen beschneiden zu lassen, und Dokumenten in Verbindung gebracht, die die Beschneidung als einen der Emanzipation widersprechenden separatistischen Akt verwarfen. Daraufhin initiierte der greise Frankfurter Rabbiner Salomon Abraham Trier³¹⁰ eine Sammlung rabbinischer Gutachten über den Reformverein und die Frage, wie mit Verweigerern der Beschneidung, besonders bezüglich ihrer Zulassung zur jüdischen Zeugen- und Eidesleistung umzugehen sei. Trier wollte den Frankfurter Senat, den er bisher mit seinen Eingaben nicht zum Eingreifen hatte bewegen können, mit den Verwicklungen konfrontieren, die die Beschneidungsverweigerung im bürgerlichen Leben haben konnte.³¹¹ Unter den 27 veröffentlichten Gutachten stammt eine auffällig große Zahl von Vertretern oder Sympathisanten einer ‚mittleren‘ Position zwischen dogmatischer und strikt reformfeindlicher Orthodoxie auf der einen und einer dezidierten Reformhaltung auf der anderen Seite.³¹²

³⁰⁸ (1769-1842)

³⁰⁹ Zit. nach Brämer (2000), S. 194. Zur Literatur zum Frankfurter Reformverein und zur Beschneidungsfrage siehe ebd., S. 193ff., u. Schad (2007), S. 122ff.

³¹⁰ (1758-1846)

³¹¹ *Rabbinische Gutachten* (1844), S. X.

³¹² Nathan und Gabriel Adler, L. Ullmann, H. Aub, S. D. Luzzatto, I. N. Mannheimer, S. J. Rapoport, A. A. Wolff, Salomon Fürst, L. Schott, gegenüber vierzehn Vertretern der Protestorthodoxie und vier Reformern (B. Levi, L. Adler, S. Hirsch, M. Wassermann). Zwar hatten den Protest gegen die Braunschweiger RV auch N. Adler und S. Fürst unterzeichnet, sie gehören aber wenig später zu den Sympathisanten und Anhängern von Frankels TV. Auch H. Traub, der sich S. Fürsts Gutachten anschloss, bekundete trotz seiner Unterschrift unter den orthodoxen Protest 1844 seine Bereitschaft zu Reformen durch die Übernahme des Vorsitzes der „positiv-historischen“ RV in Mannheim im Sommer 1845. Insgesamt waren 80 Rabbiner und Gelehrte angeschrieben worden. Trier erwähnt ebd., S. XVI, zehn weitere bei ihm eingegangene Gutachten – alle, bis auf das von P. Goldmann, von Vertretern der Orthodoxie abgefasst. Die von M. Sachs und L. Zunz zugesandten Stellungnahmen nennt er nicht. Nach Philipson (1907), S. 344, wurde das dissidente Gutachten von Elias

Trier selbst wird gewöhnlich zu den letzten Vertretern der alten Orthodoxie in Deutschland gezählt.³¹³ Diese Einordnung trifft nur hinsichtlich seines Bildungsweges zu. Trier, der zur Frankfurter Delegation beim Pariser Sanhedrin gehörte, hatte zwar den Protest der Orthodoxie gegen die Braunschweiger RV unterzeichnet, war aber im Unterschied zu den meisten Vertretern der Alt- und Neuorthodoxie zur Zusammenarbeit mit Vertretern des Reformgedankens v. a. ‚positiv-historischer‘ Provenienz bereit. Im Unterschied zu Jakob Ettlinger³¹⁴, der jede Zusammenarbeit mit Frankel nach dessen Austritt aus der Frankfurter RV ausschloss, stellte sich Trier auf Frankels Seite.³¹⁵ Auch sein Sohn, Abraham Trier³¹⁶, und seine beiden ehrenamtlichen Beisitzer im Rabbinatsgericht, Beer Adler³¹⁷ und Aaron Fuld³¹⁸, gehörten zu der Gruppe Orthodoxer in Frankfurt am Main, die selbst Reformen vornehmen wollten und überregional zur Zusammenarbeit mit Vertretern eines gemäßigten Fortschritts bereit waren, in ihrer Gemeinde aber von den in den Vorstand drängenden Reformkräften blockiert und an größerer Einflussnahme gehindert wurden. Trier hatte seine „gelehrten Freunde“ Adler und Fuld beauftragt, sein Sendschreiben an eine größere Zahl deutscher wie ausländischer Rabbiner zu schicken und ihnen bei deren Auswahl freie Wahl gelassen. So war es Adler und Fuld zu verdanken, dass in großer Zahl Vertreter einer ‚mittleren‘ Position, aber auch Reformkräfte in die Diskussion einbezogen wurden und die Auseinandersetzung mit dem Reformverein und einer fundamentalen und vermeintlich selbstverständlichen, aber halachisch problematischen Angelegenheit nicht allein den Vertretern der Orthodoxie überlassen wurde. Sicher spielte hierbei auch die Hoffnung eine Rolle, der Frankfurter Senat werde sich – durch die große Bandbreite der Gutachten beeindruckt – umstimmen lassen. S. Trier selbst zeigte eine gewisse Nähe zur Begrifflichkeit der ‚positiv-historischen‘ ‚Mitte‘, wenn er in seinem Vorwort Termini wie „positives Judentum“, „historisch-religiöses Fundament“ oder „wissenschaftlicher Ernst“ benutzte.³¹⁹ Dass auch Prediger wie Mannheimer, Sachs und Wolff um ein theologisches Gutachten gebeten wurden, mag mit der Achtung vor dem Wiener Kultus zusammenhängen und den historisch generell engen Beziehungen der Frankfurter Juden zur Kaiserstadt Wien. Dass Frankel angeschrieben wurde,

Grünbaum, ehemaliger Schüler von Trier, Adler und Fuld und nunmehr Rabbiner in Landau und Mitglied von Geigers *WZjTh*-Verein, unterdrückt.

³¹³ *AZJ* (1846), S. 715; Seligmann (1975), S. 36f.; Arnsberg (1983), S. 504ff.; Meyer (1988), S. 123.

³¹⁴ (1798-1871)

³¹⁵ Siehe weiter unten und das Kapitel zu Frankfurt a. Main. Trier dankte L. Philippson und J. Fürst dafür, dass sie sich der „heiligen Frage“ der Beschneidung in eigenen Aufsätzen angenommen und ihre Zeitungen ausführlicher Berichterstattung und Diskussion geöffnet hatten. *Rabbinische Gutachten* (1844), S. XVI.

³¹⁶ (1794-1886)

³¹⁷ (1784-1866)

³¹⁸ (1790-1847)

³¹⁹ *Rabbinische Gutachten* (1844), S. V, VI, IX.

beweist, dass Trier keinen Anstoß an dessen Kritik an M. Sofer und I. Bernays genommen hatte.

Auch A. A. Wolff in Kopenhagen,³²⁰ war in die Vorbereitungen einbezogen. Er riet den Gutachtern in einer dem Anschreiben Triers angefügten Erläuterung, sich wegen der halachischen Schwierigkeiten nicht auf „philosophisch-dogmatische Deduktionen“, sondern auf das „rein jüdische Moment“ zu konzentrieren, nämlich auf das Recht des „faktischen Bestand[es]“ und den Selbstausschluss derer, die mit diesem brechen.³²¹ Dabei käme man nicht um Wörter wie Exkommunikation oder Ausschließung herum, auch wenn das wieder das „Zetergeschrei“ über die Bannwut der Rabbiner wecken würde.³²²

Frankel hatte es, wie Joseph Kahn³²³ (Trier) und I. Bernays (Hamburg) abgelehnt, der Verweigerung eines mosaischen Gebots eine gelehrte Abhandlung zu widmen.³²⁴ Trier teilte mit, dass Frankel ihm das in einem „sehr schönen hebräischen Schreiben“ erklärt hatte und setzte darunter Bernays' Absage, die aus einem langen, kompliziert verschachtelten deutschen Satz bestand.³²⁵ Möglicherweise hatte Frankel es zunächst für wichtiger gehalten, sich für die Abschaffung des diskriminierenden Judeneids einzusetzen, als die Zulässigkeit eines die Beschneidung ablehnenden Vaters zum Judeneid zu diskutieren, was indirekt als Zustimmung zu dessen diskriminierenden Bestimmungen verstanden werden konnte.

Die Gutachten fielen sehr unterschiedlich aus. Aber alle umschifften das halachische Problem des Ausschlusses aus dem Judentum, indem sie den Selbstausschluss des Vaters aus dem Judentum und seine Unzulässigkeit zur Eidesleistung konstatierten. Es scheint, dass es für Trier selbstverständlich war, dass die Ablehnung der Beschneidung, wie die öffentliche

³²⁰ Er hatte 1826 eine Frankfurterin, H. Goldschmidt, geheiratet. Wilke (2004), S. 1906.

³²¹ Ebd., S. XXIII. Hier scheint ein Druckfehler vorzuliegen. Es hätte „rein juridisches Moment“ heißen müssen, denn nur so macht der erläuternde Nebensatz Sinn. So wird auch verständlich, warum so viele Gutachter sich mit der Bedeutung der Beschneidung beschäftigten, statt das halachische Problem zu lösen. Siehe die Kritik von Katz (1991), S. 315ff. Interessanterweise brachte gerade der am wenigsten durch talmudisches Gelehrtentum hervortretende I. N. Mannheimer das Rechtsproblem auf den Punkt. *Rabbinische Gutachten*, ebd., S. 68f.

³²² Ebd., S. XXIV. Wolff forderte dazu auf, nicht nur die Notwendigkeit der Beschneidung im Judentum, sondern auch im Christentum darzulegen. Wenn dieses nicht allein aus Heidenchristen bestehen wolle, müsse es seinem Stifter folgen. Er kündigte eine größere Schrift darüber an, die aber offensichtlich nie erschien.

³²³ (1809-1875)

³²⁴ *Rabbinische Gutachten* (1844), S. XVI. In der *ZrIJ* erklärte er, aus „Vertrauen auf den gesunden Sinn des Volkes und dessen Urteilsfähigkeit“ nicht gegen ein „Phantom“ und dessen Nihilismus kämpfen zu wollen, veröffentlichte aber das in die Frankfurter Sammlung nicht mehr aufgenommene Gutachten von Sachs, das ihm offensichtlich aus Frankfurt zugeschickt worden war, und knüpfte daran eine ausführliche „Nachbemerkung“. *ZrIJ* (1844), S. 61ff. Zunz' Gutachten wurde 1844 in Frankfurt a. Main von der gleichen Druckerei (J. F. Bach), wie Triers Gutachtensammlung gesetzt, so dass auch hier von einer Absprache mit Trier ausgegangen werden kann.

³²⁵ *Rabbinische Gutachten*, S. XVI. Warum Frankel die Übersetzung seiner Antwort untersagte, diese aber auch nicht in Hebräisch abgedruckt wurde, bleibt unklar. Brämer (2000), S. 195. Triers Sendschreiben war in Hebräisch und Deutsch abgefasst. Ebd., S. XIXf., XXII. Hebräisch antworteten S. D. Luzzatto (Padua), S. J. Rapoport (Prag), A. Sutro (Münster), J. Z. Mecklenburg (Königsberg) und H. Schwarz (Hürben). Nur die Gutachten der ersten drei wurden ins Deutsche übersetzt.

Entweihung des Sabbats, der Verletzung eines Fundamentalgebots gleich kam.³²⁶

Sakralrechtlich aber schlossen nur die öffentliche Sabbatentweihung und Götzenanbetung aus dem Judentum aus. So war es problematisch, die Unterlassung der Beschneidung mit Ausschluss zu sanktionieren, damit der Verletzung des Sabbats gleichzustellen, diese aber ungeahndet zu lassen.³²⁷ Nur wenige Gutachter gingen auf den unbeschnittenen Sohn, auf die Pflicht der Gemeinde, diesen auch gegen den Willen des Vaters beschneiden zu lassen und andere die Gemeinde betreffende halachische Probleme ein.

Trier hatte ausdrücklich dazu aufgefordert, sich auch zu den Frankfurter Reformfreunden zu äußern. Die Vertreter der Orthodoxie nahmen zwar einige ihrer an die Öffentlichkeit gelangten Argumente auseinander, konzentrierten sich aber auf das Beschneidungsgebot und die Art und Weise des Ausschlusses der Beschneidungsverweigerer aus dem religiösen Leben der Gemeinde. Auch die Vertreter der Reformbewegung zeigten kein großes Interesse, die Reformvorstellungen des Frankfurter Laienvereins zu bewerten. Diese Auseinandersetzung übernahmen die Vertreter der ‚Mitte‘. Besonders traten hier Mannheimer, Frankel und Sachs hervor.³²⁸ Auch das Beschneidungsgebot selbst und die Bedeutung der Beschneidung, die neben halachischen bibel-, literar- und geschichtswissenschaftlichen Aspekte umfasste, nahmen bei ihnen breiten Raum ein.

Die Beschneidung galt ihnen als „ewiges“ oder „heiliges“ „Bundeszeichen“, als „wichtigste Zeremonie“, als „Glaubenssiegel“, „höhere Weihe“ und „Fundamentalgesetz“ des Judentums.³²⁹ Die Ablehnung der Beschneidung wurde mit Hass, Verachtung und Herabsetzung der religiösen Formen des Judentums in Zusammenhang gebracht und als „Verrat“ am Judentum und insbesondere an den Märtyrern der Vorzeit gebrandmarkt.³³⁰ Dass sich Männer, wie G. Riesser und Moritz Abraham Stern³³¹, damit gemein gemacht hatten,

³²⁶ *Rabbinische Gutachten* (1844), S. XIII, XXI.

³²⁷ Mannheimer wies auf diese Schwierigkeit hin, sah aber den Ausschluss aus dem Judentum wegen der der Beschneidungsverweigerung zugrunde liegenden Motive gerechtfertigt und stellte die Beschneidung höher als den Sabbat. Er plädierte für den vollständigen Ausschluss von Vater und unbeschnittenem Sohn vom religiösen Leben der Gemeinde und ihren Einrichtungen. Er machte es mit Maimonides, Jakob ben Ascher und Josef Karo dem Rabbinat zur Pflicht, das Kind auch gegen den Willen Vaters beschneiden zu lassen. *Rabbinische Gutachten* (1844), S. 94. Diese Position nahm auch der Reformler B. Levy in Gießen ein. Ebd., S. 157. Luzzatto machte auf das Fehlen einer talmudischen Quelle dafür aufmerksam, plädierte aber auch für konsequenten Ausschluss. Ebd., S. 74. Auch Frankel sah die religiösen Behörden in der Pflicht, die Beschneidung auch gegen den Willen des Vaters am Sohn vorzunehmen. *ZrIJ* (1844), S. 68f. Die Sabbatentweihung stuften die meisten Gutachter, die sich damit beschäftigten, als nicht vorsätzlich, sondern den beruflichen Umständen oder sittlicher Schwäche geschuldet, ein. Die Verweigerung der Beschneidung aber sei ein vorsätzlicher Akt der Ablehnung der Fundamentalgebote des Judentums. Nur zwei orthodoxe Rabbiner forderten den Ausschluss der Sabbatentweiher. *Rabbinische Gutachten* (1844), S. 58 (S. B. Bamberger), S. 171 (A. Sutro).

³²⁸ Für Sachs siehe Schad (2007), S. 124ff.; für Frankel Brämer (2000), S. 196f. Für Mannheimer siehe *Rabbinische Gutachten*, ebd., besonders S. 99.

³²⁹ Schad (2007), S. 124 (Sachs), *Rabbinische Gutachten*, S. 126 (Rapoport), S. 142 (Wolff), S. 228 (Schott).

³³⁰ *Rabbinische Gutachten*, S. 85 (Luzzatto), S. 97 (Mannheimer); *ZrIJ* (1844), S. 51 (Sachs), S. 63ff. (Frankel).

³³¹ (1807-1894) Mathematiker und Mitglied der Frankfurter Reformfreunde

wurde mit Enttäuschung und Schmerz registriert.³³² Die Reformfreunde hatten sich in einen Gegensatz zu jüdischem „Volks“- und „Gesamtbewußtsein“, jüdischem „Selbstgefühl“ und „Instinkt“ gestellt. Ihre Ablehnung der Beschneidung verwarf das, was die religiöse Einheit, den jüdischen Zusammenhalt und die Erhaltung des Judentums über die Jahrhunderte hindurch garantiert hatte. Sie zerriss den „Lebensnerv“ des Judentums.³³³ Die Vertreter des ‚Positiv-historischen‘ sprachen den Reformfreunden das Recht ab, Begriffe wie ‚Reform‘ und ‚Fortschritt‘ für sich in Anspruch zu nehmen. Das stünde nur denen zu, die zur Stärkung des religiösen und wissenschaftlichen Bewusstseins und der Einheit und des Zusammenhalts des Judentums beitragen.³³⁴ Die Frankfurter Reformer versuchten stattdessen, die Grundfesten des Judentums mit „Gewalt“ zu erschüttern und dessen „natürliche“ und „folgerechte“ „Entwicklung und Fortbildung“ auf „gewaltsame Weise“ zu stören.³³⁵ Schließlich nutzte man die Gelegenheit, die jüdischen „Zeremonien“ von ‚positiv-historischer‘ Seite aus zu würdigen: als Mittel zur Heiligung und Erhebung des Menschen, zur Erhaltung der Einheit des Judentums und des ‚Gesamtbewusstseins‘, als Ausdruck der Grundlehren des Judentums und als gemeinsames Band, das Schutz und Geborgenheit bietet und das „Selbstgefühl“ stärkt.³³⁶ Man unterstrich und demonstrierte die Einheit von mündlicher und schriftlicher Lehre und betonte, dass es kein anderes Judentum als das historische geben könne.³³⁷ Dass die Beschneidung Juden von Nichtjuden unterschied und diese Unterscheidung für das Judentum wesentlich war, unterstrichen nur S. J. Rapoport und Samuel David Luzzatto^{338, 339} die deutschen Vertreter einer ‚mittleren‘ Position folgten ihnen darin nicht. Auch hinsichtlich der Vorgehensweise gegen Vater und Sohn waren die Vertreter der ‚Mitte‘ unterschiedlicher Meinung. Sachs und Rapoport sahen keine Maßnahmen vor und sprachen nur vom „Schmerz

³³² *Rabbinische Gutachten*, S. 134f. (Rapoport), S. 93 (Mannheimer).

³³³ Ebd., (1844), S. 13 (N. M. Adler), S. 92, 97, 99, 103 (Mannheimer), S. 131 (Rapoport); *ZrIJ* (1844), S. 59 (Sachs), S. 67 (Frankel). S. Fürst warf dem Reformverein vor, die jüdische Religion als etwas anzusehen, das nicht von Gott gegeben, sondern im „Volksgeiste“ entstanden war und sich mit diesem auch ändern konnte. Gleichzeitig operierte Fürst mit derselben Begrifflichkeit, um aufzuzeigen, dass die mosaische Gesetzgebung an das schon im Volke Vorhandene anknüpfte. *Rabbinische Gutachten*, S. 190, 201.

³³⁴ Ebd., S. 79 (Luzzatto), 134 (Rapoport), S. 189 (S. Fürst); *ZrIJ* (1844), S. 58f. (Sachs), S. 72 (Frankel).

³³⁵ *Rabbinische Gutachten*, S. 134f. (Rapoport), S. 93, 103 (Mannheimer). ‚Gewalt‘ war einerseits Gott (und in gewissen Grenzen dem Staat) vorbehalten. Aber mit ihr war auch die Französische Revolution und der Jakobinische Terror, aber auch die gegenrevolutionäre staatliche Repression verbunden, gegen die sich zumindest Sachs und Mannheimer, zwei enthusiastische Anhänger der Ideen von 1848, aussprachen. Der Direktor des Hamburger Tempelvereins, Maimon Fraenkel, war davon überzeugt, dass sich die „stabile“ Orthodoxie „noch der Gewalt des umbildenden Weltgeistes“ fügen werden müsse. *Theologische Gutachten* (1842), S. 29.

³³⁶ *ZrIJ* (1844), S. 57, 59 (Sachs); *Rabbinische Gutachten*, S. 92 (Mannheimer).

³³⁷ *Rabbinische Gutachten*, S. 93 (Mannheimer), S. 135ff. (Rapoport); *ZrIJ* (1844), S. 55 (Sachs), S. 62 (Frankel).

³³⁸ (1800-1865), Dozent am „Collegio Rabbinico Italiano“ in Padua

³³⁹ *Rabbinische Gutachten*, S. 79ff., 129. Siehe auch Rapoport (1845), S. 16: Die „separatistischen und exklusiven Speise- und Ehegesetze [Hervorhebung im Original]“ des Judentums haben vor dem „Aufgehn in eine andere Nationalität“ geschützt.

der Synagoge“ und von notwendiger Überzeugungsarbeit. Mannheimer und Frankel machten es – gestützt auf Maimonides, Jakob ben Ascher³⁴⁰ und Josef Karo³⁴¹ – den örtlichen Rabbinern zur Pflicht, das Kind auch gegen den Willen Vaters beschneiden zu lassen, nur Frankel wollte dafür auch die Behörden zu Hilfe rufen.³⁴²

Die Behauptung des Reformvereins, die religiösen Vorschriften des Judentums widersprächen der Emanzipation, war nicht zuletzt durch G. Riessers Beteiligung am Reformverein brisant und rief heftigen Protest hervor.³⁴³ Einige äußerten ihre Enttäuschung über Riesser, der 1843 der Beschneidung eine religiöse und überhaupt eine Bedeutung für das jüdische „Bewusstsein“ abgesprochen hatte und beendeten ihre Freundschaft mit ihm.³⁴⁴

Geiger hatte Hirschs Emanzipationswürdigkeit in Frage gestellt, andere Reformer hatten Frankel und Sachs, die, wie Mannheimer, den traditionellen Messiasglauben verteidigten, vorgeworfen, der Emanzipation zu schaden.³⁴⁵ Die Vertreter der ‚Mitte‘ konterten mit dem Vorwurf des „Emanzipationsschwindels“ und der „Emanzipationsknechtschaft“.³⁴⁶ Die Hinauszögerung der Emanzipation und ihre Verbindung mit Inhalten und Formen der jüdischen Religion vertieften und verschärften den Prozess der religiösen Pluralisierung.

2.3.6 B. Bauer, S. Holdheim und das jüdische Eherecht

Eine besondere Rolle spielte Bruno Bauer³⁴⁷, schärfster Gegner der Emanzipation der Juden und radikalster Religionskritiker unter den Linkshegelianern. Seine Schrift *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit* von 1842 betonte den Gegensatz von religiös-kirchlichem und wissenschaftlich kritischem Bewusstsein und machte u. a. Front gegen den „heiligen Schleiermacher“ und dessen „Scheinkritik“.³⁴⁸ In seiner *Judenfrage* von 1843 behauptete Bauer, dass „Volksstämme“, die in andere Völker aufgehen und ihre Selbständigkeit aufgeben, mit dieser „Hingabe und Auflösung in dem Ganzen“ „ihre geschichtliche Bildungsfähigkeit“ bewiesen. Die „Zähigkeit des jüdischen Volkesgeistes“ beweise den „orientalischen“ „Mangel an geschichtlicher Entwicklungsfähigkeit“ und

³⁴⁰ (1283-1340) halachische Autorität, Verfasser der *Arbaa turim*.

³⁴¹ (1488-1575) halachische Autorität, Verfasser des *Schulchan Arukh*.

³⁴² Ebd., S. 94 (Mannheimer). Ebenso B. Levy in Gießen. Ebd., S. 157; *ZrIJ* (1844), S. 57, 68f. (Frankel). Luzzatto machte darauf aufmerksam, dass dafür keine talmudische Quelle angeführt werden konnte, plädierte aber auch für konsequenten Ausschluss. Ebd., S. 74.

³⁴³ *Rabbinische Gutachten*, S. 92, 101 (Mannheimer); *ZrIJ* (1844), S. 72 (Frankel); Zunz (1844), S: 15: „[...] auch nicht ein einziges Gesetz darf der Gleichstellung geopfert werden“.

³⁴⁴ Siehe Schad (2007), ebd. S. 50f.

³⁴⁵ Für Frankel siehe oben u. weiter unten, für Sachs *Orient* (1847), S. 175.

³⁴⁶ *ZrIJ* (1844), S. 39, 284; Frankels Antwort an die Breslauer Dankadresse, in: *AZJ* (1845), Nr. 39, S. 595 u. *ZrIJ* (1844), S. 328.

³⁴⁷ (1809-1882)

³⁴⁸ Bauer (1842), S. 94, 113.

Verständnis für das Wesen des Menschen, das in „Freiheit und Vernunft“ bestehe. Das Judentum setze „seine wesentlichste und höchste Aufgabe“ in die „Vollziehung verstand- und grundloser Ceremonieen“.³⁴⁹ Wenn Bauer von der „Haltlosigkeit und Starrheit“ des jüdischen „Volksbewusstseins“ sprach, dann bezog sich das auf Z. Frankel und G. Salomons Gegenerklärung, nach der das auf einem „höheren Standpunkt“ angelangte Judentum den Gedanken an nationale Selbständigkeit aufgegeben habe, sein Heil nicht mehr an den „Besitz eines Winkels der Erde“ knüpfe und seine „Messiaszeit“ in der Emanzipation sehe.³⁵⁰ Salomons Aussage sei, so Bauer, ein Verstoß „gegen das Bestehende, ein Attentat gegen dasjenige, was unter dem Volke gilt“.³⁵¹ Seine ebenfalls 1843 erschienene Schrift *Über die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden* stellte die Emanzipationsfähigkeit von Juden wie Christen gleichermaßen in Frage. Beide müssten sich „vor dem wahren Wesen des Menschen, vor der Freiheit“ „als Sklaven bekennen“.³⁵² Juden sprach Bauer zusätzlich noch die Fähigkeit zu kritischem Denken ab.³⁵³

Auf Bauer reagierte v. a. das Reformlager mit Geiger, Salomon und Holdheim an der Spitze sowie G. Riesser.³⁵⁴ Von besonderem Interesse ist dabei Holdheims *Autonomie der Rabbinen* (1843). In ihr löste er die jüdischen Ehe- und Scheidungsgesetze durch das Zivilrecht ab, vollzog damit die von ihm propagierte Trennung der religiösen von den politischen und nationalen Elementen im Judentum und hoffte, damit Bauers Ablehnung der Emanzipation der Juden den Boden zu entziehen. Neben Zustimmung erntete Holdheim v. a. starke Ablehnung. Abgesehen von S. R. Hirsch und L. Zunz meldeten sich jetzt vor allem Vertreter des ‚positiv-historischen‘, ‚mittleren‘ Lagers – Z. Frankel, R. Kirchheim,³⁵⁵ W. Wessely,³⁵⁶

³⁴⁹ Bauer (1843), S. 11.

³⁵⁰ Bauer (1843), S. 28.

³⁵¹ Ebd., S. 32. Siehe auch G. Salomon, *Bruno Bauer und seine gehaltlose Kritik über die Judenfrage*. Hamburg 1843.

³⁵² „Der Jude wird dazu beschnitten und der Christ getauft, damit sie beide ihr Wesen nicht in der Menschheit sehen sollen, vielmehr der Menschheit entsagen und sich als Leibeigene eines fremden Wesens bekennen [...]“ Zit. nach Bauer (1968), S. 174.

³⁵³ „Was haben nun die Juden getan, um sich über einen Standpunkt zu erheben, der ihnen die Heuchelei notwendig macht, und um die Kluft auszufüllen, die ihnen den Zugang zur Höhe der wahren und freien Menschlichkeit abschneidet? [...] Wie haben sie sich zu der Kritik verhalten, welche die Christen gegen die Religion überhaupt gerichtet haben, um die Menschheit von der gefährlichsten Selbsttäuschung, von dem Urirrtum zu befreien? Sie haben gemeint, dieser Kampf gehe nur das Christentum an, und da sie nur daran dachten, welche Leiden und Qualen die Herrschaft des Evangeliums ihnen bereitet habe, so haben sie sich unendlich gekitzelt, wenn die Kritik [...] über das Christentum herging. Sie waren so beschränkt, daß sie in ihrer Schadenfreude nicht merkten, daß, wenn das Christentum, das vollendete Judentum fällt, durch [!] ihre Religion fallen muß [...]; sie sind so apathisch und teilnahmslos gegen die allgemeine Angelegenheit der Religion und der Menschheit, daß sie nichts gegen die Kritik tun, und so knechtisch in der religiösen Täuschung befangen, daß sie noch nie in den Heeren, die gegen die Hierarchie und die Religion zu Felde gezogen sind, mitgefochten haben. Kein Jude hat etwas Entscheidendes in der Kritik geleistet, keiner etwas dagegen.“ Ebd., S. 177.

³⁵⁴ Siehe Gotzmann (2002), S. 237.

³⁵⁵ Von Kirchheim erschien im *LdO* (1844), S. 726ff., eine Gegendarstellung zu Holdheims Aufsatz „Was lehrt das rabbinische Judentum über den Eid?“ (*IdnJ* (1844), Nr. 35 u. 41), in dem dieser auch Frankels *Eidesleistung* angegriffen hatte. Dem schickte Frankel seinerseits eine ausführliche Besprechung hinterher (*ZrIJ* (1845), S.

Julius Gebhardt,³⁵⁷ A. Jellinek,³⁵⁸ Markus Bär Friedenthal,³⁵⁹ Leopold Löw,³⁶⁰ Pinchas Heilprin,³⁶¹ S. J. Rapoport³⁶² – zu Wort.

241 ff.), in der er Holdheim der Quellenfälschung bezichtigte und ihn aufforderte, dies durch vier Schiedsrichter klären zu lassen. Ebd., S. 246. Im *LdO* (1845), S. 331ff., 406ff., stellte sich Kirchheim dann hinter die Kritik von S. R. Hirsch und Frankel an Holdheims *Autonomie* und beschäftigte sich mit dessen Gegenkritik.

³⁵⁶ „Das ethische Element im jüdischen Recht“, in: *LdO* (1844), S. 530ff., 561ff., 578ff., 615ff., 644ff. Recht und Sittlichkeit sind trotz wesenhafter Verschiedenheit verwandt und werden in einer höhern Idee zur Einheit. Holdheim isoliere einzelne Gesetze, Einrichtungen und Äußerungen, statt sie in ihrem wechselseitigen Zusammenhang und in ihrer lebendigen Einheit zu sehen. Ebd., S. 530f. S. 615ff. setzt die Auseinandersetzung mit Holdheims *Autonomie* ein.

³⁵⁷ (1810-1885) *LdO* (1844), S. 27ff. Gebhardt widerspricht und korrigiert Holdheims Auslegung des rabbinischen Grundsatzes der Anerkennung der staatlichen Zivilgerichtsbarkeit (*dina de-malkhuta dina*). Siehe Holdheim (1843), S. 66-88.

³⁵⁸ Jellinek stellt sich in einer Besprechung von S. R. Hirschs *Zweiten Mitteilungen aus einem Briefwechsel über die neueste jüdische Literatur* (1844) hinter Hirsch und gegen Holdheim. Jellinek definiert Entwicklung des Judentums als „quantitative Vermehrung“ seiner „äußeren Erscheinungen“. Das Christentum konnte nur durch göttliche Vermittlung das mosaische Zeremonial abschaffen, der Islam musste durch einen Propheten verkündet werden. Man konnte dort nicht mit den Prinzipien der jüdischen Reformer alles „bequem modeln und umformen“. Hirsch sei im Unterschied zum „rationalistischen Seiltänzer“ Holdheim ein „würdiger Volkslehrer“ *LdO* (1844), S.444f.

³⁵⁹ (1780-1859) „Die jüdische Ehe nach der Bibel“, in: *LdO* (1844), S. 565ff., 582ff., 609ff., 633ff., 753ff. Holdheims Darstellung vom Kaufcharakter der jüdischen Ehe kontert Friedenthal mit der Feststellung, dass Judentum eine „juridisch-moralische“ Anstalt zur Veredlung und Verbesserung der Völker hin zu einem gesetzlichen Zustand sei.

³⁶⁰ (1811-1875) *LdO* (1844), S. 749ff., (1845), S. 25ff. Holdheim nehme in seiner Behandlung des Talmuds und der Rabbinen nicht jenen „kritisch-historischen“ Standpunkt ein, von dem allein der „Rabbinismus“ nach seinen „hermeneutischen, asketischen und disciplinarischen Momenten unbefangen begriffen, beurtheilt und gewürdigt“ werden könne. Er nehme auch keine Rücksicht auf die „wissenschaftlich und sittlich begründete Forderung, Personen und Zustände im Geiste ihrer Zeit aufzufassen“, sondern lade die alten Rabbinen vor das „Gericht seiner modernen Bildung“. Ebd., S. 749. S. 26f. kritisiert Löw Holdheims gegen Bauer gerichtete Interpretation der messianischen Zukunft, in der das Judentum als Volk mit einer besonderen religiösen Überzeugung in die Menschheit auf- und untergehen soll (*Autonomie*, S. 56), als Mangel an Kenntnis der Bibel. Holdheims ebenfalls auf Bauer bezogene Bemerkung in seiner Vorrede zur *Autonomie*, nach der das Allgemeinmenschliche nicht mit dem Reinreligiösen des Judentums streite und dieses nicht mit dem Geist der christlichen Religion – der reinen allgemeinen Menschenliebe – im Widerspruch stehe, das Christentum also die bürgerliche Gleichstellung der Juden zulasse, sei nicht nur unnötig, weil die Christen sich das nicht von einem Talmudisten zuschreiben lassen wollten, sondern auch falsch, denn es gebe nicht *einen* Geist des Christentums, sondern verschiedene, historische und gegenwärtige, Christentümer. Ebd., S. 749f. Dass Holdheims Bemerkung aber rhetorisch genau die richtige war, weil nach ihr eine christliche Ablehnung der Emanzipation auch eine Distanzierung von der „Menschenliebe“ bedeutet hätte, interessierte Löw nicht.

³⁶¹ *Teschuvot be-Anshe Awen*. Frankfurt a. Main 1845. Der galizischer Maskil, Talmudgelehrte und Kaufmann (1801-1863) ließ sich 1843 im nordungarischen Miskolc nieder, wo Abraham Hochmuth, der in Prag an der Universität und bei S. J. Rapoport studiert hatte, ein duales Schulsystem einführte. Heilprin kritisierte, wie auch L. Löw, die Pressburger Orthodoxie und die radikale Reformbewegung. Selbst zu Reformen im Schulwesen bereit, widersprach er Holdheim besonders in der Frage der hebräischen Sprache, deren Abschaffung er als Anschlag auf die jüdische Existenz bezeichnete. A. Bernsteins offenen Rationalismus fand er weniger gefährlich als Holdheims offenbarungsgläubige Kritik der Tradition, die für Heilprin die schriftliche Offenbarung erst vollendete. Gleichwohl schlug er Emendationen am Talmudtext und die Abschaffung einiger ‚partikularistischer‘ Einrichtungen vor. Die eigentliche Reform aber sei nur von einem ‚freien‘ Aufschwung des religiösen Lebens zu erwarten, wozu Heilprin ein verbessertes Talmudstudium, Schulreformen und ein modernisiertes Rabbinat zählte. Siehe Ritter (1865), S. 148, u. Lupovitch (2007), S. 180ff. Siehe auch Frankels Rezension von Heilprin, in: *ZrIJ* (1845), S. 159ff., die sich v. a. mit Holdheims Aufsatz über die Auflösbarkeit der Eide und Kirchheims Kritik daran beschäftigt. Heilprins Position zwischen Orthodoxie und Reform entsprach der religiösen Haltung, die die Gemeinde in Miskolc prägte. Sie antizipierte die spätere „Status Quo Bewegung“ in Ungarn, die sich weder den orthodoxen noch den neologen Gemeinden zuordnen wollte. Lupovitch (2007), S. 183; siehe auch Ders., „Between Orthodox Judaism and Neology: The Origins of the Status Quo Movement“, in: *Jewish Social Studies* (2002/03) 9/2, S. 123-153.

³⁶² „Über Auflösbarkeit der Eide“, in: *ZrIJ* (1845), S. 81-99, gegen Holdheims Aufsatz „Was lehrt das rabbinische Judentum über den Eid“ (*IdnJ* (1844)), in: *ZrIJ* (1845), S. 242.

Der zweite Teil der *Autonomie* besteht aus einer fast Satz für Satz vorgehenden Kritik eines Aufsatzes von Jacob Fränkel.³⁶³ Fränkel³⁶⁴ war 1840 u. a. von Holdheim ordiniert worden und amtierte inzwischen als Rabbiner in Märkisch-Friedland (Westpreußen), von wo aus er später Fränkels TV unterstützte. Er hatte 1841 in Greifswald mit einer gegen A. Geiger gerichteten Arbeit über das Prinzip der jüdischen Ehe promoviert und eine deutsche Zusammenfassung im *Orient* veröffentlicht.³⁶⁵ Holdheim gestand zunächst ein, dass Fränkels Aufsatz ihm nicht nur diverse „Anknüpfungspunkte“, also Ideen und Quellen, geliefert hatte, sondern „indirect“ als Grundlage für die Entwicklung seiner eigenen Ansichten über das Prinzip der jüdischen Ehe gedient hatte, um Fränkels Arbeit schließlich als „unreif“ zu verwerfen.³⁶⁶ Fränkel hatte gegen die „Ankläger des Judenthums“ polemisiert, „die auf keinem wissenschaftlichen Boden stehen, sondern auf lockerem, unhaltbarem, grundlosem hin und her taumeln, die da raisonniren, lärmern, toben, Alles negiren, ohne etwas Positives systematisch dafür zu erstatten, die endlich als Nachtreter der Gelehrten ihre ganze Weisheit aus der Quelle der in’s Leben eingeschlichenen Vorurteile [...] schöpfen“.³⁶⁷ Mit den „Anklägern“ war v. a. Geiger gemeint. Er hatte die jüdische Eheschließung als „gehässigen Scheinkauf“ bezeichnet, der, wie alle anderen „störenden Institute“, abgeschafft und durch einen feierlichen Akt ersetzt werden müsste.³⁶⁸ Fränkel bestritt den Kaufcharakter der jüdischen Ehe. Er ergänzte die Bestimmungen, Gesetze und zeremoniellen Abläufe mit rabbinischen Aussprüchen zur Heiligkeit der Ehe und Würde der Frau, um so den „Geist“ der jüdischen Ehegesetze herauszuarbeiten.

Schließlich ging Holdheim in seiner *Autonomie* zu einer schärferen Gangart gegen Frankel über. Er kreidete ihm nunmehr an, in seinem Gutachten zum Hamburger Tempelgebetbuch nicht nur von der messianischen Idee der nationalen Selbständigkeit, sondern auch dem Wunsch danach gesprochen zu haben. Das aber sei mit der „Anhänglichkeit an das Vaterland“ „unverträglich“.³⁶⁹ Damit machte Holdheim Frankel indirekt für die antijüdischen Vorurteile Bauers und die Verzögerung der Gleichstellung verantwortlich.

³⁶³ Holdheim (1843), S. 166-261.

³⁶⁴ (1814-1882)

³⁶⁵ J. A. Fränkel, *De uxore Ebraica*. Teil 1. *De sponsa ebraica*. Greifswald 1841, ders.: „Über das Prinzip der jüdischen Ehe“, in: *LdO* (1840), S. 308-313, 325-330, 337-343. A. Geiger, „Die Stellung des weiblichen Geschlechtes im Judentum“, in: *WZjTh* (1837), S. 1-14.

³⁶⁶ Holdheim (1843), S. 261.

³⁶⁷ *LdO* (1840), S. 308.

³⁶⁸ *WZjTh* (1837), S. 13. Mit den „Gelehrten“ sind J. D. Michaelis, *Mosaisches Recht* (1700-71), E. Gans, *Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung* (1824-1835) und W. Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch* (1815, zahlr. Aufl.) gemeint. (Letzteres übersetzt *mohar*, die Morgengabe an die Braut, mit „Kaufpreis“). Sie, so Fränkel, hätten ohne „Haß, Partheisucht und Rechthaberei“ zuerst den Kaufcharakter der jüdischen Ehe behauptet. *LdO* (1840), S. 308.

³⁶⁹ Holdheim (1843), S. 52, 55.

Frankel vertagte seine Antwort. Gesinnungsfreunde, wie M. Sachs, die die Zeit gekommen sahen, „energisch, frisch und unverhohlen“ gegen Geiger und Holdheim aufzutreten,³⁷⁰ beschwichtigte er. Im Dezember 1843 kündigte Frankel die Gründung einer Zeitschrift an, mit der er alle Reformideen und -kräfte rechts von Geiger zur Vorbereitung einer Synode koordinieren und so festen Boden für die Abrechnung mit Geiger, Holdheim und Mendel Hess³⁷¹ gewinnen wollte.³⁷² Als jedoch L. Philippon im Januar 1844 die Initiative zur jährlichen Abhaltung von Rabbinerversammlung ergriff³⁷³ und die erste RV im Sommer 1844 in Braunschweig stattfinden sollte, wartete Frankel diese und Holdheims Auftritt auf ihr ab, um dann im August 1844 der *Autonomie* in seiner Zeitschrift mit einer ausführlichen Rezension entgegenzutreten.³⁷⁴

Dabei deutete sich eine Annäherung an S. R. Hirsch an, die möglicherweise von H. Graetz angeregt worden war. Schon in seiner kurzen Rezension von Hirschs *Zweiten Mittheilungen aus einem Briefwechsel über die neueste jüdische Literatur* (1844) hatte Frankel dessen Widerlegungen von Holdheim zugestimmt.³⁷⁵ Auch persönlich zollte er ihm Respekt und nannte ihn einen „Ehrenmann“ von „scharf ausgeprägtem Character“.

Frankel widersprach Holdheims Interpretation von *dina de-malkhuta dina* als einer Art Selbstbeschränkung des jüdischen Rechts. Er bezichtigte ihn der Begriffskonfusion und – in der Frage des Verbots von Mischehen – der Quellenfälschung. Holdheim habe die Rabbinen so dargestellt, als hätten sie das sittliche Prinzip der jüdischen Ehe und der Gesetzgebung insgesamt verkannt. Er habe das jüdische Altertum mit Spott überzogen und über die Glaubenslehren und „heiligsten Institutionen“ des Judentums mit „frivolstem Leichtsinne“ geurteilt.³⁷⁶ Frankel beharrte auf dem sittlich-religiösen Charakter des rabbinischen Ehe- und Scheidungsrechts und war nicht bereit, es dem staatlichen Zivilrecht zu unterstellen.³⁷⁷

Holdheim versuchte im Gegenzug S. R. Hirsch gegen Frankel auszuspielen, wenn er ihm im Unterschied zu Frankels „Halbheit“ und „Heuchelei“ „Redlichkeit der Gesinnung“ attestierte.³⁷⁸ Hirsch wahrte seine Distanz gegenüber Frankel.

2.4 Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums

³⁷⁰ Zu Sachs' Auseinandersetzungen mit Holdheim in Berlin siehe Schad (2007), S. 157ff.

³⁷¹ (1807-1871), Hrsg. des radikalen *Israeliten des neunzehnten Jahrhunderts*.

³⁷² Schad (2007), S. 60, Brämer (2000), S. 215.

³⁷³ *AZJ* (1844), S. 26f.

³⁷⁴ *ZrIJ* (1844), S. 204ff., 244ff., 273ff., 321ff.

³⁷⁵ *ZrIJ* (1844), S. 328.

³⁷⁶ *ZrIJ* (1844), S. 274, 287, 321.

³⁷⁷ Siehe Brämer (2000), S. 211f., u. Ellenson, „Samuel Holdheim and Zacharias Frankel on the Legal Character of Jewish Marriage“, in: Ders. (2004 – *After Emancipation*), S. 139-154.

³⁷⁸ Ebd.

Frankels *Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums* war als Organ des Austauschs der in „würdiger Forschung“ gewonnenen Ansichten über „Gehalt und Unvergänglichkeit“, aber auch über die „besonnene“ „Fortbildung des Judenthums“ in Verbindung mit der „Lösung der Zeitfragen“ gedacht und sollte schließlich als „schriftliche Synode“ eine spätere tatsächliche Zusammenkunft vorbereiten.³⁷⁹ Das Judentum, so Frankel, befand sich in einer Krise. Es war auf der einen Seite durch „frivolen Spott“ und „Leichtsinn“, „Negierung“ des ‚Geschichtlichen‘ und ‚Positiven‘, auf der anderen Seite durch „Apathie“ und Untätigkeit gegenüber allem, was die „Reinheit des Glaubens“ verunstaltete, in seinem Bestand bedroht.³⁸⁰ Nur eine sich auf „geschichtlichem Boden“ und „positiver Basis“ bewegende Forschung könne, so propagierte Frankel, das „Princip der Fortbildung, wie es im Judentum involvirt“ sei und wie es sich „auf dem eingenommenen Boden“ „von innen heraus weiter entwickeln“ könne, aufzeigen.³⁸¹ Frankel gab das Losungswort vom „besonnenen Fortschritt“ und der „gemäßigten Reform“ aus, deren Grundlage nur der jüdische „Gesamtwille“ und die Wissenschaft des Judentums sein konnten.³⁸² Er erklärte sich und den Kreis seiner Mitarbeiter und Anhänger zur „dritten Partei“ des „denkenden Glaubens“ zwischen einer ‚starren‘ Orthodoxie des „naiven Glaubens“ und einer ‚kalten‘ radikalen Reformbewegung, die das Judentum durch völliges Aufgehen in Umgebung und Zeit negiere und auflöse.³⁸³ Damit schien genügend Spielraum nach ‚rechts‘ zur Neuorthodoxie und nach ‚links‘ zu gemäßigten Reformern zu bleiben.

An der *ZrIJ* beteiligten sich fast ausschließlich Vertreter und Sympathisanten eines ‚mittleren‘, ‚positiv-historischen‘ Lagers – in erster Linie Frankels Vertraute in Dresden, B. Beer und W. Landau, und die ‚Berliner‘ M. Sachs, David und Selig Cassel³⁸⁴, F. Lebrecht und ab 1845 Moritz Steinschneider³⁸⁵. Der Berliner Buchhändler Mosé Simion³⁸⁶ verlegte die Zeitschrift. Aus Breslau und Prag trugen H. Graetz und S. J. Rapoport zu ihr bei. Die meisten Mitstreiter Frankels kamen aus dem östlichen Teil Deutschlands und dem Habsburger Reich. Die *ZrIJ* sollte eine Brücke in den Westen Deutschlands schlagen. Als Mitarbeiter konnten hier I. M. Jost (Frankfurt a. Main), der sich auf der Braunschweiger RV für die hebräische

³⁷⁹ Frankel, *Anzeige und Prospect einer Zeitschrift für die religiösen Angelegenheiten des Judenthums*. [Berlin 1843], S. 6. Die erste Nummer der *ZrIJ* erschien im April 1844. Generell siehe Brämer (2000), S. 212ff.

³⁸⁰ Ebd., S. 4f.

³⁸¹ Ebd., S. 5. Siehe auch Frankel, „Über Reformen im Judenthume“, in: *ZrIJ* (1844), S. 4f.

³⁸² Siehe ebd.

³⁸³ Ebd., S. 13f.

³⁸⁴ (1821-1892)

³⁸⁵ (1816-1907)

³⁸⁶ (1814-1854)

Sprache einsetzte, Moses Mendelson (Hamburg), Salomon Ludwig Steinheim³⁸⁷ (Altona), J. Aub (Bayreuth) und L. Schott (Randegg) gewonnen werden.

Die meisten Artikel verfasste Frankel selbst. Die *ZrIJ* war im Wesentlichen sein Sprachrohr. Hauptthemen waren die Reform, ihr Prinzip, ihre Grenzen und ihre Bereiche – Rabbinat, Religionsunterricht und Synagoge – und die Rabbinerversammlungen. Einen aktuellen Bezug sollten auch die wenigen historischen Aufsätze und Rezensionen aufweisen. Die *ZrIJ* präsentierte sich als Konkurrentin zu Geigers *WZjTh*. Zeitweise setzten sich ihre Debatten im befreundeten und geistesverwandten *Orient* fort.

Nicht alle Mitarbeiter waren mit der Engführung auf aktuelle Themen einverstanden. Aber Frankel bestand auf einer „Glaubenswissenschaft“, die auf das „gebildete, wenn auch nicht streng wissenschaftliche Publicum und durch dieses auf die Masse wirken“ sollte. Man müsse wieder „Muth zeigen, für den Glauben gegen unsere Feinde zu kämpfen und gerade zu sagen: ich glaube! Dieses thut uns wahrlich mehr noth als die Erörterung, ob Rabbi [Jehuda ha-Nasi] unter Marc Aurel oder Caracalla gelebt habe; für den Glauben ist nichts geschehen. Geiger und Consorten wollen ihn zertrümmern. R[apoport] hat ihn nicht gehoben“.³⁸⁸ Trotzdem verstärkte Frankel Mitte 1845 den Anteil wissenschaftlicher Beiträge in der neuen Rubrik „Wissenschaft des Judentums“.

Auch Frankels Leitungsstil war problematisch. Er griff in die Texte seiner Mitarbeiter ein, versah sie mit Kommentaren oder Anmerkungen, die schulmeisterlich und selbstherrlich wirkten. Spannungen und Zerwürfnisse waren die Folge, potentielle neue Mitstreiter oder Unterstützer wurden abgeschreckt.³⁸⁹ Einige der von Frankel Geschurigelten finden sich wenige Jahre später unter den besonders gehässigen Kritikern der ‚mittleren‘ Richtung und ihrer Vertreter wieder.³⁹⁰ Ihren Daseinszweck verlor die *ZrIJ* schließlich mit dem Scheitern der ‚positiv-historischen‘ „Theologenversammlung“ (TV).

2.5 Die erste Rabbinerversammlung in Braunschweig

³⁸⁷ (1789-1866)

³⁸⁸ Frankel an Sachs, undatiert [zwischen Januar und Juni 1844], in: CAHJP P 41/8. Frankel hatte Sachs gebeten, Rapoport die Gründe für die Umarbeitung von dessen Aufsatz über die Makkabäer und dafür auseinandersetzen, dass er keinen weiteren „antiquarischen“ Aufsatz aus Rapoport's Feder mehr annehmen wolle.

³⁸⁹ So J. L. Saalschütz und W. Wessely. Zum Konflikt zwischen Wessely und Frankel siehe Brämer (2000), S. 221ff. Zur Kritik Frankels an Saalschütz siehe das Kapitel zu Königsberg. Auch S. L. Steinheim mögen Frankels lange und kritische Anmerkungen zu seinem Aufsatz „Die politische Legitimität und die Lehre der Offenbarung“ (*ZrIJ* (1845), S. 130ff.) von einer weiteren Zusammenarbeit abgehalten haben. Frankel mag die Zusammenarbeit mit Steinheim wegen der gemeinsamen heftigen Ablehnung Philons und des alexandrinischen Judentums gesucht haben. Dazu siehe B. Rippner, in: *MGWJ* (1873), S. 11. Die Namen von A. Jellinek oder I. N. Mannheimer fehlen in der Mitarbeiterliste ebenso wie der von Zunz.

³⁹⁰ Fürchtgott Lebrecht und in gewisser Weise auch Moritz Steinschneider, dem Frankel in einer Rezension erklärte, dass er sich mit seiner „Arabomanie“ noch nicht zur „Objectivität der heutigen Forschung“ erhoben hätte. *ZrIJ* (1846), S. 466. Brämer (2000), S. 221. Zu Lebrecht siehe Brämer, ebd., S. 218.

Im zeitigen Frühjahr 1844 erklärten noch einige Vertreter der ‚Mitte‘, dass sie zur ersten Rabbinerversammlung (RV) nach Braunschweig kommen wollten. Als jedoch auf der im Mai veröffentlichten Teilnehmerliste die Namen mehrerer radikaler Reformer auftauchten und sich abzeichnete, dass die Reformpartei die Mehrheit bilden würde, zogen Mannheimer, Frankel und Sachs nach gemeinsamer Absprache ihre Anmeldung wieder zurück.³⁹¹ Man wollte und schon gar nicht als Minderheit mit Männern, wie M. Hess, S. Holdheim und A. Geiger an einem Tisch sitzen.³⁹² Möglicherweise hatte man sich auch mit anderen gemäßigten Amtskollegen, wie Hirsch Aub³⁹³ (München), Samuel E. Meyer³⁹⁴ (Hannover) und Aaron Heilbut³⁹⁵ (Glückstadt) verständigt, die ebenfalls trotz ursprünglicher Zusage bzw. erklärten Interesses an der RV in Braunschweig nicht erschienen, sich aber später zu Frankels TV meldeten.³⁹⁶

Frankel wollte jedoch eine zukünftige Zusammenarbeit mit gemäßigten Reformern nicht ausschließen und Einfluss auf die RV nehmen. Er warnte im Juni 1844 vor voreiligen Beschlüssen. Reformen könnten nur von einer den „Volkswillen“ repräsentierenden Synode ausgehen. Das Volk wolle in jedem Fall „Erhaltung“ und „Fortbildung“ auf „positivem Boden“.³⁹⁷ Der Rabbiner habe die Aufgabe, mit Hilfe der Wissenschaft das Reformprinzip herauszufinden, das Kontinuität auf ‚positivem Boden‘ garantiere. Tatsächlich fand seine Formel von „Erhaltung und Fortschritt“ – wenn auch nicht unangefochten – Eingang in die von Philippsen entworfenen Statuten der RV.³⁹⁸

‚Positiv-historische‘, ‚mittlere‘ Positionen vertraten dann in Braunschweig L. Bodenheimer, L. Schott, Philipp Goldmann³⁹⁹ und Philipp Heidenheim⁴⁰⁰, wobei letzterer mehr der „Vermittlungsrichtung“ von Philippsen zuzurechnen ist.⁴⁰¹

³⁹¹ AZJ (1844), S. 257f.; Schad (2007), S. 59f.

³⁹² Schad (2007), ebd. Der Entwurf der Statuten der Braunschweiger RV nannte als Ziel ausdrücklich auch das persönliche Kennenlernen.

³⁹³ (1796-1875)

³⁹⁴ (1819-1882)

³⁹⁵ (1816-1860)

³⁹⁶ S. E. Meyer und A. Heilbut meldeten sich zu Frankels TV und gehören auch mit ihren Positionen deutlich zur ‚positiv-historischen‘ Richtung. Schott, doch wohl in die Diskussion über eine Teilnahme an der RV einbezogen, erklärte im *Orient* (1845), S. 61, dass „mehrere, nur einem mässigen Fortschritte huldigende Rabbiner“ von „unverständigen Eiferern“ von der Teilnahme an der 1. RV abgehalten worden waren. Wen er damit meinte, ist unklar. Auch später kritisierte er wenigstens indirekt den Rückzug der ‚Konservativen‘ von der RV. Aron Auerbach, Rabbiner in Bonn, kam auch trotz Anmeldung (*AZJ* (1844), S. 101, 257) nicht und unterzeichnete dann den orthodoxen Protest gegen die Braunschweiger Reformrabbiner. Rapoport verteidigte den Rückzug in seinem *Sendschreiben* von 1845.

³⁹⁷ Frankel, „Ueber die projectirte Rabbinerversammlung“, in: *ZrIJ* (1844), S. 101, 105. Ausführlich dazu siehe Brämer (2000), S. 225ff.

³⁹⁸ *ZrIJ* (1844), S. 4 u. passim; *Protocolle* (1844). S. XIII, 5.

³⁹⁹ (1808-1894) Schüler von Hirsch Kunreuther in Gelnhausen, amtierte über sechzig Jahre in Eschwege und beließ es dort, obwohl er für Streichung der *pijjutim* eintrat, bei einem ungekürzten aber geordneten Gottesdienst

Bodenheimer und Goldmann bildeten mit Salomon Formstecher⁴⁰² (Offenbach), Reformrabbiner und Religionsphilosoph, die kleine Minderheit, die gegen eine Veröffentlichung der Protokolle der Rabbinerversammlung war, weil sie den Eindruck vermeiden wollten, dass es sich dabei nicht um den Austausch von Meinungen, sondern um Fakten und Beschlüsse handelte.⁴⁰³

Es war Bodenheimer, Schott und dem Vorsitzenden Joseph Maier⁴⁰⁴ (Stuttgart) zu verdanken, dass die im Entwurf der Statuten formulierte „Erhaltung“ des Judentums neben der „Fortbildung“ beibehalten wurde.⁴⁰⁵

Als Holdheim die Billigung seiner für Mecklenburg-Schwerin nach dem Vorbild Württembergs ausgearbeiteten Synagogen-Ordnung beantragte, erklärte Bodenheimer, Synagogenordnungen seien etwas „organisch Ganzes“, aus dem man nicht „einzelne Glieder“ herauslösen könne. In seiner Forderung, die Synagogen-Ordnung von einer Kommission prüfen zu lassen,⁴⁰⁶ wurde er von Goldmann unterstützt, der davor warnte, „ohne strengste Prüfung“ zu verändern, „was die Synagoge Jahrhunderte lang geheiligt habe“.⁴⁰⁷

Den Antrag von Samuel Mayer⁴⁰⁸ (Hechingen), die RV möge die „Emancipation der jüdischen Kirche“ fördern, indem sie sich für die Führung der Familienregister und die Oberaufsicht über die jüdischen Schulen durch jüdische Geistliche einsetzte, unterstützten Bodenheimer, Schott und Heidenheim. Als Holdheim dagegen seine Unterscheidung von religiösem und politischem „Princip“ ins Feld führte, worin ihm die meisten beipflichteten,⁴⁰⁹

mit Chor sowie Gesängen und Prophetenlesung auf Deutsch. Die wohlhabende Gemeinde galt als „orthodox, dabei zeitgemäß fortschreitend“: mit Gottesdiensten, die täglich und am Sabbat von der gesamten Gemeinde besucht wurden und strenger Beobachtung der Speise- und Sabbatgesetze. Zu Nachfolgern Goldmanns wurden ausschließlich konservative Absolventen des Breslauer Seminars und des Berliner RS berufen. Goldmann [1833]; *AZJ* (1857), Nr. 2, S. 21f.; ebd., (1858), Nr. 51, S. 700f.

⁴⁰⁰ (1814-1906)

⁴⁰¹ Für seine 1842 in Sondershausen begründete Pensionsanstalt, an der neben allgemeiner und beruflicher auch jüdisch-religiöse Bildung vermittelt werden sollte, bekam Heidenheim Empfehlungen von Frankel, J. Fürst und L. Philippson. (*AZJ* (1842), S. 68). Philippson: „Unser Beruf ist der der Vermittlung. Wir müssen vom praktischen Standpunkte ausgehen, für die Zukunft arbeiten, aber auf dem Boden der Vergangenheit.“ *Protocolle* (1844), S. 61. In Sondershausen, wo Heidenheim seit 1845 das Rabbineramt bekleidete, verordnete 1846 eine staatliche Instruktion einen „besonnenen Fortschritt“. Der Rabbiner sollte bei allen Verhandlungen zu religiösen Fragen Sitz und Stimmrecht haben. „Besonders ist darauf zu achten, dass nicht unter dem Vorwande der Entscheidung auswärtiger Rabbiner Veränderungen im Kultus vorgenommen werden.“ *AZJ* (1846), Nr. 3, S. 38ff., hier S. 38. Es waren dann später Heidenheims Gutachten für Orgel und gemischten Chor, die den Ausschlag für ihre Einführung in den Erfurter Gottesdienst gegen den Widerstand des ‚positiv-historischen‘ Ortsrabbiners T. Kroner gaben. Siehe dort.

⁴⁰² (1808-1889)

⁴⁰³ *Protocolle* (1844), S. 3f.

⁴⁰⁴ (1797-1873)

⁴⁰⁵ Ebd., S. 5.

⁴⁰⁶ Ebd., S. 22.

⁴⁰⁷ Ebd., S. 23.

⁴⁰⁸ (1807-1875)

⁴⁰⁹ Nur der Religionsunterricht sollte vom Rabbiner überwacht werden. J. Klein (Stolp) wollte dem Verdacht des jüdischen Separatismus begegnen. Ebd., S. 28.

erklärte Bodenheimer, dass religiöses und politisches Prinzip im Judentum „gar nicht so scharf getrennt werden“ dürften.⁴¹⁰ Heidenheim sprach sich ähnlich aus.⁴¹¹

Ein für die Vertreter der ‚Mitte‘ hoch emotionales Thema war das Ehe- und Scheidungsrecht. Bodenheimer unterbrach mehrfach Holdheims Plädoyer für dessen Reform und musste dafür Zurechtweisungen einstecken.⁴¹²

Bodenheimer beantragte die Abschaffung des Judeneids *More judaico*. Es sei Pflicht der Rabbinerversammlung „das Judentum nach innen zu heben und nach außen zu rechtfertigen“.⁴¹³ Er wollte die Auflegung der Hand auf eine Bibel beibehalten. Da aber die Mehrheit auf einem einfachen Eid ohne jede Zeremonie bestand, lenkte er ein. Er stimmte mit für die Abschaffung des *kol nidre*, das so viel „Unheil“ und „Verleumdung“ für das Judentum gebracht hatte.⁴¹⁴

Die Diskussion der Reform des Beschneidungsrituals hatte das Potential zu einem Eklat, der jedoch ausblieb. Die Vertreter der ‚positiv-historischen‘ ‚Mitte‘ waren prinzipiell bereit, ärztliche Bedenken gegen die *meziza*, das Aussaugen der Beschneidungswunde, zu prüfen – eine Position, die Bodenheimer auch in Braunschweig vertrat.⁴¹⁵ Als aber L. Herzfeld ihre Abschaffung forderte, hielt Schott vehement dagegen: „Aber sollen wir denn immer negieren? Der religiöse Sinn soll auch durch Positives geweckt werden. Wir wollen der Gesamtheit dienen, indem wir auf dem Standpunkte des talmudisch-rabbinischen Judenthums fortschreiten. Aber bis jetzt lauter Negationen! Wir müssen etwas Positives geben.“⁴¹⁶ Seiner Forderung, die RV möge die „unerlässliche Verbindlichkeit“ der Beschneidung erklären, schloss sich die Mehrheit der RV nicht an.⁴¹⁷

⁴¹⁰ Ebd., S. 27.

⁴¹¹ Ebd., S. 28.

⁴¹² Ebd., S. 31. Bei der Wahl einer fünfköpfigen Kommission, die über eine Reform der Ehegesetze beraten sollte, erhielten Holdheim 19, Herzfeld 15, Maier 13, Bodenheimer 11, Geiger 8 Stimmen.

⁴¹³ Ebd., S. 33.

⁴¹⁴ Ebd., S. 40. Frankel hatte in seiner *Eidesleistung* die Unbegründetheit der Vorwürfe gegen das *kol nidre* bewiesen. Solange aber die Verleumdungen von Emanzipationsgegnern und Männern wie Holdheim, jüdische Eide seien auflösbar, nicht vollständig widerlegt waren, riet Frankel vor der Entfernung des *kol nidre* ab. 1845 entfernte er es aus der Liturgie mit der Begründung, es befriedige nicht das Bedürfnis nach Erhebung und Innigkeit und sei nur *minhag*. Tatsächlich aber verband ein Teil der Gemeinde gerade mit dem *kol nidre* eine starke religiöse Stimmung. Brämer (2000), S. 131, 231f.

⁴¹⁵ Er stimmte dem Antrag eines Arztes zu, Beschneidungslisten unter Aufsicht der Rabbiner einzuführen, um „die Bedenken Derer würdigen zu können, welche sich gegen die *meziza* [im Orig. Hebräisch, M. S.] erklären“. *Protocolle* (1844), S. 43.

⁴¹⁶ Ebd.

⁴¹⁷ Man erklärte am letzten Sitzungstag seinen „Schmerz“ über unterlassene Beschneidungen, sprach von einem heiligen Gebot, lehnte aber äußeren Zwang und Ausschließung von Gemeinde, Eid, Zeugnis und Ehe ab. Ebd., S. 80. Später wies Schott, gestützt auf ein Gutachten von M. Sofer, darauf hin, dass das Aussagen der Wunde auch mit einem Schwamm vorgenommen werden könne. *AZJ* (1858), Nr. 11, S. 147.

Die von J. Maier formulierten Fragen, deren Diskussion eine Liturgiekommission für die nächste RV vorbereiten sollte,⁴¹⁸ lösten einen Streit über die Frage nach den Grundsätzen des Judentums und der RV und Diskussionen über die Reform des Gottesdienstes, die hebräische Sprache und den Messias-Glauben aus. Als der Hamburger Tempelprediger N. Frankfurter die Umgestaltung des „ganzen liturgischen Wesens der Synagoge“ forderte,⁴¹⁹ verlangte Bodenheimer, erst die Glaubensartikel des Judentums durch eine Kommission feststellen zu lassen. Wichtiger als eine Gottesdienstreform war ihm die „Belebung des religiösen Sinnes im Familienleben“ durch ein deutsches Andachtsbuch. Der *siddur* müsse in seiner „Integrität“ erhalten werden, „weil es ein gemeinsames Band geben muss für die Israeliten, das sei aber die hebräische Sprache!“⁴²⁰ Schotts Antrag, nur Gebetbücher mit deutscher Übersetzung beim Gottesdienst zuzulassen, um so Verständnis und Erbauung zu fördern, wird später als „unerheblich“ zurückgewiesen.

G. Salomon forderte einen Gottesdienst nicht nur „für die Kinder, die Jugend, die Menge, sondern für den Kern des Volkes, für Männer, erleuchtete Männer“.⁴²¹ Hebräisch sei genauso wenig wie jede andere Sprache „heilig“. Es wäre beklagenswert, wenn es tatsächlich das vereinigende Band wäre, denn dieses sei längst zerrissen.⁴²² H. Jolowicz forderte die Berücksichtigung der religiösen „Zustände des Volkes“: „Was fühlt das Volk – und wie denkt und spricht es? [...] Wir sind Deutsche – in deutscher Sprache müssen wir beten!“⁴²³

M. Hess (Stadtlengsfeld/Eisenach) trat für die Einrichtung einer Kommission „zur Entwerfung des Glaubensbekenntnisses“ ein. Die RV müsse klären, was sie als das „Wesen“ des Judentums ansehe, um „sicheren Boden“ für die Debatte zu gewinnen. Er selbst fokussierte auf „das Verhältniß des Ceremoniellen zum rein Sittlichen“.⁴²⁴

J. Kahn (Trier) konnte in Hebräisch höchstens ein nationales, nicht aber ein religiöses Band erkennen. Es sei aber nun mal die Sprache der Heiligen Schrift und sollte daher nicht abgeschafft und aus dem Religionsunterricht verdrängt werden.

⁴¹⁸ Ob Hebräisch im Gottesdienst notwendig oder ratsam sei, ob das Dogma des Messias und alles damit in Beziehung Stehende im Gebet berücksichtigt werden müsse, ob das 18-Bitten-Gebet wiederholt und das *mussaf* notwendig sei, wie Tora-Lesung, Aufruf dazu und Schofarblasen verbessert werden können, ob die Orgel zulässig sei. *Protocolle* (1844), S. 46.

⁴¹⁹ Ebd., S. 47.

⁴²⁰ Ebd., S. 48f.

⁴²¹ Ebd., S. 49.

⁴²² Salomon unterstellte Bodenheimer, an den „hebräischen Buchstaben“ zu kleben. „Buchstabendienst ist auch Götzendienst!“ Ebd., S. 50.

⁴²³ Ebd., S. 53.

⁴²⁴ Ebd.

Auch Formstecher sprach sich mehrmals dafür aus, ein Glaubensbekenntnis zu formulieren, drang damit aber nicht durch.⁴²⁵ Sein Kollege vom Fach der Religionsphilosophie Samuel Hirsch⁴²⁶ dagegen vertrat die Meinung, dass das Judentum keine Glaubensartikel in dem Sinne habe, „dass wir glauben sollten oder müssten, was nicht erkannt und begriffen werden kann“.⁴²⁷ Er trat aber gegen die Entfernung des Hebräischen aus dem Gottesdienst ein, weil sich sonst ein dem Judentum unbekannter Unterschied zwischen Laien und Geistlichen ergeben würde. Holdheim betonte, dass Hebräisch nur nationales, nicht religiöses Band sei und deswegen aufgegeben werden müsse. Die Rede von einem talmudischen Judentum, auf dessen Grundlage man Veränderungen vornehmen könne, sei Illusion. „Die Wissenschaft hat entschieden, dass der Talmud in praktischer und dogmatischer Hinsicht keine Autorität habe.“⁴²⁸ Der Talmud hatte nur für seine Zeit Autorität. „Wir haben dieselbe Autorität für unsere Zeit, wenn wir das Bewusstsein unserer Zeit aussprechen.“⁴²⁹ Gegen die Aufstellung eines Glaubensbekenntnisses warf Holdheim ein, dass der Jude allein durch Geburt Jude sei. Goldmann protestierte dagegen, die „Mängel der Zeit“ einer „mangelhaften Liturgie“ zuzuschreiben. Das seit 2000 Jahren leidende Israel sei allein von den „heiligen Urklänge[n] der heiligen Sprache“ aufrecht gehalten worden. Deswegen müsse die Jugend vor allem Hebräisch (und dann Latein) lernen. „Unsere Gebete sind sehr gut, wir müssen nur wirken, dass sie verstanden werden.“⁴³⁰ Samuel Adler⁴³¹ (Alzey) war gegen Glaubensartikel und wollte nur die biblischen Stellen im Gebet und aus „Pietät“ die Tempelgebete auf Hebräisch beibehalten, falls die Kritik sie für ‚echt‘ befand.⁴³² Schott hielt an Hebräisch als „heiliger Sprache“ im Gottesdienst fest, auch müsste jeder selbstständig die Bibel im Original lesen können. Philippson wollte die „historische Gestalt“ des Gottesdienstes bewahren. Hebräisch sollte neben dem „Deutsch-Nationalen“ bleiben und „mit ihm organisch durchdringen“.⁴³³ Für die religiöse Mission des Judentums werde eine besondere Sprache gebraucht: „Hebräisch ist die vollendete Religionsprache.“⁴³⁴ Heidenheim verlangte, den „Standpunkt des Volkes“ mehr zu beachten. „Wir wollen für das Volk reformieren. Daher muss man sich an die

⁴²⁵ Er drang damit auch später bei der Abstimmung zu den Antworten des Sanhedrin von 1807 nicht durch. Philippson hielt noch 1868 die Erörterung der Prinzipien, auf Grund derer man Verbesserungen vornehmen wollte, für unnötig. *AZJ* (1868), S. 692.

⁴²⁶ (1815-1889)

⁴²⁷ *Protocolle*, ebd., S. 54.

⁴²⁸ Ebd., S. 55.

⁴²⁹ Ebd.

⁴³⁰ Ebd., S. 56.

⁴³¹ (1809-1891)

⁴³² „Der freie Wille des Volkes hat die Talmudisten anerkannt, der freie Wille des Volkes wird auch uns anerkennen.“ Ebd., S. 59.

⁴³³ Ebd., S. 61.

⁴³⁴ Ebd.

Vergangenheit anschließen.“⁴³⁵ Auch er sprach sich für eine „organische“ Verschmelzung von Deutsch und Hebräisch aus. Bodenheimer war der einzige Hebräisch-Freund, der in die fünfköpfige Liturgiekommission gewählt wurde.⁴³⁶ Er reiste aber am 18. Juni 1844 wegen beruflicher Pflichten frühzeitig ab.⁴³⁷

An der regen Diskussion über Messiasglauben und Tempelopfer in der Liturgie beteiligten sich die Vertreter der ‚positiv-historischen‘ ‚Mitte‘ nicht.

Als Philippson den Antrag stellte, die RV möge die Erklärungen des Sanhedrin von 1807 bestätigen, bemerkte Schott, der Pariser Sanhedrin habe bewiesen, dass ein Fortschritt nach den Gesetzen des Talmuds möglich sei. „Wir können fortschreiten auf dem Standpunkt des talmudisch-rabbinischen Judentums“.⁴³⁸ In der Frage der Mischehe stimmte die Mehrheit dafür, dass diese nicht verboten sei, wenn die jüdische Erziehung der Kinder gestattet werde.⁴³⁹ Goldmann reiste, wie Heidenheim verkündete, aus beruflichen Gründen ab, erklärte jedoch, auch künftig an den RV teilnehmen zu wollen.

Nach dem Referat von Hirsch über den Ausgleich von Leben und Lehre durch Abschaffung oder Milderung mehrerer Sabbat- und Speisegebote, verwahrte sich Schott gegen dessen Feststellung, die Rabbiner hätten nur juridisch gedacht und falsche Auffassungen von Gott gehabt. Die Sabbatgesetze kollidierten nicht mit den Menschen- und Bürgerpflichten, man könne es bei den Erleichterungen, die der „Rabbinismus“ für das Gewerbe vorsehe, belassen. „Darüber hinaus können wir nicht.“⁴⁴⁰ Jede Religion verlange Opfer von ihren Bekennern. Holdheim wollte die Sabbatfrage dem Gewissen des Einzelnen überlassen, Herzfeld die rabbinischen, nicht aber die biblischen Erschwerungen abschaffen. Er erklärte, dass auch die „Zeit“ „eine Bibel“ sei, durch die Gott spreche.⁴⁴¹

⁴³⁵ Ebd.

⁴³⁶ Ebd., S. 62. Maier erhielt 20, Herzfeld 13, Bodenheimer 11, Holdheim 10 und Salomon 8 Stimmen.

⁴³⁷ Ebd. S. 62f. Bodenheimer beklagte weiter, dass eine Seite dem Talmud keine Autorität zubilligte, die andere Schofarblasen und *lulav* ändern wollte. Dem schlossen sich Schott und Benjamin Israel (Ben Israel) an. Zu anderen Erklärungen Bodenheimers, die sich aber nicht in den Protokollen finden, siehe Schwarz (1868), S. 7, u. Philippson in: *AZJ* (1846), Nr. 25, S. 367.

⁴³⁸ *Protocolle* (1844), S. 67.

⁴³⁹ Ebd., S. 70ff. Schott und Heidenheim wollten die ganze Frage fallen lassen, solange nicht die Freiheit, die Kinder auch jüdisch zu erziehen, bestehe. Joseph Klein, Herxheimer, Herzfeld und A. Adler enthielten sich der Stimme. Schott kritisierte mehrfach Antrag wie auch den Verlauf der Abstimmung im *Orient* ((1845), S. 60ff., (1846), S. 154f., 160f.) Da in der Diskussion ‚nicht verboten‘ mit ‚erlaubt‘ gleichgesetzt wurde, wies er auf den Unterschied hin und darauf, dass der Pariser Sanhedrin nicht die Erlaubnis für Mischehen erteilt hatte, wurde aber ignoriert. Der Sanhedrin, so Schott, habe aber nur gesagt, dass Zivilehen nicht mit dem Bann belegt werden können. Man führe das Volk mit falschen Aussagen über den Sanhedrin hinters Licht. In einer gemischten Ehe könne keine wirkliche jüdische Erziehung stattfinden, sie sei also nicht erlaubt. Im Unterschied zur Braunschweiger habe die badische RV im Sommer 1845 kein unterwühlendes und zerstörendes Prinzip, sondern eines der Erhaltung und Veredlung aufgestellt.

⁴⁴⁰ *Protocolle*, S. 89.

⁴⁴¹ Ebd., S. 91.

Die ‚positiv-historische‘ Fraktion war in Braunschweig entschieden für Hebräisch als Gebetsprache eingetreten und hatte eine strenge Prüfung aller Reformen in Liturgie und Beschneidungszeremoniell verlangt. Gegen Änderungen des Ehe- und Scheidungsrechts legte sie energischen Widerspruch ein, bezüglich der Sabbatbestimmungen wollte sie nur traditionell vorgesehene Erleichterungen für das Gewerbe zulassen. Sie ergriff die Initiative zur Abschaffung des Judeneids. An der Diskussion über Messias und Opfer in der Liturgie beteiligte sie sich nicht.

Frankel warf der Braunschweiger RV Mangel an „religiösem Ernst“ und „Liebe zum Judentum“ vor. „Lebensfragen“, wie die Ehe- und Scheidungsgesetze, seien „leichtfertig“ und „oberflächlich“ erörtert, die „innersten Wurzeln“ des Judentums angegriffen worden.⁴⁴² Das rief G. Salomon, J. Maier, S. Holdheim und S. Hirsch auf den Plan.⁴⁴³ Salomon und Maier wiesen auf Ungenauigkeiten und Widersprüche in Frankels reformtheoretischen Äußerungen hin. Besonders stießen sie sich am Begriff des „Volkswillens“ oder „Volksbewusstseins“. Frankel antwortete nur auf Maiers Kritik.⁴⁴⁴ Er monierte dessen Charakterisierung des rabbinischen Judentums („Werkheiligkeit“) und der hebräischen Gebete („gedankenloses Lippenwerk“) und dass er als Reformprinzip die „Zeitgemäßheit“ über den Glauben an den „geoffenbarten Willen Gottes“ stellte.⁴⁴⁵ Das rabbinische Judentum sei in „seiner Totalität ein hohes heiliges Institut“. Die es herabwürdigten, rissen einzelne Stellen heraus und ignorierten bei ihrer Interpretation den „Geist“ und die „hohe, heilige Idee“ des rabbinischen Judentums. Frankel bekräftigte noch einmal den von ihm als „bindende Norm“ für Reformen aufgestellten Satz aus AZ 36a: „’Was sich durch die Gesammtheit verbreitet, was vom Volk allgemein angenommen und sich in dasselbe eingelebt, das kann durch keine Autorität aufgehoben werden.“⁴⁴⁶ Das Volk werde aber nicht, wie Salomon und Maier meinten, durch die „Gebildeten“ vertreten.⁴⁴⁷ Diese hätten zu wenig Glauben.⁴⁴⁸

⁴⁴² Frankel, „Die Rabbinerversammlung zu Braunschweig“, in: *ZrIJ* (1844), S. 289-308, hier S. 295, 299. Brämer (2000), S. 229ff.

⁴⁴³ Brämer (2000), S. 232f.

⁴⁴⁴ Maier (1845); Frankel, „Schreiben an den Herrn Kirchenrath Dr. Maier in Stuttgart“, in: *ZrIJ* (1845), S. 161-182.

⁴⁴⁵ Maier (1845), S. 19, 48. Frankel, „Schreiben“, ebd., S. 162, 171, 175.

⁴⁴⁶ Ebd., S. 179, hier zitiert nach Frankel, „Über Reformen im Judenthume“, in: *ZrIJ* (1844), S. 19.

⁴⁴⁷ Maier (1845), S. 37 Für die Gebildeten, die „dem Bekenntnis und der Ueberzeugung nach mit den Grundlehren und Wahrheiten des Judenthums übereinstimmen, aber doch nicht zur Ausübung von Ceremonien und Gebräuchen sich verstehen können, die ihrer Denk- und Anschauungsweise widersprechen, oder mit ihrem socialen Streben sich nicht vertragen [...] für diese wird die Reform gewünscht [...] „Frankel und seine Meinungsgenossen“ erklärten diese Gruppe als außerhalb des Judentums stehend, ihr „Streben“ als „antijüdisch“. Maier bezog das auf die Beschneidungsgutachten des ‚mittleren‘ Lagers. Frankel protestierte gegen diese Interpretation. Frankel, „Schreiben“, ebd., S. 182. Siehe auch Salomon (1845), S. 63ff.

⁴⁴⁸ Frankel, „Schreiben“, S. 180.

Frankel widersprach aber auch der Erklärung der 66 (117) orthodoxen Protestler gegen die RV, nach der auch nicht das kleinste der religiösen Gesetze aufgehoben werden konnte. Zwischen RV und starrer Orthodoxie, so Frankel, stehe die große Mehrheit, die einen tiefen religiösen Kern und tiefe Empfänglichkeit für die Religion der Väter behalten habe, trotzdem gebildet sei und Reformen wünsche. Nur eine durch freie Wahl vom Volk ausgehende Synode könne dessen Meinung und Willen ausdrücken. Das Volk werde sich nicht durch Unglauben auszeichnen, sonst wäre es Pflicht, dagegen aufzutreten.⁴⁴⁹

Auch Philippson beklagte, dass die RV eine „kritische Richtung“ genommen, „anstatt zu *beleben* und zu *schaffen*, das kritische Messer an das Bestehende gelegt“ und „zerstörend“ gewirkt hatte.⁴⁵⁰ Mit der Festlegung von Statuten, der Erklärung zum Eid, der Begutachtung der Mecklenburgischen Synagogenordnung und der Bestätigung des Pariser Sanhedrin sei man auf dem richtigen Weg gewesen, habe diesen aber verlassen, als man „das ganze Ehegesetz, die ganze Liturgie, das ganze Sabbatgesetz“ in Frage stellte.⁴⁵¹ Dass auf der RV die Kritik vorherrschte, brachte Philippson mit B. Bauer und dessen Vorwurf, den Juden fehlte es an schöpferischer und kritischer Kraft, in Verbindung, aber auch damit, dass das konservative Lager, die „orthodox-reformistische Partei“, nur von drei Männern vertreten war.⁴⁵² Diese duldeten Veränderungen nur auf „talmudisch orthodoxem Standpunkte“, sie wollten nur die „kleinen Schäden der Form“ verbessern, ohne das „bestehende Gebäude anzutasten“.⁴⁵³ Die mehrheitlich vertretene reformistische Partei sei „ohne Berücksichtigung der Vergangenheit“, „der im Herzen des Volkes für die bestehenden Formen noch vorhandenen gemüthlichen Momente“ und das „Charakteristische“ des Judentums vorgegangen, sehe nur die „Idee der positiven Religion“ und lasse nur „Kritik und Verstand“ gelten. Er selbst habe „in völliger Minorität das Prinzip der Vermittlung“ zwischen beiden Richtungen vertreten. Dieses wolle „auf dem Boden des Geschichtlich-Entwickelten weiter bauen“, erkenne das Recht des Bestehenden und der Idee an, arbeite für die Zukunft, ohne die Vergangenheit aufzugeben und ehre die „jüdisch-religiöse Sitte“, „nicht weil sie durch den Buchstaben geheiligt“, sondern durch das „Leben zum Boden des positiven Judenthums“ geworden sei. An ihre „Ueberreste“ dürfe erst Hand gelegt werden, wenn ein „neues Positives sich herausgearbeitet“ habe. Das sei gegenwärtig auch das „Prinzip der jüdischen Masse“, das aber auf der RV nicht durchgedrungen war.⁴⁵⁴ Philippson forderte, das konservative Element

⁴⁴⁹ Ebd., S. 180f.

⁴⁵⁰ *AZJ* (1844), S. 386.

⁴⁵¹ Ebd.

⁴⁵² Ebd.

⁴⁵³ Ebd., S. 386f.

⁴⁵⁴ Ebd., S. 387.

auf den nächsten Rabbinerversammlungen zu verstärken. Davon hing ihre zukünftige Wirksamkeit und Autorität ab. Damit rückte Philippon stark in Frankels Nähe, der im Gegenzug dessen „ehrenwerthe Gesinnung“ lobte.⁴⁵⁵ Diese Annäherung mag Frankel mit dazu bewogen haben, nach einigem Zögern an der zweiten RV teilzunehmen. Allerdings hatte Philippon deutlich die von Frankel als notwendig befundene Prinzipien-Diskussion abgelehnt.⁴⁵⁶ Auch von anderer reformerischer Seite schienen sich Annäherungen an Frankel anzubahnen.

2.6 Eine Allianz mit der Reformgenossenschaft?

Die Weigerung der preußischen Regierung, den 1842 in Berlin zum Oberrabbiner gewählten Frankel offiziell zu berufen, hatte die Hoffnung, Berlin könnte zum Zentrum einer ‚positiv-historischen‘, gemäßigten Erneuerung des Judentums in Preußen werden, zunichte gemacht. Die politisch weit schwächere Variante – M. Sachs’ Wahl zum Rabbinatsassessor im Herbst 1844 – mobilisierte den Protest von ‚rechts‘ und ‚links‘ gegen die damit einhergehenden gemäßigten Veränderungen in Kultus und Erziehungswesen.

Der Reformler und Pädagoge Sigismund Stern⁴⁵⁷ kritisierte in seinen Anfang 1845 gehaltenen Berliner Vorlesungen Vertreter der ‚Mitte‘, wie Sachs, dafür, dass sie ihre Bildung in den Dienst der „Vergangenheit“ stellten, die unveränderte Verpflichtungskraft der religionsgesetzlichen Vorschriften betonten, der Geschichte [!] das Recht absprachen, religiöse Veränderungen vorzunehmen, sittliche Pflichten nicht von religiösen Zeremonien trennen wollten und die Zukunft des Judentums dem Messias unterstellten, trotzdem aber Gleichstellung in Staat und Gesellschaft verlangten.⁴⁵⁸ Anfang April 1845 wurde ein von Stern, Aaron Bernstein⁴⁵⁹ und M. Simion verfasster „Aufruf an unsere deutschen Glaubensbrüder“ in Umlauf gebracht,⁴⁶⁰ ein Monat später die Berliner Reformgenossenschaft gegründet.

Frankel stand mit einigen Reformgenossen in enger Verbindung. Er interpretierte Sätze in ihrem Aufruf, wie “wir wollen: Glaube, wir wollen: positive Religion, wir wollen: Judentum“ als wiedererwachtetes „religiöses Sehnen“ und religiösen Aufbruch. Er sah darin ein Bekenntnis zum ‚positiven Judentum‘, zum Offenbarungscharakter der Bibel und damit

⁴⁵⁵ Frankel, „Die Rabbinerversammlung zu Braunschweig“, in: *ZrIJ* (1844), S. 307. Brämer (2000), S. 232.

⁴⁵⁶ *AZJ* (1844), S. 386.

⁴⁵⁷ (1812-1867)

⁴⁵⁸ Schad (2007), S. 87.

⁴⁵⁹ (1812-1884)

⁴⁶⁰ Holdheim (1857), S. 88. Abgedruckt in Ladwig-Winters (2004), S. 59f.

einen grundsätzlichen Unterschied zum Frankfurter Reformverein.⁴⁶¹ Gleichzeitig mahnte er die Reformgenossen, „Wille“ nicht über „Glauben“ und „positives“ Judentum zu stellen und forderte Aufklärung darüber, wie man es mit den Geboten hielt.

Der Verleger von Frankels *ZrIJ*, der Verlagsbuchhändler und „eifriges“ Mitglied im Ausschuss des Reformkomitees M. Simion⁴⁶² suchte Frankels Bedenken zu zerstreuen. In seinem ausführliches Schreiben an Frankel streute er elegant zahlreiche Zitate aus dessen Schriften und nutzte dessen reformtheoretische Termini.⁴⁶³ Er bemühte sich zu demonstrieren, dass auch die Berliner Reformer einen „gemäßigten Fortschritt“ anstrebten und in der ‚Mitte‘ zwischen den extremen Parteien – den Gebildeten, aber dem Glauben Entfremdeten und der „starren“ Orthodoxie – standen. Das entsprach Frankels Begriff des ‚Volkes‘,⁴⁶⁴ dessen „Gesamtwillen“ man zudem durch Synode und gründliche Forschung feststellen wollte.⁴⁶⁵ Man habe im Aufruf keine Gebote genannt, um nicht den Verdacht zu erregen, alle anderen auszuschließen. Der Passus über die Ablehnung eines „irdischen Messiasreichs“ aber entspreche dem „Gesamtwillen“ und dem „Glauben“ der Versammlung, die den Aufruf diskutiert hatte.⁴⁶⁶ Simion versicherte, dass man sich weder vom Talmud, noch vom rabbinischen Judentum lossagen wollte, dessen „edlen Kern“ man „gern und freudig“ anerkenne. „Wir vindiciren gerade aus dem talmudischen Princip der Fortbildung auch für uns das Recht, mit dem Geiste der Wissenschaft das Judentum wieder lebendig zu machen [...]“.⁴⁶⁷

Frankel bekundete Simion seine Anerkennung, kritisierte aber weiterhin, dass der Berliner Aufruf es versäumt hatte, etwas ‚Positives‘ – etwa die Verpflichtungskraft der biblischen Gebote – auszusprechen.⁴⁶⁸ Offensichtlich kannte Frankel nicht die „Erklärung“ der Reformfreunde vom März 1845, die das rabbinische Judentum im Ganzen und seine einzelnen Bestimmungen von sich wies, weil es weder mit ihrer „wissenschaftlichen Überzeugung“ noch ihrem „praktischen Leben“ in Einklang stand.⁴⁶⁹

⁴⁶¹ *ZrIJ* (1845), S. 174f.

⁴⁶² (1814-1854) Jacobson (1962), S. 349, Nr. 1787; Schad (2007), S. 34. Simion gehörte 1844 zum Gemeinde- und Schulvorstand. Sein Großvater, Moses Henoch (auch Moses Königsberger, gest. 1801), war Handelsmann und Rabbiner im kleinen Städtchen Königsberg (Neumark) und ging später als Lehrer ans Dina Nauensche Stift in Berlin. Der Vater, Henoch Simion (gest. 1847) war Bankier in Halberstadt, wo M. Simion geboren wurde. Ihm gehörte die Athenaeum Buchhandlung für deutsche und ausländische Literatur.

⁴⁶³ Brämer (2000), S. 205.

⁴⁶⁴ Siehe Frankel, „Schreiben an Kirchenrath Dr. Maier in Stuttgart“, in: *ZrIJ* (1845), S. 180. Dort ist allerdings von der ‚großen Mehrheit‘ der deutschen Juden die Rede.

⁴⁶⁵ Simion, „Offenes Schreiben an den Redacteur“, in: *ZrIJ* (1845), S. 219ff., 224f.

⁴⁶⁶ Ebd., S. 223f.

⁴⁶⁷ Ebd., S. 225.

⁴⁶⁸ *ZrIJ* (1845), S. 230.

⁴⁶⁹ Ladwig-Winters (2004), S. 57, mit Verweis auf Holdheims Geschichte der Berliner Reformgemeinde von 1857.

Die ‚positiv-historischen‘ Berliner urteilten über das Reformmanifest ganz anders als Frankel. Abgesehen von Stern und seinen Vorlesungen, die das Fanal für die Gründung der Reformgenossenschaft gegeben hatten, waren ihnen auch die meisten der 28 Unterzeichner des Aufrufs als Gegner der von Sachs und Gemeindevorstand ausgearbeiteten gemäßigten Reformen in Kultus und Schulwesen bekannt. Während Sachs sich in seinen Predigten der Reformideologie entgegen stellte,⁴⁷⁰ trat der Pädagoge, Dozent und Literaturwissenschaftler D. Cassel, mit einer „sehr erfolgreichen“ polemischen Schrift gegen die neue Berliner Reformbewegung auf.⁴⁷¹ Der Reformaufruf sei genau in dem Augenblick verbreitet worden, als man in Berlin damit begonnen hatte, Verbesserungen in Kultus und Schule einzuführen. Die Reformfreunde stellten sich jeder Reform in den Weg, die nicht von ihnen ausging oder ihnen zu gemäßigt schien.⁴⁷² Sie forderten weitergehende Reformen aus „Unkenntnis“ des Judentums und Abneigung gegen den Talmud, aus „Emanzipationssucht“ und ‚Deutschtümelei‘.⁴⁷³ Dabei knüpfte man geschickt an Frankel an, benutze Begriffe wie „Gesamtwohl“ und „Gesamtentwicklung“, meine damit aber nicht jüdisches Gesamtwohl, sondern „deutsches Leben“ und den uneingeschränkten sozialen Verkehr mit Nichtjuden, dem man „nationale“ jüdische Bestimmungen und Vorstellungen, wie Speise- und Ehegesetze, Sabbat und Messiasglauben opfern wolle. Man wolle nicht als Jude erkannt werden und habe sich judenfeindliche Argumente zu eigen gemacht. Ziel der Reformgenossen sei die Schaffung eines deutschen, von allen anderen Juden separierten Judentums.⁴⁷⁴ Im Unterschied zu Frankel konnte Cassel in der Versicherung der Reformgenossen, am „Geist der heil. Schrift, die wir als Zeugnis der göttlichen Offenbarung anerkennen“, festhalten zu wollen, nichts Positives erkennen. Ihm fehlte das eindeutige Bekenntnis zur Offenbarung; „Geist“ sei etwas sehr beliebiges.⁴⁷⁵ Insgesamt wollte Cassel die rhetorische Meisterleistung des Berliner Aufrufs entzaubern und die persönlichen Motive der Reformer bloß stellen. Nach ihm projizierten diese ihre eigenen Defizite – Mangel an religiösem Gefühl und sittlicher Stärke, um die religionsgesetzlichen Anforderungen zu erfüllen – auf die Lehre des Judentums. Einer der wichtigsten Unterstützer und Mitstreiter Frankels in Dresden, B. Beer, warf seinem Freund Cassel „Verdächtigung“, „Übertreibung“ und eine verkürzte Sicht auf die Motive der Reformer vor, die man nur in einer Geschichte der Reformbewegung seit der Französischen

⁴⁷⁰ Schad (2007), S. 288f.

⁴⁷¹ Zinberg (1977), S. 193.

⁴⁷² Cassel (1845), S. 21.

⁴⁷³ Ebd., S. 9ff.

⁴⁷⁴ Ebd., S. 16, 37.

⁴⁷⁵ Ebd., S. 27.

Revolution angemessen ermitteln könne.⁴⁷⁶ Wie Frankel wollte auch Beer religiöses Sehnen nach Neugestaltung als Triebkraft der Berliner Reformer erkennen und schloss daran die Hoffnung, dass diese sich „ohne Widerstand“ der „gemäßigten“ und „allmäligen“ Reform“ anschließen werden.⁴⁷⁷

Frankels und Beers Bereitschaft, in den Berliner Reformgenossen potentielle Verbündete zu sehen und dafür die eigentlichen Gesinnungsgenossen in Berlin vor den Kopf zu stoßen, spricht dafür, dass Frankel mit seinen engen Kontakten zu J. Muhr und M. Simion wenigstens zeitweise an einer Zusammenarbeit interessiert war, um das Lager um Geiger zu isolieren und ein Bündnis für eine gemäßigte Reform zu schmieden. Dafür war er auch bereit, seine eigentlichen Verbündeten in Berlin, die er Anfang 1844 in ihrem Wunsch, konzertiert gegen Geiger und Holdheim vorzugehen, vertröstet hatte, nun in ihrem Kampf gegen die Reformgenossen nicht nur allein zu lassen, sondern auch zu brüskieren.⁴⁷⁸ Gleichzeitig musste Beer der Reformgenossenschaft klar machen, dass er nicht zu ihren Freunden gehörte und ihren Reformentwurf inhaltlich missbilligte.⁴⁷⁹

Es ist möglich, dass Simion, der auch ein Privatschüler von Sachs gewesen war,⁴⁸⁰ seine Position von der Frankels oder Sachs' wenigstens zeitweise nicht weit entfernt sah. Sein Schreiben an Frankel zeigt aber auch, dass Termini, wie „Gesamtwillen“, „Gesamtentwicklung“ und „gemäßigter Fortschritt“, ja selbst ein Bekenntnis zum Talmud ideologisch für fast jede Position nutzbar zu machen waren.

Möglicherweise gehörte Simion zur Deputation der Reformgenossenschaft auf der zweiten RV in Frankfurt a. Main.⁴⁸¹ Man sah sich als „natürlichen Bundesgenossen“ der Rabbinerversammlung, suchte nach Anerkennung und strebte eine Zusammenarbeit für die Ausrichtung einer Synode an.⁴⁸² Vor allem aber erwartete man von den liturgischen Diskussionen konkrete Richtlinien für den eigenen noch zu installierenden Gottesdienst.⁴⁸³ Während Frankel aus Protest gegen die Behandlung der hebräischen Gebetsprache die RV

⁴⁷⁶ *ZrIJ* (1845), S. 236-239, hier S. 239.

⁴⁷⁷ Ebd. In der Politik habe das „Festhalten an der Maxime der ‚richtigen Mitte‘“ seit einer Reihe von Jahren Europa Frieden gebracht, die gleiche Erkenntnis werde sich auch in der Religion durchsetzen. Siehe dagegen Fürsts (?) Besprechung von Cassels Schrift im *LdO* (1845), S. 499f.

⁴⁷⁸ Allerdings räumte Frankel Cassel im Juni 1845 Platz für eine Erwiderung ein, nicht ohne anzumerken, dass er in Zukunft „neue Resultate oder wissenschaftliche Besprechung“ wünschte. *ZrIJ* (1845), S. 284. Cassel wies auf die erste und einzige Generalversammlung der Reformgenossenschaft hin, bei der die im Aufruf beschworene Forderung nach einer „Synode“ über den Haufen geworfen und die Einrichtung eines Gottesdienstes und damit einer separaten Gemeinde beschlossen wurde.

⁴⁷⁹ Wolf (1863), S. XVIII. „Wie die Berliner Reformbewegung von konservativen wahrhaft frommen Männern der Wissenschaft gewürdigt wurde, davon giebt diese Rezension ein höchst erfreuliches Zeugnis.“ Holdheim (1857), S. 72.

⁴⁸⁰ Schad (2007), S. 34.

⁴⁸¹ *Protokolle* (1845), S. 11.

⁴⁸² Siehe den Text der Deputation, in: *Protokolle*, ebd., S. 240ff., hier S. 249.

⁴⁸³ Ladwig-Winters (2004), S. 64.

verließ, sah sich die Reformgenossenschaft in ihren Hoffnungen enttäuscht und richtete zum Neujahrsfest 1845 einen Gottesdienst ein, der mit der weitgehenden Verdrängung des Hebräischen, der Einführung von gemischtem Chor und Orgel, der symbolischen Abschaffung von Kopfbedeckung und Geschlechtertrennung und wenig später mit einem Sonntagsgottesdienst weit über bisherige Reformen hinausging.⁴⁸⁴ Frankel revidierte seine vorsichtig positive Einschätzung der Berliner Reformgenossenschaft nicht, aber seit Januar 1846 wurde die *ZrIJ* vom B. G. Teubner in Leipzig verlegt.⁴⁸⁵ Mosè Simion gab nun die *Reform-Zeitung. Organ für den Fortschritt im Judenthum* heraus, die allerdings nur zwei Jahrgänge erlebte.⁴⁸⁶

Aber auch in der nächsten Zeit versuchten Vertreter der Reformgenossenschaft, wie der Bankier J. N. Friedländer, bekannte Vertreter der ‚mittleren‘ Richtung zu gewinnen. So lud Friedländer den Stettiner Rabbiner W. A. Meisel zu Gastpredigten am Sonnabend und Sonntag ein. Er wollte bei einem Besuch in Stettin gehört haben, dass sich Meisel voller „Theilnahme“ über die Reformgenossenschaft geäußert hatte. Man erwartete von Meisel keine Apologie der Reformgenossenschaft, sondern nur die „kernigen und gehaltvollen“ Vorträge des anerkannten Predigers und legte der Einladung auch das Gebetbuch der Genossenschaft bei. Eine Antwort Meisels ist nicht überliefert.⁴⁸⁷

Noch ein anderer Wortführer des ‚positiv-historischen‘ Lagers ergriff Partei für die Berliner Reformgenossenschaft. J. Fürst, der Redakteur des *Orients*, erklärte in einem Aufsatz zur Geschichte der jüdischen Reform, dass die Gegenwart ihre geschichtliche Berechtigung erst durch die „Wissenschaft des Judentums“ erhalten habe. Die Reformauseinandersetzungen seien „nur ein Kampf zwischen der Unwissenheit und der Wissenschaft, zwischen dem Princip und der Principlosigkeit“.⁴⁸⁸ Die erste Rabbinerversammlung mit wenigen unbedeutenden Männern sei wirkungslos geblieben, weil ihr Prinzip in „hierarchischen Bestrebungen“ und dem Ausschluss der Wissenschaft bestanden habe. Die Frankfurter RV habe noch stärker auf Abwege geführt. Nur die Reformvereine in Frankfurt und Berlin seien durch die Wissenschaft hervorgerufen worden. Der große Anklang ihrer radikalen Vorstellungen werde noch wachsen, wenn man zu einer „princiellen Reformation“

⁴⁸⁴ Siehe dazu Ladwig-Winters (2004), S. 65. M. Mendelson fertigte nach dem Muster der Freitagabendhymne *lekha dodi* eine Parodie auf den Sonntagsgottesdienst der Berliner Reformgenossenschaft. Siehe *LdO* (1846), S. 538.

⁴⁸⁵ Möglicherweise aber hing dieser Wechsel damit zusammen, dass die *ZrIJ* seit Januar 1845 nicht mehr von Humblot in Berlin, sondern den Teubnerschen Officin in Dresden gedruckt wurde.

⁴⁸⁶ Ladwig-Winters (2004), S. 58.

⁴⁸⁷ Siehe die Darstellung bei Kayserling (1891), S. 26ff.

⁴⁸⁸ *Orient*, 26. 2. 1846, S. 63.

gelange.⁴⁸⁹ Was Fürst damit meinte, ist unklar. Stellte er jüdisch-theologische gegen allgemeine Bildung? War nur letztere ‚wissenschaftlich‘? Spielte er darauf an, dass die meisten Mitglieder der Berliner Reformgenossenschaft zumindest das Gymnasium besucht hatten, 11 promoviert waren, sie insgesamt also als allgemein wissenschaftlich Gebildete gelten konnten?⁴⁹⁰ S. Stern wollte gerade in dem Umstand, dass die Berliner Reformbewegung keine theologische, d. h. wissenschaftliche, sondern eine religiöse Bewegung war, deren wichtigstes Charakteristikum sehen.⁴⁹¹ Fürsts Sympathie für die Reformfreunde mag mit deren Laizität zusammenhängen, im ‚positiv-historischen‘ Lager stand er damit isoliert da.

2.7 Die zweite Rabbinerversammlung in Frankfurt a. Main

Das ‚mittlere‘ Lager war sich wegen der Teilnahme an der zweiten RV in Frankfurt a. Main nicht einig. Schott, der zu den Organisatoren einer ‚positiv-historischen‘ RV in Baden gehörte, die kurz vor der Frankfurter RV im Sommer 1845 stattfand, war fest entschlossen, auch nach Frankfurt zu reisen. Im *Orient* rief er alle, die einem „*freisinnigen*, für jede wahre Verbesserung empfänglichen Konservatismus“ anhängen, zur Teilnahme auf. Wären in Braunschweig mehr Konservative erschienen, dann hätten dort auch „wirkliche Bedürfnisse“ des Judentums befriedigt werden können.⁴⁹² Rapoport dagegen rechtfertigte in seinem Sendschreiben an die RV in Frankfurt das Fernbleiben der Vertreter der ‚Mitte‘ in Braunschweig.⁴⁹³ Er war auch gegen eine Beteiligung an der zweiten RV.⁴⁹⁴ Diese Haltung teilten fast alle Gesinnungsgenossen in den östlichen deutschen Ländern. Als Frankel sich nach längerem Zögern schließlich doch zur Teilnahme entschied, zeigte sich Rapoport besorgt. Er wollte jeden noch dazu öffentlich zur Schau gestellten Kompromiss mit der Reformbewegung vermeiden und befürchtete, dass die Reformvorschläge, die Frankel Anfang 1845 gemacht hatte, in Frankfurt diskutiert werden könnten. Damit würde das ‚mittlere‘ Lager der Reformbewegung ein Angebot machen, das zum Sprungbrett für weitergehende Reformen

⁴⁸⁹ Ebd., S. 63f. Später gehörte Fürst zu den Teilnehmern der liberal dominierten Synoden von 1869 und 1871. *AZJ*, 6. 7. 1869, S. 525; *AZJ* (1871), Nr. 29, Beilage. Seine Bibliothek ging an die Berliner Hochschule, während die von B. Beer dem Breslauer Seminar vermacht wurde. Krone (2012), S. 20.

⁴⁹⁰ Siehe dazu Holdheim (1857), S. 54.

⁴⁹¹ Siehe ebd., S. 55.

⁴⁹² *Orient* (1845), S. 61. Zugleich korrigierte Schott Berichte über die Abstimmungen der Braunschweiger RV zur Mischehe. Rapoport reagierte in seinem Sendschreiben an die Rabbinerversammlung in Frankfurt a. Main auf Schotts Kritik und rechtfertigte den Rückzug.

⁴⁹³ Rapoport (1845), S. 6. Es lag in seiner hebräischen Fassung während der RV in Frankfurt aus. *Protokolle* (1845), S. IV.

⁴⁹⁴ Siehe Brämer (2000), S. 236.

werden und das gesamte gesetzestreue Judentum vor den Kopf stoßen konnte.⁴⁹⁵ Frankel selbst ging davon aus, dass die Reformer seine Vorschläge als unnütz abtun, die Orthodoxie sie aber als Sakrileg ansehen würde.⁴⁹⁶

Schott bat Leopold Stein⁴⁹⁷, der als Ortsrabbiner die RV in Frankfurt ausrichtete und ihn bereits eingeladen hatte, auch andere Konservative zur Teilnahme aufzufordern. Er nannte Frankel, Bodenheimer, Mannheimer,⁴⁹⁸ Moses Wassermann⁴⁹⁹ (Mühlingen) und Lazarus Levi Adler⁵⁰⁰ (Bad Kissingen).⁵⁰¹ Stein wiederum soll Schott von Bodenheimers Anmeldung informiert haben. Gegenüber Philippson äußerte Schott die Hoffnung, dass die Gruppe der Konservativen in Frankfurt größer als in Braunschweig sein werde, wozu ihn Frankels Zusage ermuntert haben soll.⁵⁰² Schott kündigte an, mit einigen anderen gemäßigten badischen Rabbinern anzureisen, tatsächlich aber kam nur Moses Reiss⁵⁰³ aus Breisach mit. L. Bodenheimer und Ph. Goldmann zogen ihre Anmeldung wegen des sich erneut abzeichnenden Übergewichts entschiedener Reformer zurück.⁵⁰⁴ Auch die Namen anderer westlicher Vertreter der ‚mittleren‘ Richtung, wie S. E. Meyer (Hannover) oder A. Heilbut (Bremervörde) fehlten. Heidenheim blieb wegen „Abhaltungen“ fern. Weitere dezidierte Reformer wie David Einhorn⁵⁰⁵ (Birkenfeld) und Hayum Wagner⁵⁰⁶ (Mannheim) meldeten sich an, so dass das Übergewicht der Reformkräfte noch deutlicher war als 1844. Frankel selbst rechnete im Juni 1845 mit einer völligen Isolierung des „konservativen“ Standpunkts in Frankfurt a. Main und wiederholte, dass er nur teilnehmen werde, wenn die „gemäßigte

⁴⁹⁵ Der *TZW* meldete Anfang 1845, dass sich das „Juste Milieu“ hüten werde, durch seine Teilnahme den Ruf der RV aufzubessern. Brämer (2000), S. 237.

⁴⁹⁶ Frankel, „Die Symptome der Zeit“, in: *ZrJJ* (1845), S. 16. Zu Frankels Reformvorschlägen siehe den Abschnitt zur „Theologenversammlung“.

⁴⁹⁷ (1810-1882)

⁴⁹⁸ Mannheimer teilte L. Löw auf dessen Frage mit: „Abgesehen davon, dass ich mit Männern, wie Holdheim und Hess u. A. in kein collegiales Verhältnis treten will, mit ihnen über das Heil und Wohl meiner Glaubens- und Schicksalsgenossen nicht conferiren und berathen kann, bin ich überhaupt auch mit den Tendenzen nicht einverstanden. Mein Bestreben war von jeher ein Läutern und Klären, Ausbilden von Innen heraus; hier stellt man sich über das Judentum und ihm gegenüber. Das ist mein Standpunkt nicht. Der Emanzipation zu Gefallen habe ich nichts gethan und werde ich nichts concediren. Damit sind wir geschieden, was mich betrifft. [...] Ob Sie gut thun, nach Frankfurt zur Rabbinerversammlung zu gehen, müssen Sie mit sich abmachen. Die Bewegung lässt sich nicht mehr aufhalten. Sie führt zu einem Schisma [...] im Judentum, die ich nicht einmal bedauere. Es musste so kommen. Nachher wird sich zeigen, davar mi jaqum [Hebr. ‚wessen Sache bestehen wird‘], für meine Person halte ich mich an den Bestand, an den historischen Glauben, und gebe diese sublimirenden Tendenzen sich selbst anheim.“ In: Löw (1900), S. 104f. Siehe ebd., S. 127, den Brief L. Steins an Löw, 3. 2. 1845.

⁴⁹⁹ (1811-1892)

⁵⁰⁰ (1803-1890)

⁵⁰¹ *Orient* (1845), Nr. 39, S. 311f.

⁵⁰² Meyer (1988), S. 428.

⁵⁰³ (1802-1878)

⁵⁰⁴ Jost (1847), S. 249.

⁵⁰⁵ (1809-1879)

⁵⁰⁶ (1806-1892)

Richtung“ nennenswert vertreten sein werde.⁵⁰⁷ Das aber versicherte ihm L. Stein in einem Schreiben. Welche Namen dabei fielen, ist unbekannt.⁵⁰⁸ Schotts wiederholter Aufruf zur Teilnahme an der RV war nicht von Erfolg gekrönt.⁵⁰⁹

Frankel fuhr dennoch nach Frankfurt. Aus den Protokollen der Braunschweiger RV war ihm bekannt, dass man mit dem Bericht der Liturgiekommission zum Antrag von J. Maier von 1844 und der Abstimmung darüber, also mit der Diskussion über die hebräische Gebetsprache beginnen würde. Und er wusste auch, dass sich die Braunschweiger RV in diesem Zusammenhang mehrheitlich geweigert hatte, ein Prinzip zu formulieren.

Am Eröffnungstag schien sich ein leichtes Übergewicht der gemäßigten Reformer abzuzeichnen. L. Stein konnte sich bei der Wahl des Präsidenten der Versammlung knapp gegen Geiger durchsetzen. Als aber Frankel als Stellvertreter kandidierte, unterlag er deutlich gegen Geiger, der fast dreimal so viele Stimmen erhielt.⁵¹⁰ Die gemäßigten Reformer in Frankfurt a. Main waren keine Anhänger Frankels.

Am zweiten Sitzungstag, dem 16. Juli, wurde die Debatte mit der Frage eröffnet: „Ob und in wie weit die hebräische Sprache bei dem Gottesdienste nothwendig, und wenn auch nicht nothwendig, doch vorerst noch rathsam erscheine?“ Der Kommissionsbericht verneinte die Notwendigkeit des Hebräischen im Gottesdienst, sprach aber von einer „subjective[n] Notwendigkeit in einem großen Theile der deutschen Israeliten in der Gegenwart“ und plädierte für seine Beibehaltung in den „typischen Bestandtheilen“ der Liturgie (*barechu* mit Responsum, das *schma Jisrael*, die ersten und letzten drei Benediktionen der *tefilla*, Toralesung).⁵¹¹

Frankel meldete sich als Erster zu Wort und hielt eine Grundsatzrede. Den Rabbinern „Lenker[n] und Lehrer[n] des Volkes“ käme die Aufgabe zu, die Bedürfnisse des Volkes zu befriedigen, dessen „Schmerzen“ zu heilen und Zerwürfnisse zu verhindern. Die Versammlung müsse zeigen, dass sie von „ernstem, heiligen Streben beseelt“ sei und deswegen dem Volk ihr Prinzip darlegen. Ohne Prinzip bleibe alles Privatmeinung.⁵¹² Prinzipienlosigkeit sei der größte Feind des Glaubens. Seine Grundlage, so Frankel, sei der „positiv-historische Boden“, auf dem sich das Judentum bis heute entwickelt habe und in

⁵⁰⁷ *AZJ* (1845), S. 380. Brämer (2000), S. 235.

⁵⁰⁸ Brämer, ebd., S. 235f.

⁵⁰⁹ *AZJ* (1845), S. 405ff.: Mit Schimpfen, Jammern und Schmollen könne man nicht den destruktiven Tendenzen der Reformbewegung zu Leibe rücken. Reformsucht auf der einen und Verhinderung jeder Reform auf der anderen Seite drohten jedoch das Judentum zu spalten und, man müsse „für eine zeitgemäße, aber in den Schranken einer ruhigen Besonnenheit gehaltene Reform“ eintreten

⁵¹⁰ Für Frankel votierten 6, für Geiger 16 Anwesende. *Protokolle* (1845), S. 8.

⁵¹¹ Ebd., S. 18.

⁵¹² Ebd., S. 19; siehe auch *Orient* (1845), S. 253.

dessen Geist eine Weiterentwicklung denkbar sei.⁵¹³ Der „Zeitgeist“ sei veränderlich und „kalt“, befriedige vielleicht die Vernunft, nicht aber das Gemüt. Er könne nur „negieren“, nicht aber „construieren, aufbauen“ und in schweren Stunden zu Gott erheben.⁵¹⁴ Im Volk und in der Gesamtheit lebten noch der „positive Glaube“ und die „gesetzlichen Thätigkeiten“.⁵¹⁵ Sie dürften durch falsches Reformieren nicht geschwächt, sondern müssten gestärkt werden. Auf Einzelne, die die Gebräuche nicht üben wollten, könne man keine Rücksicht nehmen. „Wir sind nicht Parthei, sondern haben für die Gesamtheit Sorge zu tragen.“ Sagt man sich vom „Positiven“ los, „dann ist das letzte Band durchschnitten, dann ist das Volk hinausgedrängt, verlassen, verirrt [...]; wir selbst haben dem Volk das Göttliche genommen, in ihm den letzten Funken erlöscht, erstickt.“⁵¹⁶ Die Wissenschaft müsse Basis jeder Reform sein, könne aber nur auf dem Boden des „Positiven“ gewonnen werden. Anerkannte Gelehrte müssten in die Beratungen einbezogen und bei Beschlüssen das „ganze positive Judenthum“ berücksichtigt werden.⁵¹⁷

L. Stein gelang es mit rhetorischem Geschick, die Versammlung auf den „positiv-historischen Boden“ einzuschwören und bat Frankel um sein Votum hinsichtlich der Notwendigkeit der hebräischen Gebetsprache.⁵¹⁸ Dieser aber nannte die Frage ein „Spiel“, ohne „religiösen Ernst“.⁵¹⁹ Der Talmud gestatte bekanntermaßen das Beten in jeder Sprache. Aber die hebräische Sprache sei mit dem Wesen des Judentums verwachsen und „heilige“ Sprache. Für den Juden bedeute ‚Adonai‘ mehr als der deutsche Ausdruck ‚Gott‘. Hebräisch sei notwendig zur Kenntnis der Heiligen Schrift und müsse als Band zwischen Gebet und Heiliger Schrift erhalten bleiben.

Daraufhin schlug Geiger vor, statt nach der objektiven, nach der „gesetzlichen“ Notwendigkeit des hebräischen Gebets zu fragen.⁵²⁰

Schott begrüßte, dass die RV sich auf „historischem Boden“ bewegen wollte. Er bejahte die gesetzliche Notwendigkeit, die hebräische Sprache und das hebräische Gebet zu erhalten.⁵²¹

⁵¹³ *Protokolle*, ebd., S. 19; *Orient*, ebd.

⁵¹⁴ *Protokolle*, ebd., S. 19f.; *Orient*, ebd., S. 254.

⁵¹⁵ *Protokolle*, ebd., S. 20; *Orient*, ebd.

⁵¹⁶ *Orient*, ebd.

⁵¹⁷ Die Überlieferung von Frankels Rede in den Protokollen der RV endet mit der Beschwörung Frankels, die RV möge ihr Prinzip bestimmen, statt Privatmeinungen zu diskutieren. Nach der im *Orient* aus Frankfurt a. Main am 21. Juli mitgeteilten Fassung forderte Frankel, nur von einer wissenschaftlichen Kommission geprüfte Anträge zu beraten. Beschlüsse könnten nur durch die „gesamten Gelehrten Israels“ erfolgen. *Orient* (1845), 6. 8. 1845, S. 355.

⁵¹⁸ *Protokolle* (1845), S. 21.

⁵¹⁹ Ebd., S. 22.

⁵²⁰ Ebd., S. 23.

⁵²¹ Ebd., S. 26.

Bei der anschließenden Abstimmung enthielten sich Frankel (er stimmte später zu), Formstecher, Schott und Philippon. Alle anderen stimmen mit ‚Nein‘.⁵²² In der folgenden Diskussion der Frage, ob Hebräisch aus anderen als gesetzlichen Gründen objektiv notwendig sei, bemerkte Geiger, der sich neben Holdheim, Salomon und J. Kahn (Trier) am stärksten für einen mehrheitlich deutschen Gottesdienst einsetzte, dass er in der deutschen Muttersprache beten wolle, da sie die „Sprache des Gemüthes“ sei.⁵²³ Hebräisch lebe nicht mehr im Volk, und die Sprache der Gebete sei nicht die Sprache der Bibel. Wer Hebräisch als wesentlich für das Judentum ansehe, mache aus ihm eine nationale Religion mit einem „gesonderten Volksleben“. Darauf erwiderte Frankel, dass Sprache zwar etwas Nationales sei (Zwischenruf von Geiger: „und bezeuge Streben nach Nationalität“), das aber sei „außerwesentlich“.⁵²⁴ Um der Emanzipation willen dürfe kein religiöses Moment geopfert werden. Was religiös sei, müsse beibehalten werden und wäre die Nationalität religiös, müsste man sich zu ihr bekennen.⁵²⁵ Das Hebräische drücke das religiöse Moment kräftiger aus als das Deutsche. Man brauche ein Band, das stets an das Bündnis mit Gott erinnere. Das hebräische Gebet erfülle diesen Zweck. Es sei schon zuviel „Charakteristisches“ im Judentum verwischt worden. Ganz Israel habe die Hl. Schrift als Unterpfand erhalten, um es „durch die Welt zu tragen“, nicht nur die Rabbiner und Gelehrten. Die Jugend brauche Hebräisch-Unterricht, um den Gottesdienst und die Hl. Schrift zu verstehen. Hebräisch als Sprache der Offenbarung müsse im Gottesdienst vorwalten.⁵²⁶ Philippon sprach sich für eine „organische“ Verschmelzung von Hebräisch und Deutsch aus.⁵²⁷ Treuenfels hielt die Argumente gegen das hebräische Gebet für unhaltbar und nahm gegen den Mannheimer Klausrabbiner H. Wagner den Hebräisch-Unterricht in Schutz.⁵²⁸ Die hebräische Sprache sei das letzte Band der Gemeinschaft der Juden, das nicht zerrissen werden dürfe. Eine Nationalität werde damit nicht begründet.⁵²⁹ Der Wormser Rabbiner Abraham J. Adler⁵³⁰ befand alle Gründe für die Notwendigkeit des Hebräischen für nichtig.⁵³¹ Der Frankfurter Prediger Jakob Auerbach⁵³² und I. M. Jost traten für Hebräisch ein, weil es ‚Geschichtliches‘ verkörpere und sehr wohl tief im Volk verwurzelt sei.⁵³³ Herxheimer zog die Muttersprache

⁵²² Ebd., S. 30.

⁵²³ Ebd., S. 33.

⁵²⁴ Ebd., S. 34.

⁵²⁵ Ebd.

⁵²⁶ Ebd., S. 36.

⁵²⁷ Ebd., S. 39.

⁵²⁸ Ebd., S. 42, 43.

⁵²⁹ Ebd., S. 46, 57.

⁵³⁰ (1811-1856)

⁵³¹ Ebd., 43f.

⁵³² (1810-1887)

⁵³³ Ebd., S. 46f.

fürs Gebet vor. Es sei „Unsinn, mit Gott in einer Sprache zu reden, die man nicht versteht“. Die Jugend habe sogar Widerwillen gegen Hebräisch.⁵³⁴ Schott hielt dagegen, dass man der Jugend die Notwendigkeit und Nützlichkeit der hebräischen Sprache nahe zu bringen habe. Die Erhaltung des Hebräischen gehöre zu den gesetzlichen Pflichten.⁵³⁵ Die Frauen fänden ihre Erbauung im deutschen Teil des Gottesdienstes, der Predigt. Man müsse an den großen Teil derer denken, die nicht mehr die Synagoge besuchen würden, wenn das hebräische Gebet aus ihr verdrängt würde. Hebräisch müsse im Gottesdienst überwiegen.⁵³⁶ Dem stimmte Frankel zu, wiederholte aber, dass mit wenigen Ausnahmen kein Gesetz das Gebet auf Hebräisch vorschreibt. Schott jedoch verwies wieder auf Maimonides – dessen Autorität Salomon abstreitet - und stimmte für die gesetzliche Notwendigkeit des Hebräischen.⁵³⁷ Stein resümierte die Debatte und stellte fest, dass es schon fast gefährlich sei, Sympathien für die Beibehaltung des Hebräischen zu äußern. Viele verlangten die Verdrängung alles charakteristisch Jüdischen.⁵³⁸ Für ihn sei die Erhaltung des Hebräischen objektiv notwendig: als Band der Israeliten, wegen der Bibel und seiner besonderen Eignung zum Gebet. Damit kam er Frankel und Schott weit entgegen. Aber eine knappe Mehrheit der Versammlung entschied sich dagegen.⁵³⁹ Der nun anschließenden Frage, ob die Beibehaltung des Hebräischen ratsam sei, stimmten alle zu, die vorher die Notwendigkeit verneint hatten.⁵⁴⁰ Frankel verließ hier die Versammlung. Er hinterließ einen schriftlichen Protest, den er auch der *Frankfurter Oberpostamts-Zeitung* zukommen ließ.⁵⁴¹ Darin beklagte er, dass die RV nicht auf sein Anliegen, ihr Prinzip zu diskutieren, eingegangen war. Er habe auch vergeblich die Bedeutung des Hebräischen aufgezeigt. Aus dem Gottesdienst entfernt verschwinde es auch aus der Schule. Dem ohnehin schon ausgedünnten Judentum werde ein weiteres religiöses und historisches Element genommen. Das sei Zerstörung des „positiv-historischen“ Judentums.⁵⁴²

Auf der folgenden Sitzung am 18. Juli wird die von der Kommission vorgeschlagene Beschränkung der hebräischen Gebete diskutiert. Unter Berufung auf Zunz' Formel von der

⁵³⁴ Ebd., S. 49.

⁵³⁵ Maimonides, Mischna-Kommentar zu *Avot* II, 1.

⁵³⁶ *Protokolle*, S. 49.

⁵³⁷ Ebd., S. 50.

⁵³⁸ Ebd., S. 51.

⁵³⁹ Ebd., S. 54. Dafür stimmten: Löwengard, Sobernheim, Reiss, Philippson, Treuenfels, Ben Israel, Frankel, Schott, Goldenstein, Gosen, Jost, S. Hirsch, Stein. Herxheimer, Formstecher und S. Adler enthielten sich der Stimme, weil sie die Formulierung der Frage für falsch hielten.

⁵⁴⁰ Formstecher rief die RV aber auf, dahin zu wirken, dass der Israelit „keines Lehrers mehr bedürfe, um mit seinem Gotte sprechen zu können.“ Dem widersprach nur L. Herzfeld. Er sei keineswegs für ein allmähliches Verdrängen des Hebräischen, weil das den „positiv-historischen“ Standpunkt verleugnen würde. *Protokolle*, S. 58f.

⁵⁴¹ Brämer (2000), S. 242f.

⁵⁴² *Protokolle* (1845), S. 87.

Rückführung zur ursprünglichen Einfachheit sollte nur das behalten werden, was auf gemeinsamen Glauben, Abstammung und Hoffnung Bezug nehme. „Alles übrige sei durch Deutsches zu ersetzen.“⁵⁴³ Schott sprach sich gegen den Antrag aus. Salomon auch, jedoch weil er darin ein Gebetbuch für Chassidim oder für Gemeinden in Ungarn, Galizien oder im „finsternen“ Polen erkennen wollte. Man wolle doch aber für Deutsche einen Gottesdienst, die Hebräisch nicht verstehen und für die Synagoge wieder gewonnen werden sollen.⁵⁴⁴ M. Reiss (Breisach) wollte alles von *barekhu* bis einschließlich des 18-Bitten-Gebets auf Hebräisch, alles andere könne gekürzt, deutsch gesagt oder auch weggelassen werden.⁵⁴⁵ 18 stimmten für den Kommissionsbericht, der eine überwiegend deutsche Liturgie vorschlägt, 12 aus unterschiedlichen Gründen dagegen.⁵⁴⁶

Nun kehrte auch Schott der RV den Rücken. Er erklärte, dass sie mit ihrer Diskussion über die hebräische Gebetsprache und dem Antrag, der „auch die gänzliche Weglassung von hochwichtigen Gebetsstücken, wie des zweiten und dritten Stückes von Keriath Schema, mit involvire“, den von ihr beanspruchten „Boden des positiven historischen Judenthums“ verlassen habe.⁵⁴⁷ Zudem sei ihm von Stein, Geiger und A. Adler immer wieder das Wort abgeschnitten worden.⁵⁴⁸

Am 20. Juli wurde diskutiert, ob die Messiasidee, aber ihrer „politisch-nationalen“ Aspekte entkleidet, weiterhin in der Liturgie „hohe Berücksichtigung“ finden sollte.⁵⁴⁹ Treuenfels erklärte, dass man diese Frage vom religions-philosophischen Standpunkt, von dem des Zeitbewusstseins und der Emanzipationsbestrebungen oder dem der Bibel betrachten könne. Berechtig sei aber nur Letzteres. Der Glaube an eine politische Restitution vertrage sich mit der Emanzipation. Das Nationale lasse sich nicht weg demonstrieren, solange die „fleischliche“ Abstammung zum Juden mache, „natio von nasci“. Das Politische lasse sich

⁵⁴³ Ebd., S. 61.

⁵⁴⁴ Ebd., S. 65. Diese Abgrenzung gegen den ‚Osten‘ war nicht singular. Die Grußadresse der Gemeinde Bingen, die Deutschland als Geburtsort der „geläuterten“ religiösen Regeneration feierte, empörte sich über das „Gezische von deutsch-slavischen Finsterlingen“ und „deutschen Zeloten“ und deren „polnischungarischen Hilfscorps“. *Protokolle* (1845), S. 216f. Es wurde insgesamt immer wieder versucht, die RV aus Furch vor einer Invasion ‚polnischer‘ Rabbiner auf Deutschstämmige einzugrenzen.

⁵⁴⁵ Ebd., S. 71.

⁵⁴⁶ Ebd., S. 72. Gosen, Kahn (der einen vollständig deutschen Gottesdienst will), Jost, Hirsch (dem das belassene Hebräisch noch zu viel war), Treuenfels, Schott, Ben Israel, S. Adler, Reiss, Philippson, Formstecher, Stußkind. Jost hatte sich nicht an der Diskussion beteiligt, nach der Abstimmung aber schriftlich Hebräisch als „Träger der h. Schrift“ im Gottesdienst und aus historischen Gründen zum „Gegenstand höchster Weihe“ erklärt. Ebd., S. 54ff.

⁵⁴⁷ *AZJ* (1845), S. 476.

⁵⁴⁸ *Orient* (1845), Nr. 39, S. 311f.

⁵⁴⁹ Ebd., S. 74.

nicht von der Messiasidee trennen, da diese auch die Umgestaltung der politischen Verhältnisse betreffe.⁵⁵⁰

Frankels Schreiben und der Entwurf zu einer Entgegnung, die allgemeine Zustimmung fand und schließlich auch Schotts Schreiben wurden vorgelesen, letzteres ohne Erwiderung zu den Akten gelegt.⁵⁵¹

Auf der nächsten Sitzung am 21. Juli erklärte M. Reiss, dass man sich nur dann auf „positivem Boden“ befinde, wenn man an der „traditionellen Interpretation der Offenbarungslehre“ festhalte. Er achte aber andere Meinungen, auch wenn er sie für falsch halte. Deswegen sei es zwecklos, ungeeignet und schwach, die Versammlung „feige“ zu verlassen und „zur Retirade zu blasen“.⁵⁵² Reiss wiederholte, dass Reformen nur auf talmudischem Boden vorgenommen werden dürften, verteidigte den traditionellen Messiasglauben und stimmte gegen den Kommissionsbericht.⁵⁵³ Gegen ihn und Gosen stimmte die RV mit Treuenfels, der zurück rudert, für den Ausschluss aller Bitten um Rückführung nach Palästina und politische Restitution.⁵⁵⁴ Einstimmig wurde die Streichung aller Bitten um Wiederherstellung der Opfer, aber die Beibehaltung des *mussaf* als Erinnerung an die Tempelopfer beschlossen. Philippson sah in der Diskussion um die Opfergebete den Beweis für den Ernst, die wissenschaftliche Sorgfalt und den „positiv-historischen“ Boden der RV. Das „Zeitbewusstsein“ sei aber gegen die Opfergebete.⁵⁵⁵ Treuenfels und Reiss stimmten, obwohl letzterer in seinem Plädoyer noch dagegen war, ebenso Geiger trotz seines Gegenvorschlags für die Einführung des dreijährigen Tora-Zyklus.⁵⁵⁶ Fast einstimmig und ohne Debatte erklärte sich die RV für die Orgel und dafür, dass sie an Sabbat und Feiertag auch von einem Juden gespielt werden kann.⁵⁵⁷

Dem Antrag der Bingerer Gemeinde, Frauenbäder, die mit dem halachisch verbotenen geschöpften Wasser (*majjim scheuvin*) betrieben werden, zu rituellen Zwecken benutzen zu dürfen, stellte sich nur Gosen entgegen: Wenn man mit dem Talmud brechen wolle, dann

⁵⁵⁰ Ebd., S. 86. Allerdings wollte Treuenfels die entsprechenden Gebete „streng biblisch“ formulieren und alles Kabbalistische beseitigen.

⁵⁵¹ Ebd., S. 91f. M. Hess kritisierte später, dass die RV in ihrer Antwort auf die Breslauer Adresse, die sich über den hebräischen Gottesdienst beschwerte, auf die Notwendigkeit des Hebräischlernens hinwies. Man betrachte doch das Hebräischlernen nur als „momentan notwendiges“ Mittel zum Verstehen der noch beibehaltenen Gebete. Die RV widerspreche sich selbst, wenn sie dem Hebräisch-Unterricht einen „hohen, heiligen“ Wert zuspreche. Damit lege man der religiösen Entwicklung Fesseln an und setze sich in Widerspruch zur Mehrheit der RV. Man habe ähnliches auch Frankel geschrieben, wogegen er, Hess, sich verwahre. Ebd., S. 172.

⁵⁵² Ebd., S. 92f.

⁵⁵³ Ebd., S. 103.

⁵⁵⁴ Ebd., S. 105f.

⁵⁵⁵ Ebd., S. 117.

⁵⁵⁶ Ebd., S. 125ff. Dagegen stimmten Süßkind, A. Adler, Ben Israel. S. Adler und Gosen enthielten sich.

⁵⁵⁷ Ebd., S. 151. Reiss und Gosen enthalten sich, nur Ben Israel ist dagegen.

sollte man es ganz tun und alles dem Belieben der Frauen überlassen.⁵⁵⁸ Geiger nahm Maimonides zum Gewährsmann, dass geschöpftes Wasser längst im Volke durchgedrungen wäre, wenn die Rabbinen es nicht verboten hätten. „Wenn also das ungetrübte Volksbewusstsein uns für praktische Reformen maßgebend ist, so haben wir hier gewiß das Volksbewusstsein auf unserer Seite.“⁵⁵⁹ Herxheimer enthielt sich der Stimme, weil die talmudische Basis, auf der man doch aufbauen wollte, verlassen wurde.⁵⁶⁰ Stein aber glaubte, im Sinne des talmudischen Judentums zu handeln, wenn die Aufhebung einer rabbinischen Erschwerung das „religiös sittliche Leben“ gefördert werde.⁵⁶¹ Treuenfels bezweifelte die Berechtigung zur Aufhebung eines rabbinischen Verbots und wollte so schnell keine Entscheidung treffen.⁵⁶² Für Einhorn stand die RV zwar auf talmudischem Boden, war aber nicht gezwungen, sich an jedes Wort des Talmuds zu halten.⁵⁶³ Schließlich stimmten 15 für die Aufhebung eines rabbinischen Verbots bei einer Gegenstimme und drei Enthaltungen.⁵⁶⁴ Die Diskussion über die Reform der Sabbat- und Ehegesetze wurde auf die dritte RV verschoben.

Frankel hatte versucht, mit einer Grundsatzdiskussion den vorhersehbaren Verlauf der RV zu durchbrechen, möglicherweise die konservativen und gemäßigten Reform-Rabbiner hinter sich zu einen und war damit gescheitert. Stein hatte geschickt die Prinzipienfrage umschifft und gleichzeitig die Versammlung dazu gebracht, sich zu einem unbestimmten „positiv-historischen“ Standpunkt zu bekennen. Zwei Tage lang wurde über die hebräische Gebetsprache diskutiert, ohne dass man sich aufeinander zu bewegte. Weder wurde ein Meinungsbildungsprozess noch ein Kompromiss angestrebt, am Ende entschied allein die Zahl der Stimmen. Die nach dem Ausscheiden Frankels und Schotts verbliebenen ‚konservativen‘ Rabbiner, Treuenfels, Reiss und Gosen, ruderten in ihren Positionen zurück oder distanzieren sich von Frankel.

Frankels und Schotts Bruch mit der Frankfurter RV wurde in der *AZJ* wegen dem von ihr als nichtig ausgegebenen Grund – Hebräisch – als geplanter Versuch gewertet, die RV zu spalten, sie öffentlich zu verdächtigen, die Orthodoxie und das Prestige-Rabbinat in Hannover für sich

⁵⁵⁸ Ebd., S. 182.

⁵⁵⁹ Ebd., S. 183.

⁵⁶⁰ Ebd., S. 183.

⁵⁶¹ Ebd., S. 184.

⁵⁶² Ebd., S. 186. Ihm schließt sich Ben Israel an.

⁵⁶³ Ebd., S. 186.

⁵⁶⁴ Ebd., S. 188.

zu gewinnen.⁵⁶⁵ Sicher hatte die ‚Mitte‘ gute Beziehungen zu Teilen der Orthodoxie und wollte sie für Verbesserungen in Kultus und Schulwesen mit ins Boot holen. Was Philippon aber nicht einmal in Erwägung ziehen und auf keinen Fall anerkennen wollte, war die Existenz eines Lagers, das einen alternativen Weg der gemäßigten Erneuerung vorschlug und die Rabbiner in Frankfurt für eine ‚konservative‘ Gangart gewinnen wollte.⁵⁶⁶ Und nicht Frankel, sondern die RV selbst hatte die Frage der hebräischen Gebetsprache auf ihre Tagesordnung gesetzt. Das Reformlager war in dieser hochsensiblen Angelegenheit gespalten, was Frankel für sich zu nutzen versuchte. Möglicherweise hatte er sich darauf vorbereitet, einen demonstrativen Bruch mit der Reformbewegung zu vollziehen, aber ganz sicher hatte er versucht, die konservativen und die gemäßigten Reform-Rabbiner auf seine Seite zu ziehen und der RV eine ‚positiv-historische‘ Reform aufzuprägen.

Bis zur zweiten RV hatte sich die religiöse Pluralisierung vor dem Hintergrund der Formierung dreier religiöser Lager, v. a. aber der endgültigen Ausdifferenzierung von Reformlager und ‚positiv-historischer‘ Richtung in einem Prozess stetiger Wechselwirkungen, versuchter Einflussnahmen, Annäherungen und mehr oder weniger ‚leiser‘, ‚journalistischer‘ Abgrenzungen vollzogen. Frankels und Schotts Bruch mit der Frankfurter RV beendete das Gespräch zwischen Reformern und ‚Positiv-Historischen‘. Auch alle Bemühungen von Graetz, S. R. Hirsch einzubinden, misslangen. Die Kluft zur Orthodoxie war nicht nur inhaltlich unüberbrückbar. Diese konnte Frankel und den ‚Positiv-Historischen‘ nicht verzeihen, dass sie ihren Protest gegen die RV in Braunschweig nicht unterstützt hatten. Die Ankündigung einer ‚positiv-historischen‘ Theologenversammlung besiegelte die Formierung der drei religiösen Lager.

3. Die organisatorische und institutionelle Entwicklung der ‚positiv-historischen‘, ‚mittleren‘ Richtung

3.1 Die Theologenversammlung

Frankel und Schott erhielten für ihren Bruch mit der RV zahlreiche Dankesadressen von Einzelpersonen und Gemeinden bzw. Gruppen.⁵⁶⁷ Die größte Solidaritätsbekundung mit fast

⁵⁶⁵ *AZJ* (1845), S. 519, 548. Die Predigt, die Schott auf seiner Heimreise in Hannover gehalten hatte, enthält keinerlei Hinweise auf die RV. Siehe Schott (1845). Das Rabbinat ging dann im Oktober an einen anderen Vertreter des ‚positiv-historischen‘ Lagers: S. E. Meyer.

⁵⁶⁶ Gleichzeitig aber war es fraglich, ob hinter Frankel die „immense Majorität der gemäßigt-konservativen Israeliten“ Deutschlands stand, die er der RV zugeführt hätte, wenn diese sich auf eine ‚positiv-historische‘ Reform geeinigt hätte. *AZJ* (1846), S. 66.

⁵⁶⁷ Schott gab an, die Zustimmung „vieler“ Laien und Rabbinern erhalten zu haben, die nicht zur Protestorthodoxie gehörten, machte aber keine näheren Angaben. *Orient* (1845). S. 312.

300 Unterschriften kam aus Frankfurt a. Main. Frankel war während der RV Gast bei R. Kirchheim gewesen und pflegte seit Jahren gute Beziehungen zum Frankfurter *bet din* mit Beer, Fuld und Trier.⁵⁶⁸ Trier, der aus Protest gegen die Wahl von L. Stein im April 1844 sein Amt niedergelegt hatte, fügte ihr ein persönliches Schreiben bei.⁵⁶⁹ Eine Adresse aus Hannover versicherte den Gleichklang der Gesinnungen.⁵⁷⁰ Mehrere, eher kleinere Gemeinden der Provinz Posen⁵⁷¹ und Stettin⁵⁷² schickten Frankel Dankschreiben. H. Graetz organisierte in Breslau eine Unterschriftenaktion.⁵⁷³ Acht Rabbiner Oberschlesiens bekundeten, zumeist im Namen ihrer Gemeinden, Frankel ihren Respekt.⁵⁷⁴ Die Solidarisierungen mit Frankel schlugen im *Orient* für eine gewisse Zeit einige Wellen. Sie blieben zwar quantitativ überschaubar und waren geographisch begrenzt, hatten aber ein gewisses Mobilisierungspotential.⁵⁷⁵

Einige Schreiben ermunterten Frankel zu weiteren Schritten.⁵⁷⁶ Für den Sommer 1846 war in Breslau die dritte RV anberaumt. H. Fassel, L. Bodenheimer u. a. schlugen Frankel vor, selbst eine Versammlung jüdischer Theologen auf die Beine zu stellen, zu der er dann Mai/Juni 1846 aufrief.⁵⁷⁷ Die Versammlung sollte sich der „Vermittlung von Erhaltung und Fortbildung“ des Judentums auf „positiver“ Grundlage und im Geist des „historischen Judentums“ widmen. Religiöse Erziehung und die Wissenschaft des Judentums sollten gefördert, die „Gesamtheit“ eine „Vertretung ihrer geheiligten religiösen Interessen“ finden. Im September 1846 beteuerte Frankel, dass es nur um Besprechungen gehen und keine Beschlüsse gefasst werden sollten, man Begeisterung und Anhänglichkeit für das Judentum wecken und einen „neuen Lebenskern“ pflanzen wollte.⁵⁷⁸

⁵⁶⁸ *AZJ* (1845), S. 625. Darin hieß es, dass die Mehrheit der Frankfurter Gemeinde einen besonnenen, keinen zerstörerischen Fortschritt wolle. Siehe auch *Orient* (1845), S. 351.

⁵⁶⁹ Brämer (2000), S. 245.

⁵⁷⁰ *Orient* (1845), S. 258. Man wolle, gleich Frankel, den „Streit zwischen Lehre und Leben auf ruhigem, religionsgesetzlichem Wege vermitteln“ und „das Panier des wahren Glaubens unerschrocken, trotz Schmähungen und Anfeindungen durch Schrift und Rede“ verteidigen. „Wir sagen mit Ihnen, dass ohne unsere heilige göttliche Sprache, das religiöse Band unserer Glaubensgenossenschaft, kein Gottesdienst stattfinden kann.“

⁵⁷¹ Pleschen, Wollstein, Schubin, siehe *Orient* (1845), S. 284, 290, 395; ebd. (1846), S. 31.

⁵⁷² *Orient* (1845), S. 282f. Siehe das Kapitel zu Stettin.

⁵⁷³ Graetz (1977), S. 151. Siehe auch das Kapitel zu Breslau.

⁵⁷⁴ *Orient* (1845), S. 313f. Elias Landsberg in Loslau, Simon Löwe in Ratibor, David Deutsch in Sohrau, Israel Deutsch in Beuthen und Sohrau, Jakob Caro in Lublinitz, Löbel Fernbach in Nikolai, L. Karfunkel in Rybnik, A. Lewysohn in Peiskretscham.

⁵⁷⁵ Siehe auch Brämer (2000), S. 243ff.

⁵⁷⁶ So sprachen die Unterzeichner des Schreibens aus Pleschen von ihrem Interesse „an der Vereinigung erstrebenden Wirksamkeit Frankels“. *Orient* (1845), S. 284.

⁵⁷⁷ *ZrIJ* (1846), S. 201ff.; *Orient* (1846), S. 212, 149f. *AZJ* (1846), S. 293f., 309f.

⁵⁷⁸ Frankel, „Einiges über die projectirte Theologen-Versammlung“, in: *ZrIJ* (1846), S. 339f.

Es meldeten sich 40 Interessenten: 28 Rabbiner (und *dajanim*), zwei Prediger und zwei Lehrer sowie neun ‚Laien‘, die meisten Privatgelehrte.⁵⁷⁹ Ihr Durchschnittsalter betrug 39 Jahre. Die Hälfte (19) war jünger als 45 Jahre, ein Viertel (10) zwischen 45 und 62 Jahren alt und 6 waren jünger als 30 Jahre. Ähnlich alt waren im Durchschnitt die 42 Teilnehmer der drei Rabbinerversammlungen von 1844-46 (38 Jahre). 22 von ihnen hatten den Dokortitel, auch Frankels Anhänger waren etwa zur Hälfte (19) promoviert.

Beide Gruppen unterschieden sich jedoch deutlich nach Geburtsort und Wohn- bzw. Amtssitz. 7 der zur Theologenversammlung Angemeldeten hatten Rabbinat oder ihren Lebenssitz in Schlesien,⁵⁸⁰ ebenso viele in Böhmen und Mähren,⁵⁸¹ 6 Vertreter kamen aus Dresden und Leipzig.⁵⁸² Je 3 fungierten in Baden und Frankfurt a. Main,⁵⁸³ je 2 hatten ihre Amtssitze in Berlin,⁵⁸⁴ Hannover,⁵⁸⁵ und der Rheinprovinz.⁵⁸⁶ Nur einen Vertreter meldeten Posen,⁵⁸⁷ Ungarn,⁵⁸⁸ Westpreußen,⁵⁸⁹ Brandenburg,⁵⁹⁰ Württemberg,⁵⁹¹ Hessen,⁵⁹² Kopenhagen⁵⁹³ und Göteborg.⁵⁹⁴ Bayern und Hamburg waren auf der Anmeldeliste nicht vertreten.⁵⁹⁵

Der zentrale Handlungs- und Wirkungsraum der ersten Generation der ‚mittleren‘ Richtung ist deutlich der Raum Schlesien-Böhmen/Mähren-Sachsen. Die Berliner Vertreter der ‚mittleren‘ Richtung standen mit diesem Raum biographisch in engster Verbindung und wirkten ihrerseits vor allem in Richtung ‚Osten‘ zurück. Auch die Dankadressen an Frankel kamen mehrheitlich aus Schlesien,⁵⁹⁶ während die Grußadressen an die Frankfurter RV – mit Ausnahme der aus Berlin (Reformgenossenschaft), Breslau und dem kleinstädtischen Neustadt in Oberschlesien – alle aus Gemeinden westlich der Elbe stammten.

Ein ähnliches Bild ergibt die Verteilung der Herkunftsorte. 8 Anhänger der Theologenversammlung waren in Böhmen und Mähren geboren, 6 hatten ihren Geburtsort in der Provinz Posen, 5 in Schlesien, je 4 in Frankfurt a. Main und Dresden, 3 in Baden, je 2 in

⁵⁷⁹ *ZrIJ* (1846), S. 339.

⁵⁸⁰ D. Deutsch, I. Deutsch, H. Graetz, J. Levy, Gedalja Tiktin, J. Caro, A. Sammter.

⁵⁸¹ S. J. Rapoport, S. Kaempf, Gabriel I. Pressburger, H. Fassel, S. Sachs, M. Duschak, A. Günzburg.

⁵⁸² Z. Frankel, B. Beer, W. Landau, M. Schwarzauer, J. Fürst, J. A. Bondi.

⁵⁸³ S. Fürst, A. Rosenfeld, L. Lindemann, A. Fuld, R. Kirchheim, B. Adler.

⁵⁸⁴ M. Sachs, D. Cassel.

⁵⁸⁵ S. E. Meyer, A. Heilbut

⁵⁸⁶ L. Bodenheimer, Moses Hess (Trier)

⁵⁸⁷ H. Hirschfeld. Siehe jedoch noch D. H. Joel weiter unten.

⁵⁸⁸ L. Löw

⁵⁸⁹ J. Fränkel

⁵⁹⁰ Nathan Hirsch Kuttner

⁵⁹¹ G. Adler. Der *Orient* (1846), S. 290f. hatte noch vom allgemeinen Interesse an der Theologenversammlung in Württemberg berichtet.

⁵⁹² A. Stein

⁵⁹³ A. A. Wolff

⁵⁹⁴ C. Heinemann

⁵⁹⁵ Siehe jedoch Moses Mendelson weiter unten.

⁵⁹⁶ Siehe oben.

Hessen, Anhalt und Hamburg/Altona, je 1 in Pommern und der Rheinprovinz. Im Vergleich dazu amtierten 12 Teilnehmer der Rabbinerversammlungen in Hessen, je 3 in Schlesien, Württemberg und Baden. Keiner von ihnen war in Schlesien geboren, nur je 1 in Böhmen und Polen, 6 hatten ihren Geburtsort in Bayern, 5 in der Rheinprovinz, je 4 in Hessen und Württemberg, 3 in Baden. Auffällig viele repräsentierten kleine Fürsten- und Herzogtümer ohne bemerkenswerte jüdische Bevölkerung aber mit deutlicher Reformneigung der Regierungen.⁵⁹⁷

Bezüglich der Herkunft spielte für die Anhänger der Theologenversammlung der Raum Böhmen und Mähren eine zentrale Rolle, gefolgt von Posen und – mit etwas Abstand – Schlesien, Sachsen und Baden. Insgesamt kam über die Hälfte der Anmeldungen aus dem östlichen Mitteleuropa.

Fast die Hälfte der Sympathisanten der Theologenversammlung (18) stammte aus mittleren bis großen Städten, wie Frankfurt a. Main, Dresden, Prag, Lemberg, Karlsruhe, Mannheim, Darmstadt, Hannover, jedoch nicht aus den Zentren Berlin, Breslau oder Hamburg. Ein Viertel war in kleinen Städten mit einer jüdischen Bevölkerung zwischen 300 und über 1000 Menschen, wie Prossnitz, Triesch, Lissa, Zülz, Glogau, Meseritz, ein anderes Viertel in kleinen Orten mit geringer jüdischer Bevölkerung geboren. Wiederum amtierte mehr als die Hälfte in mittelgroßen bis großen Städten, wie Berlin, Prag, Kopenhagen, Breslau, Stettin, Dresden, Leipzig, Mannheim, Kassel, Hannover, über ein Viertel in Kleinstädten mit bedeutender jüdischer Bevölkerung (über 300 Juden), der Rest in kleineren Gemeinden. Zu ihrer Gründerzeit war die ‚mittlere‘ Richtung gut zur Hälfte eine Bewegung aus den großen Städten und Gemeinden, die in die jüdischen Zentren strebte. Im Unterschied dazu amtierten Reformrabbiner vor allem in Kleinstädten in West- und Süddeutschland, die Orthodoxie zum guten Teil in den großen süddeutschen Landjudengemeinden.⁵⁹⁸

Von 21 Angemeldeten ist der Beruf des Vaters bekannt, 10 waren Rabbiner bzw. *dajanim*, die andere Hälfte Kleinhändler oder kleine Gewerbetreibende,⁵⁹⁹ die ihre Söhne ursprünglich für den Kaufmannsstand bestimmt hatten (Frankel, Sachs, Fassel), sie dann aber einen akademischen Bildungsweg einschlagen ließen.⁶⁰⁰ Der akademische Rabbinerberuf war mit moderner Bildung und für die Söhne der Kleinhändler mit sozialem Aufstieg verbunden. Nur die wenigsten Aspiranten auf die anfangs meist schlecht bezahlten Rabbiner-, Prediger- und Lehrerstellen kamen aus den wohlhabenden Schichten.⁶⁰¹

⁵⁹⁷ Siehe Lowenstein, ebd., S. 265.

⁵⁹⁸ Lowenstein, ebd., S. 265.

⁵⁹⁹ Mit Ausnahme des Vaters von S. E. Meyer, der Bankier in Hannover war.

⁶⁰⁰ Siehe Brämer (2000), S. 39; Schad (2007); S. 27; Wilke (2004) für Fassel.

⁶⁰¹ Wilke (2003), S. 422.

Von Anfang an wollten die Aktivisten der TV die Orthodoxie in den östlichen Provinzen Preußens als Teilnehmer und Unterstützer gewinnen. Die westdeutsche Neuorthodoxie, die sich um S. R. Hirsch und besonders um J. Ettlingers *Treuen Zions-Wächter (TZW)* scharte, hatte sich bereits scharf von der TV und der ‚mittleren‘ Richtung abgegrenzt, ja daraus eine dogmatische Frage gemacht.⁶⁰²

Einzig aus Württemberg und Baden kamen Anmeldungen. G. Adler, Bruder von N. M. Adler, galt als „wichtigste Autorität der württembergischen Orthodoxie“.⁶⁰³ Aus Baden hatten sich Salomon Fürst⁶⁰⁴, Rabbiner in Heidelberg und der einzige Unterzeichner des orthodoxen Protestes gegen die Braunschweiger RV auf Frankels Anmeldeliste sowie die beiden Mannheimer Klausrabbiner Liebmann Lindemann⁶⁰⁵ und Abraham Rosenfeld⁶⁰⁶ angemeldet. Alle drei hatten an der „positiv-historischen“ Rabbinerversammlung in Mannheim 1845 teilgenommen.⁶⁰⁷ In Hamburg warb Moses Mendelson⁶⁰⁸ für die TV.⁶⁰⁹ Er stand zwar nicht auf der Liste der Anmeldungen von 1846, gehörte aber zu den Unterstützern Frankels. Andere Hamburger signalisierten ihre Bereitschaft zu finanzieller Beteiligung an der TV.⁶¹⁰

Eine besondere Rolle spielten die Frankfurter A. Fuld und B. Adler. Sie agierten als Gewährsmänner für Frankels Vertrauenswürdigkeit und Glaubenstreue und versuchten einen Brückenschlag zur Orthodoxie in Posen, zu der sie gute Kontakte unterhielten.⁶¹¹ Auch die Brüder I. Deutsch (Beuthen) und D. Deutsch (Sohrau), die als kämpferische Gegner der Reformbewegung auf sich aufmerksam gemacht hatten, sowie D. H. Joel⁶¹² (Schwersenz) zählten zu Frankels engsten Mitarbeitern und warben um die Orthodoxie in Schlesien und Posen.⁶¹³ Im Herbst 1846 berichtete der *Orient*, dass sich „angesehene Männer“ aus Posen, Graetz und anderen Gemeinden für Frankels TV interessierten, aber aufgeschreckt von der Berichterstattung im *TZW* sich an Fuld und Beer in Frankfurt gewandt hatten. Von diesen „beruhigt“ waren sie unter bestimmten, von Fuld und Adler aufgestellten Bedingungen bereit,

⁶⁰² Man warf den Vertretern der ‚mittleren‘ Richtung vor, sich nicht dem Protest gegen die Braunschweiger RV angeschlossen zu haben und nun mit ihrem Aufruf erneut dem orthodoxen Judentum eine Abfuhr zu erteilen, worauf es nur eine grundsätzliche Antwort geben könne. Dr. J. [Dr. Joseph Isaacsohn (Wilke (2004))], „Die Orthodoxie und die projectirte Theologenversammlung“, in: *TZW* (1846), S. 245f.

⁶⁰³ Wilke (2004), S. 124. Der Schüler Schellings und Mendelssohn-Verehrer war vom Frankfurter *bet din* ordiniert worden. Er setzte 1813 in Mühringen die Schulpflicht durch und hielt jeden Sabbat deutsche Predigten, seit 1835 in Oberdorf, war maßgeblich am württembergischen Religionslehrbuch beteiligt. Er organisierte einen Protest gegen die Beschlüsse der Braunschweiger RV und seinen Vorgesetzten J. Maier. *AZJ* (1845), S. 358.

⁶⁰⁴ (1799-1870)

⁶⁰⁵ (1808-1877)

⁶⁰⁶ (1806-1867)

⁶⁰⁷ Siehe Schotts Bericht in: *ZrIJ* (1845), S. 393.

⁶⁰⁸ (verst. 1861)

⁶⁰⁹ *Orient* (1846), Nr. 23, S. 179f.

⁶¹⁰ Der *Orient* (1846), Nr. 36, S. 286.

⁶¹¹ Siehe auch Frankfurt a. Main.

⁶¹² Auf Frankels Liste in der *ZrIJ* fehlt sein Name, im *Orient* (1846), S. 321, gilt er als angemeldet.

⁶¹³ Brämer (2000), S. 251.

an Frankels Versammlung teilzunehmen.⁶¹⁴ Im Frühjahr 1847 meldete man, dass sich mehrere Rabbiner Schlesiens und Posens – darin von Salomon Eger⁶¹⁵ unterstützt – für die TV interessierten.⁶¹⁶ Frankel hatte Egers Einsatz für die russischen Juden gelobt und nannte ihn, dem sonst von anderer Seite v. a. Mangel „moderner Bildung“ vorgeworfen wurde, einen „Rabbiner von antiker Thatkraft“.⁶¹⁷ Dass dieser sich aber für Frankels TV ausgesprochen haben soll, scheint unwahrscheinlich. Rückblickend erklärte Eger Frankels Projekt zu einer größeren Bedrohung für das traditionelle Judentum als die Reformversammlungen. Es hätte die Orthodoxie schwächen, gar spalten und zur Reform führen können.⁶¹⁸ Schließlich formierten sich 1846 auch einige Rabbiner Posens und Schlesiens zu einem Protestkomitee gegen die TV.⁶¹⁹ Immerhin aber hielt Eger seinen Schwiegersohn, H. Hirschfeld, nicht von der Mitarbeit an der *ZrIJ* und dem öffentlichen Einsatz für die TV ab.

In London äußerte man Befremden darüber, dass sich die Rabbiner von Hamburg [I. Bernays], Posen [S. Eger], Königsberg [J. H. Mecklenburg⁶²⁰] u. a., die „als Gelehrte und als *nicht* Finsterlinge“ bekannt seien, nicht zur TV gemeldet hatten, „um an dem heiligen Kampfe zur Aufrechterhaltung der Religion, die zwischen zwei Feinden: den starren Finsterlingen und den Rebellen zu kämpfen hat, Theil zu nehmen.“ Man erwartete, dass Warschau, Krakau, Brody und Lemberg Theologen entsenden würden.⁶²¹ Anfang 1847 hieß es, dass die schlesischen Gemeinden mit Breslau an der Spitze die TV unterstützen wollten.⁶²²

Frankel hatte nicht nur mit dem Aufruf zu einer ‚positiv-historischen‘ Zusammenkunft gezögert, man war sich auch über Zeitpunkt und Tagungsort uneins. J. Fränkel (Märkisch-Friedland) wollte die Versammlung schon im Sommer 1846 stattfinden lassen. Er sprach sich für Berlin als Tagungsort aus, weil dort ein aufgeschlossener Vorstand und zahlreiche Theologen und Gelehrte für den Erfolg der TV sprachen.⁶²³ Frankel setzte die TV für Oktober 1846 in Dresden an. Andere jedoch, wie D. H. Joel und I. Deutsch, rieten, den Zeitpunkt noch weiter hinaus zu schieben, um durch öffentliche Aussprache auch die, die noch zögerten, zu gewinnen.⁶²⁴ Die *AZJ* streute immer wieder Gerüchte über den Rückzug wichtiger Vertreter

⁶¹⁴ *Orient* (1846), S. 321, 333.

⁶¹⁵ (1786-1852)

⁶¹⁶ *Orient* (1847), S. 73.

⁶¹⁷ *ZrIJ* (1844), S. 39.

⁶¹⁸ Brämer (2000), S. 250.

⁶¹⁹ Ebd., S. 252. Der *Orient* meldete nur zwei unter dem Einfluss Ettlingers stehende Gegenakteure. *Orient* (1847), Nr. 10, S. 73.

⁶²⁰ (1785-1865)

⁶²¹ *Orient* (1846), S. 302f.

⁶²² *Orient* (1847), S. 73.

⁶²³ *Orient* (1846), S. 177ff., 182. Die Berliner Gemeinde habe bereits durch Sachs' Vermittlung eine große Summe für die TV bestimmt und warte nur auf einen entsprechenden Aufruf. *Orient* (1846), Nr. 35, S. 270.

⁶²⁴ *Orient* (1846), S. 413.

der ‚Mitte‘ und Anhänger Frankels, wie Sachs, Rapoport, Mannheimer, die Brüder Deutsch oder Gedalja Tiktin (1808-1886).⁶²⁵ Tatsächlich war zu einem ersten (vorbereitenden?) Treffen mit Sachs und Rapoport im September 1846 in Dresden nur Graetz erschienen.⁶²⁶ Der Termin für die TV wurde mehrmals und schließlich auf Herbst 1847 verschoben.⁶²⁷ Zu den Namen auf der Teilnehmerliste von 1846 kamen keine neuen hinzu. N. M. Adler war immer mal wieder als potentieller Teilnehmer genannt worden. S. R. Hirsch, den Graetz schon früher für eine Zusammenarbeit mit Frankel und Sachs gewinnen wollte,⁶²⁸ soll im Oktober 1846 eine Einladung zur TV abgelehnt haben.⁶²⁹ Im Februar 1847 meldete ein Breslauer Korrespondent des *Orient* (Graetz?), dass allen Gerüchten zum Trotz G. Tiktin, Sachs, Rapoport, S. R. Hirsch, N. M. Adler in London und Wolff in Kopenhagen ihre Zusage nicht zurückgezogen hätten.⁶³⁰ Mit diesen Namen und der aufscheinenden europäischen Dimension wurden die Erwartungen an die TV hochgetrieben. Erstaunlicherweise aber wurde nie zur finanziellen Unterstützung der TV aufgerufen, sieht man von einem anonymen Aufruf im *Orient* ab.⁶³¹ Einige Gemeinden hatten ihre Bereitschaft bereits signalisiert und warteten auf Frankels Aufforderung.

Andere Namen, die man im Zusammenhang mit der TV erwartet hätte, fielen nie: L. Schott, A. Jellinek, W. Wessely, J. Gebhardt (Wreschen/Posen), Salomon Brann⁶³² (Rawitsch/Posen), Heymann Arnheim⁶³³ (Glogau), A. Treuenfels oder nur negativ (I. N. Mannheimer). Einige von ihnen mögen persönliche und sachliche Differenzen mit Frankel von einer Anmeldung abgehalten haben. Zunz, den Frankel persönlich eingeladen hatte, wollte nur als Gemeindedepuierter teilnehmen, M. Steinschneider wandte sich nach erstem Interesse wieder ab.⁶³⁴ Andere hielten sich möglicherweise zurück, um die orthodoxe Opposition in ihren Gemeinden nicht zu reizen (S. Brann, J. Gebhardt) oder schwelende Konflikte mit den Gemeindevorstehern nicht anzufachen (L. Schott). Nicht ein einziger gemäßigter Reformler, Herxheimer, Philippon, Gosen oder Stein, meldete sich zur TV. Das Reformlager zeigte Frankel geschlossen den Rücken, wie sich auch umgekehrt niemand vom ‚positiv-

⁶²⁵ *AZJ* (1846), S. 523, 730; *Orient* (1847), S. 51. I. Deutsch wies die Meldung in der *AZJ* (1846), S. 730, er und sein Bruder hätten sich aus Misstrauen gegen Frankel von der TV zurückgezogen. *Orient* (1847), S. 3. Zu G. Tiktin siehe Breslau.

⁶²⁶ Graetz (1977), S. 164. Sachs und Rapoport hatten abgesagt.

⁶²⁷ *AZJ* (1846), S. 572; *Orient* (1846), S. 293.

⁶²⁸ Graetz (1977), S. 143.

⁶²⁹ Graetz (1977), S. 167: „Nichts thun, amar far niente! Nicht zur Theologen-Versammlung, warum? Keine Kompetenz!“ Viele Jahre später wird Graetz selbst zum Nichtstun raten.

⁶³⁰ *Orient* (1847), S. 51.

⁶³¹ *Orient* (1846), S. 260. Siehe weiter unten.

⁶³² (814-1903)

⁶³³ (1796-1869)

⁶³⁴ Brämer (2000), S. 252

historischen' Lager an der dritten RV in Breslau im Sommer 1846 beteiligte.⁶³⁵ Geiger, der eine Anmeldung zur TV in Erwägung gezogen haben soll,⁶³⁶ hatte versucht, einzelne Rabbiner von Frankels TV abzuwerben, der er unterstellte, „Zwietracht“ zu säen, während seine RV als „Werk der Einigung“ keine Richtung ausschließe.⁶³⁷

Seit Anfang 1846 tauschten sich die Anhänger der TV in der Öffentlichkeit über ihre Ansichten zur TV aus. Frankel hatte seine Vorstellungen schon mehrfach dargelegt. Ihm ging es v. a. um die Stärkung und Modernisierung des Rabbineramtes, des Religionsunterrichts und des Gottesdienstes. Bezüglich der religiösen Praxis sollte nur das in einer „sehr tiefen“ und „umsichtigen Erörterung“ diskutiert werden, was rein rabbinisches Herkommen war, ohne religiöses Motiv eingeführt worden war und sich im ‚Bewusstsein des Volkes‘ aufgelöst hatte. Konkret nannte er den zweiten Tag der Wallfahrtsfeste, die *meziza*, das Verbot von Hülsenfrüchten zu Pesach und die Trauergebräuche.⁶³⁸

H. Hirschfeld, Rabbiner in Wollstein, Hegelianer und Schwiegersohn von S. Eger, eröffnete die Diskussion mit einem Aufsatz in der *ZrIJ*. Die TV dürfe nicht zwischen unvermittelbaren Extremen lavieren, aber auch keine Partei sein, sondern müsse mit ihrer „Gesinnung“ auf die „Menge“ wirken, die in ihren Ansichten „nie extrem“ sei.⁶³⁹ So sei an den „bestehenden Satzungen des factischen Judenthums“ festzuhalten, aber auch das Bedürfnis nach Umgestaltung und Abschaffung von „Unwesentlichem“ und „Missbrauch“ zu „fühlen“. Alle wünschten eine „Durchdringung und Belebung der Form von der Idee“, wie auch eine Vereinigung des jüdischen Lebens mit den Ansprüchen der Zeit.⁶⁴⁰ Das individuelle Judentum müsse zu einem universellen umgestaltet werden und sich als „Weltreligion“ bewähren.⁶⁴¹ Die „objective Gewalt der positiven Satzungen“ müsse gekräftigt und mit den „herrschenden Ideen“ verbunden werden. Die religiösen Institute sollten nicht abgeschafft, neue geschaffen und der „innere Geist“ belebt und gehoben, „religiöser Ernst“ und „Gesinnung“ gefördert

⁶³⁵ Meyer (1988), S. 431. Nur Frankels Nachfolger in Teplitz, David Pick (ca. 1804-1878), war der einzige Rabbiner aus dem Habsburger Reich, der eine deutsche RV, die in Breslau, besuchte. Ebd. Pick wurde vorgeworfen, das „schöne Werk Frankel's in der Wurzel“ zerstört zu haben. Der äußerlich schöne Orgelgottesdienst hinterlasse mit Picks mechanisch memorierten Predigten auf Schulniveau ein Gefühl der „Kälte“, die innere geistige Entwicklung des Judentums werde in Schule und Synagoge vernachlässigt. *Orient* (1840), S. 341. Wilke (2004) zu Pick.

⁶³⁶ *Orient* (1846), S. 295.

⁶³⁷ Geiger an Sachs, 8. 6. 1846, in: L. Geiger (1910), S. 116f. Auch H. Fassel, L. Löw u. a. erhielten Einladungen. *Orient* (1846), S. 212; Löw (1900), S. 137.

⁶³⁸ Frankel, „Die Symptome der Zeit“, in: *ZrIJ* (1845), S. 16.

⁶³⁹ „Die Rabbiner-Versammlung, wie sie sein sollte“, in: *ZrIJ* (1846), 3ff., 56ff., 97ff., hier S. 13f..

⁶⁴⁰ Ebd.

⁶⁴¹ Ebd., S. 15. Der Geist der Zeit fordere, dass das „bestimmte, das geistige Judentum, wie es dunkel und unbewusst in der Seele der Gläubigen ruht, wie es seine Denker mit heiliger Begeisterung“ füllt, aus „seiner beengten corporativen Sphäre hinaustreten und sich eine weite Welt suchen“ und „Gemeingut Aller“ werden soll. Ebd., S. 65.

werden.⁶⁴² Die TV sei nicht berechtigt, Beschlüsse zu fassen, sondern könne nur durch ihren „Geist“⁶⁴³ und ihren Rat Achtung und Vertrauen gewinnen.⁶⁴⁴ Es sei zu schwierig zu bestimmen, was als Autorität und Norm gelten soll, der historische Bestand allein könne nicht Maßstab sein.⁶⁴⁵ Diskussionen darüber würden nur entzweien; sie gehörten in die „Studierstube“. Über die Gesinnung jedoch müsse man sich verständigen: „Geschichte und Wahrheitsliebe oder Selbsterkenntniß“ sollten die leitenden Grundsätze sein.⁶⁴⁶ „Wer die Geschichte nicht zu Rathe zieht und naturgemäß weiter aus der Vergangenheit entwickelt“, wer ein neues Judentum schaffen will und dieses als das „geläuterte“ alte ausgibt, gehöre nicht dazu.⁶⁴⁷ Wer sich mit der „Überkommenschaft des ganzen Formenwesens begnügt“ und es nicht geistig beleuchten will, scheide auch aus. *Eine* Geistesrichtung des historischen Judentums, die nicht immer den Ansichten der Zeit entspreche, aber dem Judentum eigentümlich sei und unbedingt bewahrt werden müsse, sei die Idee der religiösen Handlung als Kundgebung der tätigen Gottesverehrung, als Heiligung des Lebens und Selbstvervollkommnung.⁶⁴⁸ Die RV müsse Liebe für das herkömmliche Judentum und seine Institutionen einflößen, aber auch jede an sie gerichtete Frage auf ihre religiöse Motivation hin prüfen. Einem Wunsch etwa, die Sabbatgesetze zeitgemäß abzuändern, könne sie nicht entsprechen.⁶⁴⁹ Wenn aber jemand die Sabbatidee in einer anderen Form der Feier bewahren und seinen Kindern übergeben wolle, dann sei dieser Wunsch ein religiöser, und die TV müsse „auf dessen Befriedigung bedacht sein“.⁶⁵⁰ Statt zu tadeln, sollte man an die Heiligkeit des Tages erinnern, dazu aufrufen, dem Haus einen festlichen Charakter zu verleihen, den Abend mit religiösen Betrachtungen zu verbringen und den Kindern den Wochenabschnitt zu erklären.

Alles, was Dissenz und Abfall hervorrufen könnte, sei zu vermeiden, alles, was ‚Idee‘ und ‚Geist‘ des Judentums fördere, anzuordnen.⁶⁵¹ Unbedingt aber müsse Hass gegen heidnische Nationen und Abtrünnige, jegliche Ausschließung des Fremden fallen.⁶⁵²

⁶⁴² Ebd., S. 15.

⁶⁴³ der in Bescheidenheit und „Anerkennung des Alten und Ehrwürdigen“ bestehen sollte.

⁶⁴⁴ Ebd., S. 57, 61. Nur hinsichtlich des Usus, nicht des eigentlich Ritualen könne die Mehrheit entscheiden.

⁶⁴⁵ Niemand könne verlangen, „ganz in der Theorie und in der Praxis unserer Vorgänger, in ihrem Geiste zu handeln“.

⁶⁴⁶ Ebd., S. 63. Leitendes Prinzip sei die religiöse Gesinnung, die sich in den Geist des historischen Judentums vertieft, das Historische aufnimmt und in seinem Geist Neues schafft, das mit dem Bestehenden geistig verwandt ist und seinen Inhalt weiter fortpflanzt..Ebd., S. 64.

⁶⁴⁷ Ebd., S. 63.

⁶⁴⁸ Ebd., S. 64.

⁶⁴⁹ Ebd., S. 97.

⁶⁵⁰ Ebd., S. 99.

⁶⁵¹ Ebd., S. 100.

⁶⁵² Ebd., S. 100f.

Hirschfeld forderte im gleichen Jahr vom preußischen Staat die Gleichstellung mit dem Christentum und die Einrichtung eines Konsistoriums. Dieses sollte den Erhalt des Judentums, seines religiösen Verbands und seiner Institutionen, sichern, „Eingriffe in dessen Wesen“ verhindern, das „factische Judentum“ als „Konsistenz“ betrachten und Streitigkeiten beilegen. Zumindest müsse der Staat jüdischen Religionsunterricht zur Pflicht machen und die Lehrer prüfen, um „Fanatismus und Indifferentismus“ in den Schulen zu verhindern. Die Gemeinden sollten Kultusbehörden wählen und Provinzialsynoden bilden, diese mit wissenschaftlich gebildeten Rabbinern besetzen und so Gesetzwidrigkeiten und Zerwürfnisse, verhindern. Nach innen rief Hirschfeld zur Versöhnung auf. Man müsse sich aber gerade in den „Ceremonien“, die das Judentum so lange erhalten haben, wieder „befestigen“: „Wir wollen sie vergeistigen, und in uns erstarken lassen“.⁶⁵³

J. Fränkel, Rabbiner im westpreußischen Märkisch-Friedland, hatte Berlin als Austragungsort einer nichtöffentlichen Tagung favorisiert. Er schlug vor, sich auf den Kampf gegen Vorurteile und für die Anerkennung des Judentums durch den Staat und darauf zu konzentrieren, Normen für die Qualifikation von Rabbinern und Religionslehrern sowie die Erneuerung des Gottesdienstes aufzustellen.⁶⁵⁴ Fränkel trat dafür ein, Gemeindevorsteher hinzuziehen, die „bei etwas Bildung, Energie und gutem Willen“ „mehr als alle Rabbiner“ etwas für Reformen tun könnten.⁶⁵⁵

Aus Posen wurde dringend eine konservative Synagogenreform angemahnt.⁶⁵⁶

Ein weiterer Diskussionsbeitrag im *Orient* war nur mit Initial gezeichnet.⁶⁵⁷ Der Verfasser propagierte als wichtigste Aufgabe der TV die Schaffung von Bildungsanstalten für jüdische Theologen und unparteiischer Instanzen zu deren Prüfung, dann die Ausarbeitung einer „Norm“ für den Religionsunterricht und einer Jugendbibel.⁶⁵⁸ Um eine „Ausgleichung der Lehre mit dem Leben“ könne es der TV nicht gehen. Die jüdische Lehre schreibe zwar vor, „im Wege des Gesetzes die größtmögliche Berücksichtigung der Zeitumstände vorwalten zu

⁶⁵³ Hirschfeld (1846), S. 23.

⁶⁵⁴ Fränkel, „Die Versammlung der jüdischen Theologen“, in: *Orient* (1846), Nr. 23, S. 177ff

⁶⁵⁵ Ebd., S. 178.

⁶⁵⁶ *Orient* (1846), Nr. 30, S. 233f.

⁶⁵⁷ „Ansichten über die projektirte Theologen-Versammlung“ in: *Orient* (1846), S. 258-260. Als Verfasser kommen neben A. A. Wolff (Kopenhagen) v.a. W. Wessely (Prag), Joseph Weisse (Gaya) und Ernst Wehli (Tempelmitglied, langjähriger Vorsitzende der Repräsentanten und Schulinspektor in Prag) in Frage. Von ihnen hatte sich nur Wolff zur TV angemeldet; er hätte seinen Beitrag sicher mit vollem Namen gezeichnet. Wessely lag im Streit mit Fränkel. Der in Mähren geborene Kantorensohn J. Weisse (1812-1897) hatte nach seinem Talmudstudium gemeinsam mit M. Steinschneider und L. Löw in Prag studiert. Der Sprachforscher und Übersetzer in und aus dem Hebräischen gehörte mit Salomon Sachs zu den Mitarbeitern des Bibelwerks von Moses Landau und bezeichnete sich selbst als „letzten Biuristen“, Bibelausleger in der Tradition Mendelssohns. Sein Sohn, Samson Weisse, gehörte 1909 zu den Begründern der ersten überregionalen Vereinigung der ‚mittleren‘ Richtung und war in der Weimarer Republik einer der wichtigsten Vertreter der „Mittelpartei“ in Berlin.

⁶⁵⁸ *Orient* (1846), S. 259.

lassen, um ihren Bekennern die Ausübung der Gesetze zu ermöglichen“, nicht aber „zu Gunsten des Lebens ausdrückliche Ge- und Verbote der heil. Schrift durch perfide Exegese zu antiquieren“.⁶⁵⁹ Eine „ehrliche“ Versammlung müsse darauf achten, dass nur solche „Einrichtungen und Modifikationen“ getroffen werden, die „nicht gegen Schrift, Tradition oder mit Recht geheiligte Sitte“ verstoßen. Die TV habe daher die „Grenzen anzugeben, innerhalb welcher die Gemeinden je nach ihren Bedürfnissen sich bewegen mögen und über welche nicht hinaus geschritten werden darf“.

Durch „positive Aussprüche“ müsse man verhüten, „dass nicht die Christen durch Irrlehren ausschreitender jüd. Theologen vorbereitet, den jüd. Gesetzen mehr und mehr ihre Berücksichtigung versagen und dadurch dem jüd. Schüler, Lehrling oder Burschen, so wie überhaupt den von ihnen abhängigen Juden ihre Stellung zwischen Leben und Gesetze noch mehr erschweren“.⁶⁶⁰ Die TV sollte sich für die Gründung von Vereinen einsetzen, die jüdische Lehrlinge bei der Einhaltung der Sabbat- und Feiertagsruhe unterstützten.

Der Autor pflichtete J. Fränkel bei: Die TV sollte generell gegen Vorurteile vorgehen und zur Anerkennung der jüdischen Religion beitragen.

Schließlich aber erwartete er von der TV die Klärung der wichtigsten religiösen Begriffe und Fragen: „Was versteht das Judentum unter Offenbarung, unter Göttlichkeit der heil. Schrift, oder kurz was ist die Grundlage des positiven Judenthums? Was verstehen wir unter Tradition? Welche Geltung hat der Talmud für uns? Wie verhält sich der religiöse Glaube zur wissenschaftlichen Kritik?“⁶⁶¹ Dann könne man an die Schaffung einer „jüd. allgemeinen Religionswissenschaft“ und eines „Religionswerks“ gehen, das „unbefangen aus den Quellen schöpfend“ und „ohne der Denkfreiheit Fesseln anzulegen“ einen „Mittel- und Anhaltspunkt“ bietet. Der Beitrag schließt mit einem Aufruf zur finanziellen Unterstützung der TV und mahnt die Orthodoxie, sich nicht durch „kluge, bedenkliche Trägheit“ „an der guten Sache“ zu versündigen und der „Zerstörung“ weiter ruhig zuzusehen.⁶⁶²

D. H. Joel, Schüler von A. Eger und von dessen Sohn ordiniert, hatte schon im März 1844 die Orthodoxie für Philipppsons Idee jährlicher Rabbinerversammlungen gewinnen wollen. Er sah in ihnen das geeignete Mittel, um die „gesunkene Religion“ zu „heben“ und gegen „Indifferentismus“ und „Zerstörungswuth“ vorzugehen.⁶⁶³ Weil Joel befürchtete, dass auch Frankels TV ohne zahlreiche Beteiligung anerkannter Vertreter der Orthodoxie einseitig und einflusslos bleiben werde, rief er im Oktober 1846 die Orthodoxie Posens und Schlesiens in

⁶⁵⁹ Ebd.

⁶⁶⁰ Ebd.

⁶⁶¹ Ebd., S. 260.

⁶⁶² Ebd.

⁶⁶³ Joel, „Zuschrift“, in: *Orient* (1846), S. 291.

einem hebräischsprachigen Aufruf zur Teilnahme auf. Man wolle nichts abschaffen, sondern über „positive Verbesserungen“ auf der Grundlage von Talmud und Dezisoren beraten.⁶⁶⁴ Er selbst wollte zur Stärkung des Rabbineramtes die Ordination vereinheitlichen, die Oberaufsicht über das Schulwesen erobern, eine Lehranstalt errichten und schließlich den Gottesdienst regeln.⁶⁶⁵ Vermutlich hatte Joel seinen Aufruf mit Frankel abgesprochen, aber er erwähnte auch ein Gespräch mit S. Eger, der seinerseits Vorschläge für Verbesserungen gemacht haben soll, denen Joel jedoch nicht vorgreifen wollte.⁶⁶⁶

In London knüpfte man ganz allgemeine Erwartungen an die TV. Sie sollte die streitenden Parteien beruhigen, positiven Glauben und Tradition stärken, Gebet und Ritual von ‚Missbrauch‘ und ‚Aberglauben‘ reinigen.⁶⁶⁷

Der mährische Rabbiner H. Fassel stand im Lager der TV-Anhänger am weitesten links.⁶⁶⁸ Er hatte sich 1837 an der *WZjTh* und 1842 an der Breslauer Gutachtensammlung über die Verträglichkeit der freien Forschung mit dem Rabbineramt beteiligt und sah damals in Geiger einen Freund, den er so lange verteidigen wollte, bis sich die gegen ihn erhobenen Vorwürfe (Leugnung der Autorität und Gültigkeit der rabbinischen Tradition in Wort und Tat) als begründet herausstellten.⁶⁶⁹ In diesem Gutachten unterschied er unabänderliche Grundsätze und moralische Pflichten auf der einen Seite und veränderbare Satzungen auf der anderen Seite.⁶⁷⁰ 1844 war er in Breslau zum zweiten Rabbiner neben Geiger gewählt worden. Weil

⁶⁶⁴ Ebd., S. 291f., u. ders., „Qol Qore“, in: *Orient* (1846), Beilage zu Nr. 40.

⁶⁶⁵ Brämer (2000), S. 251. Siehe auch Brämer, „Qol qore - David Heymann Joëls hebräischer Aufruf zu einer Rabbinerversammlung 1846. Ein Quellenbeitrag zur Frühgeschichte des konservativen Judentums“, *Frankfurter judaistische Beiträge* 25 (1998), S. 121-146.

⁶⁶⁶ *Orient* (1846), S. 291. Eger erlaubte den (erschweren) Verzehr von Hülsenfrüchten zu Pesach. *Orient* (1847), S. 145f. Nach Mendelson (1842), S. 24, hatte Eger in Posen von der Gemeinde ausgehende „gesetzmäßige Neuerungen“ toleriert, die er selbst nach Erziehung und Überzeugung nicht brauchte, aber als „Leiter der öffentlichen Meinung“ nicht ignorieren durfte und deshalb unter seiner Kontrolle zuließ.

⁶⁶⁷ *Orient* (1846), S. 302f.

⁶⁶⁸ Ich sehe hier von L. Löw ab, den v. a. Fassel ermuntert hatte, sich zur TV zu melden. Siehe dessen Brief vom 1. 3. 1846, in: Löw (1900), S. 133. Löw sah 1845 in Rapoport und Frankel diejenigen Vertreter der jüdischen Theologie, deren Entscheidungen er sich unterstellen wollte. Silber (1987), S. 125. Löw kritisierte, wie sein Freund und Schwiegervater, der moderate L. Schwab in Pest, die radikalen Reformer in Ungarn und entfremdete sich damit vom neologen Laienestablishment, gleichzeitig näherte er sich A. Geiger an. Auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzungen zwischen ungarischer Orthodoxie und Reformern bezeichnete Löw „gemäßigten Fortschritt“ und „allmähliche Entwicklung“ als „Illusion“. Der „Parole ‚nur keine Spaltung‘“ unterstellte er, jede „wahrhaft progressive Regung“ unterdrücken zu wollen; Spaltung sei „heilsam“. Löw (1868), S. VII, S. 33f. Der ungarischen Orthodoxie warf er u. a. vor, nicht den Widerspruch zwischen Gewissensfreiheit und Talmud und rabbinischen Autoritäten sehen zu wollen. Sein Vorbild war Amerika und der „Kongregationalismus“. Wenn sich orthodoxe und Reform-Gemeinden in einer Stadt bilden können, müsse sich die „Fortschrittspartei“ nicht mehr der „Illusion“ der Möglichkeit eines Ausgleichs mit der Orthodoxie hingeben. Den ungarischen Kongress von 1868, der die Spaltung in orthodoxe und neologe Gemeinden festschrieb, lehnte er als „völlig überflüssig“ ab. Löw (1874), S. 329, 331. Zwischen ihm und W. A. Meisel, der 1859 das Rabbineramt in Pest, auf das auch Löw spekuliert hatte, übernahm und einen Vermittlungsstandpunkt einnahm, entspann sich in dieser Frage eine heftige Kontroverse.

⁶⁶⁹ Fassel, „Das rabbinische Judentum. Ein abverlangtes, aber ungedrucktes Votum an das israel. Obervorsteher-Collegium zu Breslau“, in: *LdO* (1843), S. 66ff., 81ff., 98ff., 113ff., hier S. 66 u. 117.

⁶⁷⁰ Ebd., S. 67f.

sich dort aber die Verhältnisse zu seinen Ungunsten veränderten, trat er sein Amt nicht an und ließ damit auch den Gedanken fallen, die gemäßigten Kräfte für die RV in Breslau zu gewinnen.⁶⁷¹ Er regte schließlich Frankel zur TV an.

Fassel erwartete „religiöse Verbesserungen im *praktischen* [Hervorhebung im Original] Leben“.⁶⁷² Neben Trauungen in der Synagoge und der ästhetischen und musikalischen Verbesserung des Gottesdienstes stand auf seiner Agenda die Zulässigkeit von Reis und Hülsenfrüchten zu Pesach.⁶⁷³ Er vertrat den Standpunkt, dass „jedes *wahre* Zeitbedürfnis und jede Verbesserung sich, auch auf dem Boden des talmudischen Judentums, und vielleicht *nur* auf diesem Boden bleibend, realisieren lasse“. Man müsse nicht, wie die Reformer, „gegen eine Festung Sturm laufen“, wenn diese selbst eine „Seitenpforte“ öffne.⁶⁷⁴ Die talmudische Lehre gebiete im Interesse der Aufrechterhaltung der Religion die Abschaffung oder Modifizierung von Ritualgesetzen, wenn diese zur religiösen Gleichgültigkeit führten oder das Judentum vor den Augen der Welt herabwürdigten.⁶⁷⁵ Entsprechende Beschlüsse könnten jedoch nur von einer Rabbinerversammlung, deren „reine“ Absichten, „religiöser Ernst“ und Anerkennung der talmudischen Tradition unzweifelhaft seien, getroffen werden.⁶⁷⁶

Fassels Ansichten trat I. Deutsch entschieden entgegen. Die TV dürfe keine falschen Hoffnungen wecken und müsse deshalb klar aussprechen, dass sie nicht „Fortschritt, Verbesserung, Reform u.s.w.“, die Konzessionen an die Zeit meinten, vertrete.⁶⁷⁷ Deutsch stellte drei Prinzipien auf, von denen er überzeugt war, dass sie von den meisten der zur TV Angemeldeten geteilt würden: 1) Der Glaube an eine „*unmittelbare* Offenbarung“.⁶⁷⁸ Alle Vorschriften des Pentateuchs sind ausdrücklich und unmittelbar von Gott angeordnet und bleiben für ganz Israel so lange verbindlich, bis „Gott selbst auf eine über alle Zweifel und Bedenklichkeiten erhabene Weise uns von denselben dispensiert“. 2) Der Glaube an die „ebenfalls göttliche“ mündliche Lehre, die die schriftliche Lehre ergänzt und erklärt und sich von Mund zu Mund fortgepflanzt hat. Daher habe keine Erklärung der Gesetzesbestimmungen, die der Tradition entgegensteht, Geltung in der Praxis, „obschon

⁶⁷¹ Siehe Fassel an Löw, 1. 3. 1846 u. 8. 6. 1846, in: Löw (1900), S. 135, 137. Zu seiner Wahl in Breslau siehe dort.

⁶⁷² *Orient* (1846), S. 212.

⁶⁷³ Siehe die Angaben bei Wilke (2004). Siehe auch Allan Nadler. Review of Miller, Michael Laurence, *Rabbis and Revolution: The Jews of Moravia in the Age of Emancipation*. H-Judaic, H-Net Reviews. August, 2012. <http://www.h-net.org/reviews/showrev.php?id=32225> (April 2013).

⁶⁷⁴ *Orient* (1846), S. 212.

⁶⁷⁵ *Orient* (1846), S. 247.

⁶⁷⁶ Ebd.

⁶⁷⁷ Deutsch, „Die Theologen-Versammlung“, in: *Orient* (1846), S. 413.

⁶⁷⁸ „d. h. sie glauben, dass sich Gott unsern Vorfahren auf eine übernatürliche Weise, ganz wie die Heil. Schrift es erzählt, auf Sinai geoffenbart, wodurch sie die evidenteste, über alle Zweifel und Bedenklichkeiten erhabene Ueberzeugung erlangt, dass Gott es ist, der mit ihnen rede.“ Deutsch, „Die Theologen-Versammlung“, in: *Orient* (1847), S. 5. Siehe auch *Orient* (1846), S. 414.

außerdem einer freierer Exegese Raum gegeben ist“.⁶⁷⁹ 3) Die Autorität des Talmuds besagt, dass alle Traditionen hinsichtlich der Gesetzesbestimmungen im Talmud niedergelegt sind und deswegen in praktischer Hinsicht die Bibel nicht im Widerspruch zum Talmud ausgelegt werden kann und auch rabbinische Anordnungen nur unter bestimmten Bedingungen, die der Talmud selbst angibt, „modificirt oder aufgehoben“ werden können.⁶⁸⁰ Weder halte der Talmud jedoch eine „Seitenpforte“ für zeitbedingte Reformen offen, noch unterscheide das Judentum zwischen Moral- und Zeremonialgesetzen. Der Talmud mildere nicht in Zeiten von Religionsverfall, sondern verschärfe. Man könne also nur „in heiligem Ernst“ darüber beraten, ob bestimmte Schwierigkeiten bei der Ausübung des Gesetzes beseitigt, spätere Erschwerungen zurückgenommen werden können, um es denen leichter zu machen, die treu und fest am Religionsgesetz festhalten.⁶⁸¹ Dem „Volk“ müsse bei dem „allgemeinen Reformschwindel“ klar gemacht werden, dass alles, was die TV nicht erlaube, auch tatsächlich unantastbar sei. Wahre Reform hebe, verbessere und stütze das religiöse Leben – durch Regelung und Verbesserung von Gottesdienst, Religionsunterricht und Rabbinerausbildung sowie die Gründung von Unterstützungsvereinen für Handwerker bei der Einhaltung der Sabbat- und Speisegesetze.⁶⁸² Die TV werde „auf den Beifall und die Sympathie vielleicht des größeren Theils der deutschen Judenheit verzichten müssen, da sie für Alle, die sich bereits mehr oder weniger vom Zeremonialgesetz losgesagt, wirkungslos bleibt“.⁶⁸³ Sie wird sich auch nicht über die Parteien stellen können, sondern selbst eine Partei bilden. So wünschenswert eine Annäherung und Aussöhnung der Parteien auch sei, sie bleibe eine Chimäre.

Deutsch widersprach Hirschfeld, denen entgegenzukommen, die die Idee des Sabbats bewahren wollten, ihn aber am Sonnabend nicht halten könnten. Sabbatidee ohne Sabbatruhe sei ein Unding, man könne den biblischen Ideen nicht andere als von Gott vorgeschriebene Formen geben. Die TV werde auch hinter den „sogenannten ‚Gemäßigten‘“ zurückbleiben. Man müsse klaren Wein einschenken, statt falsche Hoffnungen zu wecken. „Gemäßigter Fortschritt“ sei ein „höchst relativer Begriff“, so wie „Fortbildung im Judenthume“ und „historisches Judenthum“ „elastische Begriffe“ seien, die sich nach Belieben dehnen ließen.⁶⁸⁴ Man könne nur gewissenhaft beraten, was zur Erhaltung des rabbinischen Judentums auf der

⁶⁷⁹ Ebd.

⁶⁸⁰ Ebd.

⁶⁸¹ Ebd., S. 6.

⁶⁸² Ebd., S. 7.

⁶⁸³ Ebd.

⁶⁸⁴ Ebd., S. 8.

Grundlage von Talmud und Dezisoren geändert, verbessert oder eingerichtet werden kann. Rapoport habe die Grenzen einer zulässigen Reform mit Umsicht gezeichnet. Der Prager Rabbiner und Gelehrte hatte in seinem Sendschreiben an die Frankfurter RV der Reformbewegung vorgeworfen, „*unseren Fortschritt auf der Bahn der historischen Entwicklung* [Hervorhebung im Original]“ aufzuhalten. Die „Zeit“ werde umgestalten und umformen.⁶⁸⁵ Das „Zurückgehn auf den positiv-historischen Boden“ sei der „wahre Fortschritt“.⁶⁸⁶ Es dürfe nichts geändert werden, was von einer Synode beschlossen und von ganz Israel angenommen und eingeführt wurde. Nur Neuerungen, die dem Erhalt des Judentums dienen oder die Übertretung eines Verbots verhindern wollten, seien erlaubt.⁶⁸⁷ Eine Reform der Sabbat- und Ehegesetze und die Mischehe stünden außerhalb jeder Diskussion. Rapoport wandte sich auch gegen die Abschaffung des zweiten Feiertags, da dieser in ganz Israel (außer in Palästina) begangen werde und mit ihm religiöse Bedeutungen verknüpft seien.⁶⁸⁸ Vehement trat er gegen Streichungen von Gebetsstellen mit Bezug auf Messias und Erlösungshoffnung auf.⁶⁸⁹ Auch andere Auslassungen, wie etwa des *bame madlikin*, waren nicht nach seinem Geschmack.⁶⁹⁰ Aber im Unterschied zu S. R. Hirsch machte er daraus keine dogmatische Angelegenheit und duldete Kürzungen des Gottesdienstes im ‚positiv-historischen‘ Rahmen.⁶⁹¹

Fassel erwiderte Deutsch, dass er sich zu dessen zweiten Prinzip „dem Wesen und den Worten nach“, zum ersten Prinzip aber nur dem Wesen nach bekenne. Gott habe sich zwar unmittelbar, auf übernatürliche Weise geoffenbart, aber nicht indem er geredet und Israel es vernommen habe, sondern es habe die „über alle Zweifel und Bedenklichkeiten erhabene Überzeugung“ erlangt, dass Gott die Befolgung der Gebote verlange, und es sei „zu ihrem unbezweifelten und sichersten Bewusstsein gekommen“, dass Gott Moses bestimmt habe, sie alle Gebote zu lehren, „die er ihm beibringen werde“.⁶⁹² Alles sei „auf einmal“ geistig mitgeteilt worden. Strittig aber sei eigentlich nur das dritte Prinzip. Was meine Deutsch

⁶⁸⁵ Rapoport (1845), S. 3. „Denn gebe es auch unter unseren Gesetzen und Observanzen solche, die einer Umgestaltung bedürfen, so wird sie schon die *Zeit* [Hervorhebung im Original umgestalten und umformen; wird solches verzögert [...], so steht es nicht in unserer Macht das bedächtige Fortschreiten mit Gewalt zu betreiben [...].“ Der „Zeit“ wohne ein göttliches Entwicklungsgesetz inne. Ebd., S. 4. „Unsere Vorvordern schritten immer mit der Zeit vorwärts“. Ebd., S. 24.

⁶⁸⁶ Ebd., S. 25.

⁶⁸⁷ Rapoport (1845), S. 9f., 36.

⁶⁸⁸ Ebd., S. 27f.

⁶⁸⁹ Ebd., S. 28f.

⁶⁹⁰ Ebd., S. 33.

⁶⁹¹ Siehe Schad (2007), S. 190.

⁶⁹² Fassel, „Verständigung über die Principien der Theologen-Versammlung, ein Beitrag zur Reform der Reformbestrebungen“, in: Orient (1847), S. 55.

damit, wenn er sage, dass rabbinische Gebote unter bestimmten Bedingungen „aufgehoben“ werden können? Für immer könne auch ein rabbinisches Gebot nicht abgeschafft werden,⁶⁹³ zeitweise aber auch ein biblisches Gebot.⁶⁹⁴ Maimonides (Hilkhot Mamrim 2,4) habe aus der von Deutsch angeführten Stelle (Sanh 46)⁶⁹⁵ klar und deutlich geschlossen, dass jede Religionsbehörde selbst Gebote und Verbote der Tora zeitweilig aufheben könne, wenn das einem Zeitbedürfnis entspreche und dadurch viele Religionsanhänger dem Gesetz erhalten werden können.⁶⁹⁶ Verstehe Deutsch den Talmud besser als Maimonides? Hier sei doch der Weg, den der Talmud für Reformen eröffne, klar erkennbar von den maßgeblichen Autoritäten bestätigt worden.

Es könne nur um zeitweilige Aufhebungen gehen. Die TV müsse darüber beraten, was der Gegenwart Not tue und wenn sie herausfinde, dass Konzessionen das „religiöse Gefühl“ beleben würden, dann sei sie verpflichtet, das auch auszusprechen.⁶⁹⁷ Man könne aber nicht behaupten, dass Konzessionen talmudisch prinzipiell ausgeschlossen seien.⁶⁹⁸

Deutsch erwiderte Fassel, dass dessen These von der Offenbarung als „innerer geistiger Anschauung“ oder „innerem Glaubensdrang“ als einzige Bürgschaft nur das Wunder habe, dass eine Million Menschen in ein und demselben Augenblick die gleiche Wahrnehmung hatten.⁶⁹⁹ Wenn er, Deutsch, von ‚reden‘ und ‚vernehmen‘ spreche, denke er doch nicht an sinnliche Werkzeuge, sondern daran, „wie dies alle jüdischen Philosophen erklären, dass Gott auf wunderbare Weise eine Erschütterung in der Luft entstehen ließ, geeignet, diejenigen Töne und Laute hörbar zu machen, die Er nach seiner Absicht vernehmen lassen wollte“.⁷⁰⁰ Diese Vorstellung habe nichts Vernunftwidriges, wenn man nicht die Möglichkeit eines Wunders überhaupt ausschließen will.⁷⁰¹ Fassel hingegen stehe mit seiner Schleiermacher nach gebildeten Offenbarungshypothese allein, er könne keine einzige jüdische Autorität dafür geltend machen. Deutsch stellte noch einmal klar, unter welchen Bedingungen er

⁶⁹³ Ebd., S. 56.

⁶⁹⁴ Ebd., S. 62.

⁶⁹⁵ Deutsch schloss aus Sanh 46a und anderen Stellen, dass es jedem rabbinischen Tribunal freistünde, „wenn Zeitumstände zur Erhaltung der Religion es erheischen“, die Todesstrafe auch für Vergehen zu verhängen, die nach dem Gesetz gar nicht mit der Todesstrafe geahndet werden, also zu verschärfen.

⁶⁹⁶ Fassel, „Verständigung“, Fortsetzung, in: *Orient* (1846), S. 62.

⁶⁹⁷ Ebd.

⁶⁹⁸ Ebd. Im Weiteren greift Fassel Deutschs Interpretation verschiedener talmudischer Stellen an, mit der dieser demonstrieren wollte, dass das Judentum nicht zwischen Moral- und Zeremonialgesetzen unterscheide. Verstöße gegen das Moralgesetz, wie Notlüge oder falsches Zeugnis, seien zur Erhaltung des Friedens bzw. zur Abwendung von Lebensgefahr, erlaubt, sogar gottgefällig. *Orient* (1846), S. 5. Dazu Fassel: „Hat Hr. Holdheim den Talmud giftiger angegriffen?“ Das Moralgesetz müsse immer erfüllt, Meineid vermieden werden, „wenn es sich auch um noch so viele Menschenleben handle“. *Orient* (1846), S. 63, 64.

⁶⁹⁹ Deutsch, „Die Principien der Theologen-Versammlung. Letzte Erwiderung“, in: *Orient* (1846), S. 118.

⁷⁰⁰ Ebd.

⁷⁰¹ Ebd.

Änderungen für erlaubt hielt. Nach Maimonides Hilkhot Mamrin 2, 3 dürfen rabbinische Verbote nur dann für immer aufgehoben werden, wenn sie nicht als Umzäunung der Tora dienten und nicht von ganz Israel angenommen wurden.⁷⁰² Keinesfalls könne eine Religionsbehörde ein mosaisches Verbot zeitweise aufheben. Abschließend aber stellte Deutsch versöhnlich fest, dass er mit Fassel auf gleichem Boden stehe: Schrift, Tradition und rabbinische Institutionen sei ihnen beiden heilig, beide strebten nach Erhaltung und Hebung der Religion und sei man sich auch über die vorgeschlagenen Mittel nicht einig, so könne man doch gemeinsam andere Mittel finden.⁷⁰³

Nach diesem Disput zwischen Deutsch und Fassel schlug J. Fränkel nunmehr nur noch die Gründung eines Theologen-Vereins vor, zu dessen Versammlungen die Gemeinden Abgeordnete entsenden sollten. „Alles“ sollte „für aber auch durch das Volk erfolgen“. Der Verein sollte Rabbiner prüfen und ordinieren und einige religiöse Gebräuche modifizieren, nicht jedoch in die Praxis von Beschneidung⁷⁰⁴ und (früher) Beerdigung eingreifen. Friede in den Gemeinden sei wichtiger als Reformen. Diese sollte man der Zeit und späteren Generationen überlassen. *Pijjutim*, *hoschanot*-Schlagen und Gassenhauer im Gottesdienst seien besser als Streit und Prozesse.⁷⁰⁵ Damit schloss er sich, wie auch I. Deutsch, dem Standpunkt von Rapoport an.⁷⁰⁶

Ob nun die inneren Differenzen und Diskussionen zur grundsätzlichen Fragen als zu gravierend erschienen oder die angespannte und unruhige wirtschaftliche und soziale Lage im vorrevolutionären Deutschland jede Planung obsolet machte⁷⁰⁷ – die TV fand nicht statt. Ihre Idee wurde auch nach der Revolution nicht wieder belebt.

Die ‚positiv-historische‘ Reforminitiative blieb ihren Protagonisten in den Gemeinden überlassen. Mitte des 19. Jh. war die ‚positiv-historische‘ Reform (Gottesdienst und Religionsunterricht) auf dem Vormarsch. Sie dominierte v. a. in den mittelgroßen und kleineren Gemeinden,⁷⁰⁸ von denen viele in bedeutenden Städten lagen und stetig wuchsen, so

⁷⁰² Ebd., S. 119.

⁷⁰³ Deutsch, „Die Principien“, Schluss, in: *Orient* (1847), S. 124f.

⁷⁰⁴ Siehe dazu die Entgegnung von J. A. Bondi, Dresden, „Noch ein Wort über Meziza“, in: *Orient* (1846), Nr. 48, S. 378ff., u. Nr. 49, S. 385ff. Bondi (1804-1874) emigrierte 1859 nach Amerika, gab dort den *Hebrew Leader* heraus und vertrat weiter den ‚positiv-historischen‘ Standpunkt bzw. einen ‚mittleren‘ Weg des religiösen Judentums.

⁷⁰⁵ *Orient* (1846), Nr. 35, S. 273f.

⁷⁰⁶ Siehe weiter unten.

⁷⁰⁷ Siehe *Orient* (1847), S. 172, zum Verschieben der vierten RV, die für 1847 in Mannheim vorgesehen war.

⁷⁰⁸ Leopold Stein, in: *IV* (1855), S. 163. Zeitgenössisch wurde ein Zusammenhang zwischen Gemeindegröße und Reformgrad hergestellt. Für kleinere Gemeinden, die ein abgeschlossenes Ganzes bildeten, habe sich „das mittlere Maß der Umgestaltung“ als richtig erwiesen. In großen Gemeinden, wie in Frankfurt a. Main aber, wo

in Dresden, Leipzig, Königsberg, Hannover, München, Krefeld. Sie setzte sich auch in großen Gemeinden, wie in Breslau und Köln durch und kam für kurze Zeit auch in Berlin zum Zuge. Der Erfolg machte aber auch die Frage der Ausbildung von Rabbinern und Lehrern, die die jüdische Religion an die nächste Generation weitergeben und die Modernisierungsprozesse in den Gemeinden begleiten und steuern konnten, dringender.

3. 2 Das „Jüdisch-theologische Seminar“ in Breslau

L. Philippson, A. Geiger und L. Zunz verfolgten bekanntlich seit den 1830er Jahren und zuletzt auf den Rabbinerversammlungen in Frankfurt und Breslau die Idee der Errichtung jüdisch-theologischer Fakultäten.⁷⁰⁹ Die akademische Vertretung der jüdischen Religion (und Kultur und Geschichte des Judentums) und die Ausbildung jüdischer Theologen unter dem Dach einer Universität war sicher auch für Vertreter der ‚positiv-historischen‘ ‚Mitte‘ ein lohnenswertes und verlockendes Ziel, das soziale, kulturelle und individuelle Anerkennung versprach. Stärker ins Gewicht fielen für sie aber die für die jüdische Minderheit damit verbundenen Probleme. Da war nicht nur die Frage der Auswahl der Fächer und Dozenten oder die Oberhoheit des (protestantisch-christlichen) Staates. Die säkularisierende und assimilierende Sogwirkung von akademischer Lehre und Leben sowie die protestantisch geprägte Auffassung von theologischer Wissenschaft und die akademischen Lehrmethoden schienen einer Bewahrung jüdischer Eigenart nicht förderlich. Auch das breite Aufgabenspektrum eines modernen Rabbiners forderte eher ein (staatlich unabhängiges) Seminar, in dem die Eigenheiten jüdischen Wissens, jüdischer Lehre und Ausbildung gewahrt werden konnten. Die Vertreter der ‚positiv-historischen‘ Mitte hielten an ihrer positiven Erfahrung einer zweigleisigen Ausbildung fest, setzten ihren Akzent aber deutlich auf die Stärkung der Tradition jüdischer Wissensvermittlung durch deren Modernisierung. Bei den Diskussionen zur Vorbereitung einer ‚positiv-historischen‘ Theologenversammlung hatte die Notwendigkeit der Errichtung moderner Rabbiner- und Lehrerbildungsanstalten eine zentrale Rolle gespielt.

die Extreme viel schärfer und als Ganzheiten hervortraten, habe die mittlere Richtung nur ein schwankendes Leben gewonnen und stimme Niemanden zufrieden. L. Philippson, in: *AZJ* (1845), Nr. 44, S. 657f.; Mendelson (1854), S. 25, 55. Nach Lowenstein (1981), S. 257ff., waren in den großen Städten die Liberalen indifferent, während die Traditionalisten in die Synagoge gingen, in kleineren Städten dagegen besuchten beide Gruppen den Gottesdienst und gingen Kompromisse ein. Die Liberalen setzten sich ab den 1850er Jahren in die Städte ab, hier waren die orthodoxen Führer ideologischer und unnachgiebiger als ihre Kollegen in den kleineren Gemeinden. Bis in die 1860er Jahre übte die ‚positiv-historische‘, ‚mittlere‘ Richtung größeren Einfluss auf die religiöse Durchschnittshaltung als die Reformrichtung von A. Geiger (*Jüdisches Lexikon*, Bd. IV/1, Berlin 1929, Sp. 1292; „In den Gemeinden herrschte vorwiegend die konservative Richtung [die ‚positiv-historische‘ Richtung Frankels, M. S.]“. Siehe auch Dienemann (1935/2000), S. 53f.

⁷⁰⁹ Vgl. auch im folgenden Brämer (2000), S. 318ff,

Dass der 1846 in Breslau verstorbene Jonas Fränckel auch die Errichtung einer Rabbiner- und Lehrerausbildungsstätte verfügt hatte und die Testamentsvollstrecker die Breslauer RV und damit auch Geiger, der als Ortsrabbiner deren Präsident war, kontaktiert hatten, kann den Anhängern der TV, zumindest H. Graetz, nicht verborgen geblieben sein. Aus diesen Kontakten aber erwuchs bekanntlich nichts. Geiger verfolgte das Ziel einer Fakultät, nicht eines Seminars, das in seinen Augen nur die bisherige Isolation des Judentums fortsetzte. Erst Anfang der 1850er Jahre kam wieder Bewegung in die Sache. Jetzt favorisierten die Stiftungskuratoren als Leitungsfigur eines zukünftigen Rabbinerseminars M. Sachs in Berlin, dachten unter Vorbehalt aber auch an L. Zunz und A. Geiger und schließlich an Z. Frankel. Als Mittelsmann schalteten sie Joseph Lehmann⁷¹⁰, Herausgeber des *Magazins für die Literatur des Auslandes* und Direktor der Niederschlesischen Eisenbahn in Glogau ein, der ein Freund von Sachs war und enge Kontakte zu Frankel pflegte.

Im Oktober 1851 hatte Frankel gemeinsam mit W. Landau, B. Beer und H. Graetz erneut eine Zeitschrift – die *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judenthums (MGWJ)* – ins Leben gerufen.⁷¹¹ Dieser Schritt demonstrierte, wie ernst es dem Kreis um Frankel mit der wissenschaftlichen Begleitung und Begründung der religiösen Fragen des Judentums und ihrer Positionen dazu war. Der Wissenschaft wiesen sie die Aufgabe der Stärkung und Pflege des Glaubens zu, ja erklärten sie zum „einzigsten Regenerationsmittel“ des Judentums.⁷¹² Im Januar 1853 platzierte Frankel hier in seiner „Jahres(rück)schau“ einen längeren mahnenden Aufruf zur „Schöpfung eines Seminars!“.⁷¹³ Lehmann, der schon einen Fragenkatalog an Sachs, Frankel, Rapoport, Veit, Zunz u. a. vorbereitet hatte,⁷¹⁴ wurde auf diesen Aufruf aufmerksam (gemacht). Er informierte die Breslauer Kuratoren, diese zeigten sich begeistert und trugen Frankel das Direktorium der zukünftigen Lehranstalt an.

Im August 1854 wurde Frankel zum Direktor des „Jüdisch-theologischen Seminars“ in Breslau berufen. Seine Ernennung stärkte und steigerte das Ansehen und Selbstbewusstsein der gesamten ‚positiv-historischen‘ Richtung. Sie war auch ein Triumph über A. Geiger und die Reformbewegung. Viele Gemeinden griffen in den folgenden Jahren bewusst auf Breslauer Absolventen zurück.⁷¹⁵ Das Breslauer Seminar wurde zum Markenzeichen und Flaggship des ‚positiv-historischen Judentums‘. Die *MGWJ* entwickelte sich als

⁷¹⁰ (1801-1873)

⁷¹¹ Zur *MGWJ* siehe die Literaturangaben bei Brämer (2000) u. Krone (2012).

⁷¹² Siehe den Aufsatz von W. Landau, in: *MGWJ* (1851), S. 483ff.

⁷¹³ *MGWJ* (1853), S. 16-22.

⁷¹⁴ Nach Wilke (2003), S. 672ff., schwebte Lehmann zu diesem Zeitpunkt noch die Schaffung einer akademischen Einrichtung vor.

⁷¹⁵ Stein, ebd., S. 181.

Publikationsorgan des Seminars zur führenden Zeitschrift der „Wissenschaft des Judentums“.⁷¹⁶

Das „Jüdisch-theologische“ Seminar in Breslau war bei seiner Eröffnung als „Pflanzstätte für Rabbiner und Religionslehrer“ „auf dem Boden des positiven und historischen Judenthums“ konzipiert.⁷¹⁷ Die Verbindung von Religion und Wissenschaft zu „lebendiger Einheit“, die Vermittlung der „geistige[n] Kraft des uralten jüdischen Glaubens“, die Schaffung einer von den aktuellen religiösen Richtungen unabhängigen jüdischen Theologie und ein rein „positives Wirken“ blieben bis 1917 die Grundgedanken des Seminars.⁷¹⁸ Der starke Einfluss Frankels und seiner ‚positiv-historischen‘ Mitstreiter und Nachfolger ist auch hinsichtlich des Lehrprogramms deutlich erkennbar.

Vom „böhmischen Genius“ beseelt führte das Seminar die Traditionen der Prager Maharal-Schule und der böhmisch-mährischen Jeschiwot fort und praktizierte eine ähnliche Lehrweise wie Rapoport und Wessely in Prag.⁷¹⁹

Die jüdischen Fächer bestanden aus Bibelexegese mit Targumim, Septuaginta und Kommentaren, Exegese, Hebräisch und Aramäisch, Geographie Palästinas, historischer und methodologischer Einleitung in Mischna und Talmud, babylonischem und palästinischem Talmud, Geschichte, Literaturgeschichte, Midrasch, Religionsphilosophie und Ethik, Ritualpraxis und -recht. Dazu kamen als allgemeine Fächer Griechisch und Latein, Geschichte Griechenlands und Roms, Pädagogik und Katechetik, Homiletik (mit Probepredigten), Geschichte der deutschen Literatur seit Klopstock mit Lektüre aus Lessing (*Hamburgische Dramaturgie*) und Herder (*Geist der ebräischen Poesie*) und für die Abiturklassen Geometrie, Arithmetik, Physik, Naturgeschichte, Geographie, Französisch, generell auch Gesangsunterricht und Turnstunden.⁷²⁰ Jüdische und allgemeine Studien sollten einander ergänzen, nicht nebeneinander her laufen.

⁷¹⁶ Zur *MGWJ* siehe Brämer (2002) und Krone (2012).

⁷¹⁷ *Programm zur Eröffnung des jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau „Fränckel'sche Stiftung“ den 16. Ab 5614/10. August 1854.* Breslau [1854], S. 5, in: GStA PK I. HA Rep. 76 III. Sekt. 15 Tit. XVI, Nr. 2, Bd. 6. „Eine solche Anstalt musste von dem positiven Inhalt des Judenthums in der Gestalt, wie sie eine Geschichte der Jahrtausende ausgeprägt hat, ebenso erfüllt und durchdrungen, als von dem frischen Geist der wissenschaftlichen Forschung und ihrer Ergebnisse durchweht sein.“ Ebd. Zu Geschichte, Struktur und Entwicklung des Breslauer Seminars siehe Brämer (2000), S. 318-395; Brämer (2003 Anfangsjahre); Wilke (2003), S. 669-681; Lengyel (2012), S. 62-79.

⁷¹⁸ Siehe *Das jüdisch-theologische Seminar Fränckelsche Stiftung zu Breslau. Am Tage seines fünfundzwanzigjährigen Bestehens, den 10 August 1879.* Breslau [1879], S. 12 (wahrscheinlich von Graetz verfasst), in: GStA PK I. HA Vc Sekt. 14. Tit. 16, Nr. 1 Bd 2 (Acta betr. das jüdisch-theologische Seminar [...] von Januar 1876- Dezember 1888) u. H. Krakauer an M. Brann, 10. 10. 1917, in: JNUL, ARC. Ms. Var. 308, Nr. 708.

⁷¹⁹ Wilke (2003), S. 680f.

⁷²⁰ Lehrplan in: *Programm zur Eröffnung*, siehe oben; *Jahresbericht* (1856), S. 3; siehe auch Ellenson (2004), S. 280-322. Siehe auch Brämer (2003 Anfangsjahre), S. 104.

Unter den jüdischen Studienfächern fehlte die Dogmatik, und auch Ethik wurde nur im Zusammenhang mit Philosophie, nicht aber als eigene Disziplin gelehrt. Das Seminar wollte sich so dogmatischen Festlegungen entziehen, aber auch jüdische Theologie nicht, wie es die christliche systematische Theologie tat, als Dogmatik und Ethik (und Religionsphilosophie bzw. -wissenschaft) lehren.⁷²¹

Die Einführungen in Ethik und theologische Spekulation wurden nicht auf normativem, sondern stets auf deskriptivem Weg erteilt – anhand der Klassiker der mittelalterlichen Religionsphilosophie. So führte die Vorlesung über *Kusari* in jüdisches und allgemein-philosophisches Denken ein.⁷²²

Im Zentrum der Breslauer Theologie standen Bibel, Talmud und Exegese. Den Schwerpunkt des jüdischen Rechts bildeten die Ehe- und Scheidungsgesetzen. Über den Unterricht in ritueller Praxis ist nichts Genaueres bekannt.⁷²³ Im Mittelpunkt der Abschlussprüfungen

standen jüdisches Recht, insbesondere Ehe- und Scheidungsrecht, und das Ritualgesetz.⁷²⁴

Talmud wurde 8 bis 11 Stunden in der Woche gelehrt, sein Studium bildete damit den Schwerpunkt am Seminar. Der Unterricht wies mehrere Besonderheiten auf. Er sollte wissenschaftlich sein, aber auch die herkömmliche Auslegungsmethodik einüben. Dazu kamen moderne pädagogische und didaktische Methoden und eine systematische Vorgehensweise, mit der die vollständige Textkenntnis schneller als herkömmlich erreicht werden sollte. Der Unterricht führte allgemein in die talmudische Literatur ein und förderte insgesamt das Verständnis des rabbinischen Judentums.⁷²⁵ Im Mittelpunkt stand der Talmudtraktat, aber nicht in seinem ritualpraktischen Aspekt, wie er vorzugsweise von der Neuorthodoxie behandelt wurde oder als rein historische, homiletische und moraltheologische Fundgrube, sondern als historischer Text, der historisch-philologisch analysiert und in seinen historischen Hintergrund eingeordnet, aber auch in seinem literarischen Zusammenhang studiert werden sollte. Dabei sollte ein höchstmögliches Quantum der Textkenntnis erzielt werden.⁷²⁶ Frankel baute seinen Unterricht in altjüdischer Tradition um einen exegetischen Talmudvortrag herum auf, so dass der Talmud auch in der herkömmlichen, ‚dialektisch-scharfsinnigen‘ Exegese verstanden und erforscht und auf diese Weise das Denken der

⁷²¹ Siehe auch Wilke, ebd., S. 679.

⁷²² Gehalten von J. Bernays; Wilke, ebd., S. 680.

⁷²³ „rituelle (talmudische) Praxis, Geist des mosaisch-talmudischen Kriminal- und Civilrechts mit besonderer Hervorhebung des mosaisch-talmudischen Ehrechts“, Lehrplan, ebd. Siehe auch Frankels *Grundlinien des mosaisch-talmudischen Ehrechts* (1860).

⁷²⁴ Brämer (2003), S. 109.

⁷²⁵ Wilke, ebd., S. 571.

⁷²⁶ Ebd., S. 680.

talmudischen Weisen kongenial nachvollzogen werden konnte.⁷²⁷ Eine kritische Talmudlektüre schloss Frankel vom Unterricht aus, sie blieb den Absolventen in ihrer späteren Forschungsarbeit überlassen.

Frankel kumulierte, wie kaum ein anderer, jüdische und akademische Kompetenz. Er vereinigte die Lebenswelt „von Schierstube und Hörsaal“, was „auf der Grundlage eines bewusst undogmatischen und in mancher Hinsicht widersprüchlichen Wissenschaftsideals ein fruchtbares Ausbalancieren der lange Zeit feindlichen Gegensätze ermöglichte“: Talmud- und Bibellektüre, halachisch-normativer und historisch-deskriptiver Ansatz, staratische und kursorische Talmudlektüre, hermeneutische und akroamatische Vortragsweise, berufspraktische Vorbereitung, integrative und parallele Zuordnung jüdischer und humanistischer Studien, quantitative und qualitative Stoffbewältigung, Quellenanalyse und Dialektik.⁷²⁸ Am Seminar herrschte ein „großer konstruktivistischer Elan“.⁷²⁹ Schon nach sieben Jahren Seminarbetrieb zeigte sich Frankel überzeugt, dass das Ziel – gegenseitige Durchdringung von jüdischen Studien und Wissenschaft und die Erhebung der jüdischen Theologie in ihrem ganzen Umfange und „ihrem scharfen dialektischen Gange zur wissenschaftlichen Disciplin“ sich als erreichbar erwiesen hatte.⁷³⁰

Die Frage des Verhältnisses von rabbinischem zum gymnasialen, universitären und pädagogischen Stoff wurde bewusst offen gelassen, die Verbindung von Universitäts- und Seminarstudium dem Einzelnen anheim gestellt. Es waren zwar philosophische und philologische Universitätsstudien vorgeschrieben, aber weder wurde der Seminarbetrieb mit der Universität abgestimmt, noch gab es Hilfestellungen bei der Wahl der universitären Studienfächer und Promotionsthemen.⁷³¹

An der Universität kamen die Seminaristen mit der historisch-kritischen Quellenkritik in Berührung. Welche Rolle diese aber in der jüdischen Theologie spielen sollte, wurde am Seminar nicht diskutiert oder gar gelehrt. Wenn ein ‚konservativer‘ ‚positiv-historischer‘ Absolvent des Seminars später meinte, dass das Prinzip des Seminars auf der Ebene der Forschungsarbeit der Dozenten darin bestand, „in der *Theorie* voraussetzungslose,

⁷²⁷ Ebd., S. 676f. Frankels Nachfolger L. Lazarus lehrte dagegen den Talmud im alten Stil, aber mit so viel „Geist und Schwung“, mit „so offener Durchdringung der Probleme“, dass die Seminaristen – „von der alten Weisheit entzückt“ – ihre anfängliche Ablehnung aufgaben. M. Eschelbacher, „Rabbiner Dr. Joseph Eschelbacher [...]“, in: LBI NY, ME 126, S. 6.

⁷²⁸ Ebd., 681. Wilhelm (1961), S. 53f.

⁷²⁹ Ebd.

⁷³⁰ Ebd.

⁷³¹ Brämer (2000), S. 104. Wenn es nach Frankel gegangen wäre, hätten die Seminaristen nicht promoviert. Christliche Geistliche hatten auch keinen Dokortitel; die rabbinische Qualifikation sollte nicht durch eine Promotion ins Hintertreffen geraten. Güdemann, in: Richarz (1976), S. 371f. Wilke, ebd., S. 613.

wissenschaftliche Erforschung der Wahrheit, in der *Praxis* ehrliche Ehrfurcht vor der Tradition und Liebe zu unserem angestammten Volkstum“ zu pflegen,⁷³² dann entsprach ersteres nicht ganz der Realität. Auch wenn Dozenten, wie Israel Lewy⁷³³, in ihrer eigenen Arbeit die historisch-kritische Textforschung auf den Talmud übertrugen, dabei „frei“ und „kühn“ und unbekümmert um die Konsequenzen vorgingen,⁷³⁴ so wurde im Breslauer Seminar doch nie voraussetzungslose Wissenschaft betrieben. Die Schwierigkeiten, die I. M. Zuckerman mit seiner Tossefta-Theorie hatte und die Aussparung jeder systematischen wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Pentateuch-Kritik und prinzipiellen Auseinandersetzung mit der Bibelkritik zeigen das. Man betrieb Selbstbescheidung, äußerte sich einfach nicht zur Frage der Bibelkritik und umschiffte so die Probleme. Auch in der Auseinandersetzung mit den Vorwürfen der Orthodoxie vermied Frankel durch bewusst unklar gehaltene Stellungnahmen eine klare Positionierung. Weder wollte man das Dogma von *Tora-mi-Sinai* klar bestätigen, noch es ablehnen oder deutlich einschränken, dabei ließen Frankels und Graetz' Arbeiten deutlich ein historisches Verständnis der Halacha durchblicken. Mit dieser Taktik des Stillschweigens konnten sich jedoch nicht alle anfreunden.⁷³⁵

Der ‚positiv-historische‘ Rabbiner musste eine starke Persönlichkeit sein. Er sollte die Kämpfe, Forderungen und Bedürfnisse der Gegenwart auf ihre Berechtigung hin gründlich „durchfühlen“ und im ständigen Ringen und oft „schweren inneren Kämpfen“ die richtige Balance zwischen „Erhaltung und Fortschritt“, Frömmigkeit und Wissenschaft finden.⁷³⁶ Auf diese Weise sollte das ‚lebendige‘ religiöse Gefühl, für das Glauben und Wissenschaft gleichermaßen ‚heilig‘ sein sollten, zur vollen Entfaltung gelangen.⁷³⁷

Das Breslauer Seminar gab seinen Absolventen das Bekenntnis zum „Gesamtwillen“ als Richtschnur für ihre künftige Amtstätigkeit mit.⁷³⁸ Wie dieser Gesamtwille aber zu ermitteln war, blieb weitgehend unklar.

Auch wenn das Seminar ursprünglich als Institution des ‚positiv-historischen‘ Judentums gedacht war, Breslau brachte keine „uniformierten Rabbiner“ hervor und war auch kein

⁷³² Max Grunwald, „Das Breslauer Seminar“, in: CAHJP, P 97/5.

⁷³³ (1841-1917)

⁷³⁴ S. Horovitz über Lewy, in: *Jahresbericht* (1918), S. 7.

⁷³⁵ B. Beer und W. Landau, die beide wesentlich stärker als Frankel zur Zusammenarbeit mit Reformern und Liberalen bereit waren, schürten den Konflikt mit der Orthodoxie, indem sie Hirschs Anhänger herausforderten. Siehe Brämer (2000), S. 371f.

⁷³⁶ Siehe Frankel, „Über Reformen im Judenthume“, in: *ZrIJ* (1844), S. 5; M. Krakauer (1883), S. 11; S. Horovitz, ebd.

⁷³⁷ Horovitz, ebd.

⁷³⁸ Vom Breslauer ‚positiv-historischen‘ Programm blieb bei liberalen Absolventen allein das Bekenntnis zum „Gesamtwillen“ übrig, bei manchen auch die Beobachtung der Sabbat- und Speisegebote. Siehe etwa B. Rippner in Glogau.

Bollwerk des ‚positiv-historischen‘ Mittelwegs.⁷³⁹ Zwar sahen sich viele Absolventen als dessen Vertreter,⁷⁴⁰ andere (und nicht wenige) aber fanden schon während des Studiums oder danach ihre Heimat im Liberalismus.⁷⁴¹ Als 1898 die „Vereinigung der liberalen Rabbiner Deutschlands“ gegründet wurde, waren 13 der 21 namentlich bekannten Gründungsmitglieder⁷⁴² Absolventen des Breslauer Seminars. Sieben von ihnen hatten noch unter Frankel und Leiser Lazarus⁷⁴³ studiert, sechs ihr Studium in den 1880er Jahren begonnen. Moritz Rahmer⁷⁴⁴ und wahrscheinlich auch Heinemann Vogelstein⁷⁴⁵ und Philip Bloch⁷⁴⁶ gehörten dem „Jüdisch-theologischen Verein“ an. Zwei Rabbiner, Siegfried Silberstein⁷⁴⁷ und Max Biram⁷⁴⁸, traten später der ‚positiv-historischen‘ Rabbinervereinigung, der FJV, bei. Einige gehörten schließlich zu den Autoren der „Richtlinien zu einem Programm für das liberale Judentum“.⁷⁴⁹

Dieser Zustrom Breslauer Absolventen stärkte das liberale Judentum ungemein, zählte es aber gleichzeitig und trug zu seinem ‚konservativen‘ Charakter bei – ungeachtet der liberalen Gemeindepolitik und einzelner Vorstöße zur Einrichtung von deutschen Sonntagsgottesdiensten und zur Aufhebung der Geschlechtertrennung im Gottesdienst und der Sabbat- und Ehegesetze.⁷⁵⁰

3.2.1 Der „Jüdisch-theologische Verein“

Der seit den 1840er Jahren stetig steigende Massenzuzug zunächst meist wohlhabender jüdischer Schichten in die städtischen Zentren veränderte die religiöse Landschaft zugunsten des Liberalismus aber auch der Orthodoxie, die in einigen Gebieten, wie Unterfranken und in Teilen Württembergs, Hessens und Brandenburgs, ihre Dominanz zurück gewann. Auch der Mitte des 19. Jh. einsetzende Synagogenbauboom stellte die Reform- und Orgelfrage immer

⁷³⁹ Jecheskel Caro, Rabbiner in Lemberg, in: (A)IWS (1895), S. 817.

⁷⁴⁰ So gelobte W. Lesser bei seiner Abschlussrede auch im Namen seiner Studienkollegen, den „Weg der rechten Mitte“ zu gehen. IWS, 14, 2. 1872, S. 51.

⁷⁴¹ Siehe auch Max Grunwald, „Das Breslauer Seminar“, in: CAHJP P 97/5, S. 5.

⁷⁴² (A)IWS (1899), S. 422, AZJ (1899), S. 318. Die liberale Rabbinervereinigung hatte 37 Gründungsmitglieder.

⁷⁴³ (1822-1879)

⁷⁴⁴ (1837-1904)

⁷⁴⁵ (1841-1911)

⁷⁴⁶ (1841-1923)

⁷⁴⁷ (1866-1935)

⁷⁴⁸ (1853-1916)

⁷⁴⁹ Dazu siehe weiter unten.

⁷⁵⁰ J. Petuchowski führte das auf die Einheitsgemeinde zurück, bemerkte aber auch, dass etwa der Hamburger Tempel Breslauer Absolventen (B. Italiener, C. Seligmann, P. Rieger, J. Sonderling) bevorzugte, seine Reformen in den doktrinären Inhalt der Gebete eingriffen, aber Sprache und Form des traditionellen Gottesdienstes und Gebetbuchs beibehielt. Das traf auch auf H. Vogelsteins Gebetbuch für Westfalen zu. Petuchowski, (1968) S. 43, 57. Gestärkt wurde der religiöse Liberalismus auch dadurch, dass Kant in der zweiten Hälfte des 19. Jh. wieder an Bedeutung gewann, was eine sittliche Auffassung von Religion und damit den Liberalismus begünstigte.

wieder neu auf die Tagesordnung in den Gemeinden. Die Orthodoxie reagierte mit Bildung separater Religionsgesellschaften und erlebte einen ideologischen und organisatorischen Aufschwung. Das religiös liberale Judentum versuchte sich Ende der 1860er Jahre in Rabbinerversammlungen und Synoden neu zu organisieren. In Gemeinden mit starkem liberalen Übergewicht bildeten sich ‚Mittelparteien‘, die die synodalen Reformvorstöße ablehnten, aber auch nicht hinter das einmal Erreichte zurückgehen wollten.⁷⁵¹

Insgesamt aber verloren das religiöse und auch das Gemeinde-Leben an Bedeutung. Frankel sah Ende der 1860er Jahre „allenthalben“ „Rathlosigkeit“: „Die Gemeinden wissen nicht mehr, was sie wollen und wollen sollen.“ Den meisten Vorstehern fehle es an „religiösem Gefühl und Wissen“, die „Religiösen und Wissenden“ zögen sich zurück oder hätten keinen Einfluss. Die Lage sei „trübe“.⁷⁵² In der liberalen jüdischen Presse mehrten sich wieder Rufe nach Rabbinerversammlungen und Synoden. Die Spannungen zwischen Orthodoxie und liberalem Judentum in den Gemeinden verschärfen sich. Frankel sah noch einmal die Zeit für einen Zusammenschluss der ‚positiv-historischen‘ Kräften gekommen. Er dachte dabei zunächst nur an die Breslauer Absolventen, die sich in regelmäßigen Zusammenkünften über ihre wissenschaftlichen Arbeiten und ihre „Erfahrungen in der Leitung“ der Gemeinden austauschen sollten. Er selbst wollte im Hintergrund bleiben und jeden Anschein eines rabbinischen Zusammenschlusses vermeiden.⁷⁵³

Die drei ältesten Absolventen des Seminars – Moritz Güdemann⁷⁵⁴ (Wien), Joseph Perles⁷⁵⁵ (Posen) und Moritz Rahmer (Magdeburg) – nahmen die Sache in die Hand und verschickten Einladungen an 18 Studien- und Amtskollegen.⁷⁵⁶ Das erste Treffen fand vom 30. Juni bis 2. Juli 1868 in Breslau statt. Es ist nicht bekannt, wer an ihm teilnahm.

Im Protokoll ist vom wachsenden Bedürfnis nach „Anschluss an Gleichgesinnte und Mitstrebende“ und davon zu lesen, dass die Schwierigkeit, die innerjüdischen „Gegensätze zu versöhnen“ auch im „Mangel persönlicher Annäherung und gegenseitigen Vertrauens unter

⁷⁵¹ Siehe weiter unten das Kapitel zu den Gemeinden.

⁷⁵² Frankel an Perles, 14. 5. 1868, u. 12. 5. 69, in: LBI NY, Joseph Perles Collection, AR 1351, Abschriften der Briefe Frankels, S. 19, 21.

⁷⁵³ Frankel an J. Perles, 3. 2. 1867, zit. nach Brämer (2000), S. 397.

⁷⁵⁴ (1835-1918)

⁷⁵⁵ (1835-1894)

⁷⁵⁶ An: M. Rosenstein (Graudenz/Westpreußen), M. Löwenmeyer (Frankfurt/O.), P. Buchholz (Stargard/Pommern), W. Klemperer (Landsberg//Brandenburg), J. Wallerstein (Danzig), M. S. Zuckermantel (Gnesen/Posen), A. Blüh (Berent/Westpreußen), J. A. Glück (Samter/Posen), J. Horowitz (Märkisch-Friedland), I. Bamberger (Königsberg), A. Frank (Saaz), H. Groß (Paris), J. W. Heckscher (Ratibor), S. Michaelis (Köthen/Sachsen-Anhalt), P. Bloch (Stargard/Westpreußen), Kahn (Pest), A. Kohut (Stuhlweißenburg), Sidon (Tyrnau/Slowakei), A. Stein (Worms), H. Vogelstein (Pilsen). Protokoll, 3. 7. 1868, [S. 1], in: LBI NY, AR 2077. Warum Isaak Falkenheim in Kosten, Wilhelm Fröhlich in Halle, Max Landsberg (1827-1901), einer der ersten Schüler und 1857 von Frankel ordiniert, seit 1858 in Posen und Max Landsberg (1845-1927) in Hannover, nicht eingeladen wurden, ist unklar, alle hatten Diplome des Seminars und amtierten als Rabbiner.

den Rabbinern und Predigern“ begründet sei. Man gründete den „Jüdisch-Theologischen Verein“. Unter seinem Dach sollten größere gemeinschaftliche Forschungsprojekte und regelmäßige Treffen mit Vorträgen und Diskussionen zu Bibelexegese, Geschichte, Religionswissenschaft und anderen theologischen Disziplinen durchgeführt werden. Dazu kamen Besprechungen zu talmudisch-halachischen Gegenständen, alle die Gemeindefragen, wie Schule, Wohltätigkeit, Kultus, soziale Stellung der Juden, und schließlich die Herausgabe einer Wochenschrift. Sie sollte „durch wissenschaftliche und populäre Arbeiten, sowie durch Correspondenzen, Besprechung von Zeitfragen u. s. w. den religiösen und wissenschaftlichen Sinn in weiteren Kreisen fördern“.⁷⁵⁷

Der Verein erklärte, offen für alle „gleichgesinnten“ Amtskollegen zu sein, ohne diese Gesinnung genauer zu definieren. Es wurde ein Komitee aus zwei Vertretern des Breslauer Lehrerkollegiums, H. Graetz und David Rosin⁷⁵⁸, und drei amtierenden Rabbinern, J. Perles, M. Güdemann und Jakob Horowitz⁷⁵⁹, gebildet. Frankel wurde zum Ehrenpräsidenten ernannt.

Der breiteren Öffentlichkeit präsentierte man sich denkbar unglücklich. Das Protokoll der ersten Zusammenkunft wurde anonym an die *AZJ* gesandt. Philippson aber veröffentlichte prinzipiell keine anonymen Einsendungen. Als ihn daraufhin Graetz um Berichterstattung anhand des Protokolls bat, berichtete er kurz, erwähnte, dass er von dem Treffen nicht informiert wurde und befand: „Wir haben es hier also mit einem geschlossenen Vereine der früheren Schüler des Seminars zu tun.“⁷⁶⁰ Graetz dementierte, dass es sich beim Breslauer Treffen um eine Rabbinerversammlung handelte und man sich gegen die für Sommer 1868 in Kassel einberufene Rabbinerversammlung positioniert hatte.⁷⁶¹

Ein vertraulicher Rundbrief vom 15. 8. 1868 rief alle Mitglieder zur Umsetzung der Beschlüsse der konstituierenden Versammlung auf: die „Anbahnung einer talmudischen Encyklopädie“ und die literarische und finanzielle Sicherstellung eines Organs.⁷⁶² Es sollte gemeinschaftlich Material für ein talmudisches Lexikon und eine Grammatik gesammelt werden, jeder sich zu einer der spezifizierten Arbeiten bereit erklären.⁷⁶³ Ab Januar 1869

⁷⁵⁷ Protokoll, ebd., [S. 2]. *Statuten* [1869?]

⁷⁵⁸ (1823-1894)

⁷⁵⁹ (1837-1907)

⁷⁶⁰ *AZJ*, 15. 9. 1868, S. 755.

⁷⁶¹ Graetz an Philippson, 26. 8. 1868, in: Graetz (1977), S. 290.

⁷⁶² Siehe Graetz an A. Stein, 3. 9. 1868, in: Graetz, ebd., S. 290. Ein Exemplar des Rundbriefs an J. Perles liegt in der Sammlung der JNUL zum „Jüdisch-Theologischen Verein“ (S 62 B 2479).

⁷⁶³ Dafür sollte aus vorerst fünf Traktaten das gesamte sprachliche und grammatische Material, dann Material für Biographien aller Amoräer und für eine talmudische Geographie und schließlich alles Material zu *baraitot* und *takkanot* und allen in die Praxis eingreifenden, allen tatsächlich vorgenommenen und zur Regel erklärten Entscheidungen sowie allen faktischen Fällen mit den dabei genannten Autoren und Umständen gesammelt werden.

sollte die *MGWJ* als Organ dienen, die Vereinsmitglieder mit Aufsätzen, Korrespondenzen und der Werbung von Abonnenten beitragen. Außerdem wollte man eine der Besprechung von Tagesfragen dienende zweiwöchentliche „Revue“ auf die Beine stellen.

Ein zweiter, von Graetz gezeichneter Rundbrief vom März 1869 kündigte ein nächstes Treffen an, auf dem ein festes Programm erarbeitet und „Stellung zu den Parteibewegungen“ bezogen werden sollte.⁷⁶⁴ Graetz, der als Obmann des Komitees die eigentliche Führung des Vereins innehatte, versuchte noch andere „jüdische Gelehrte, Laien, die von Eifer für das Judentum glühen“, wie Solomon Halberstam⁷⁶⁵ im österreichischen Bielitz, für den Verein zu gewinnen. Dabei nannte er als Ziel neben der Förderung von WdJ und Talmudstudium die Bildung einer „Mittelpartei“.⁷⁶⁶ Die *MGWJ*, deren Redaktion er im Januar 1869 übernommen hatte, wollte Graetz aus ihrer „Schläfrigkeit“ aufrütteln, den Kampf gegen die Reformbewegung aufnehmen und dabei auch „Zündnadeln“ einsetzen.⁷⁶⁷ „Eine Rabbinerversammlung, wie sie im vorigen Jahr getagt hat, darf nicht mehr stattfinden, oder sie wird sich Spießrutenlaufen gefallen lassen müssen.“⁷⁶⁸

Dass die zweite Zusammenkunft des „Jüdisch-Theologischen Vereins“ (vom 29. Juni bis 2. Juli 1869) zeitlich mit der ersten Synode vorwiegend liberaler Rabbiner und Gemeindevertreter in Leipzig zusammenfiel, lag an einer Terminabstimmung, die beendet war, bevor der Zeitpunkt für die Synode in Leipzig in der Presse bekannt gegeben wurde.⁷⁶⁹ Einige Vereinsmitglieder befanden sich in der Zwickmühle. Manche Gemeindevertreter meldeten sich seit März 1869 zur Synode an und wollten auch ihre Rabbiner dazu bewegen.⁷⁷⁰ Graetz hatte sich im Frühjahr 1869 dezidiert gegen die Synode ausgesprochen – im Einverständnis mit Frankel und „gewissermaßen im Namen des Vereins – wenn auch nicht ostensibel“.⁷⁷¹ Dem Rat suchenden Alexander Stein⁷⁷² in Worms empfahl er, seinen Aufsatz den noch nicht „geigerirten Vorstehern“ zum Lesen zu geben und damit seine Ablehnung zur

⁷⁶⁴ In der Sammlung der JNUL zum „Jüdisch-Theologischen Verein“, ebd.

⁷⁶⁵ (1832-1900)

⁷⁶⁶ Graetz (1977), S. 298.

⁷⁶⁷ Graetz an Kirchheim, 7. 2. 1869, ebd., S. 297.

⁷⁶⁸ Graetz an Kirchheim, 7. 2. 1869, ebd. Nur 1869 erschienen in der *MGWJ* „unter Mitwirkung des Jüdisch-Theologischen Vereins“ Aufsätze zu religiösen Gegenwartsfragen. Von Graetz stammten Artikel zur Synode, „Einheit des Judenthums innerhalb der religiösen Anarchie“, S. 33-37, 111-115, „Jubiläum der Cultusreform. Erster Artikel: Reform und Reformschwindel“, S. 81-88, „Zweiter Artikel: Die Gebetmacherei“, S. 122-130, „Aphorismen von Gabriel Riesser über Rabbiner- und Synodal-Versammlungen“, S. 257-263. A. Treuenfels vollendete seinen Artikel „Die religiösen Bewegungen der Gegenwart und das Judenthum“, S. 156-168, 324-333, 451-459, 508-525, nicht. Insgesamt verzichtete Graetz auf jährliche Leitartikel, in denen Frankel noch regelmäßig die rechtlich-politischen und innerreligiösen Entwicklungen beleuchtet hatte.

⁷⁶⁹ *MGWJ* 18 (1869), S. 286f.; Am 9. 2. 1869 meldete die *AZJ*, S. 102, dass die Synode im Sommer stattfinden sollte, am 4. 5. 1869, gab sie, S. 345, den genauen Termin bekannt.

⁷⁷⁰ Siehe die fortlaufenden Anmeldungen in der *AZJ* seit dem 9. 3. 1869.

⁷⁷¹ Graetz, „Die Synode. Sendschreiben an einen Freund“, in: *MGWJ* 18 (1869), S. 171-177. Graetz an Stein, 30. 3. 1869, in: Graetz (1977) S. 298.

⁷⁷² (1843-1914)

Teilnahme an der Synode zu rechtfertigen.⁷⁷³ Er drängte Stein, sich für den früheren, also den Termin zu entscheiden, auf den dann später die Synode fiel. Der Vorwurf der Oppositionsmacherei lag in der Luft, auch oder gerade, weil Frankel ihn in seinem Eröffnungsvortrag zu entkräften suchte.⁷⁷⁴

Graetz war, nachdem die Kasseler RV zur Abhaltung einer Synode aufgerufen hatte, von seinen noch vor einigen Jahren in Paris hin und her bewegten Plänen für eine „ökumenische“ Synode der „intelligenten Juden der civilisirten Länder Europa’s“ aller Schattirungen abgerückt.⁷⁷⁵ Die Kasseler RV bilde eine „Partei“, die neben synagogalen auch rituelle und matrimoniales Reformen befürwortet habe. Haus und Familie aber seien noch größere Heiligtümer als die Synagoge. Hier eingreifende Reformen würden das Judentum in Sekten spalten. Es sei vorauszusehen, dass sich die „Mittelparteien“ von der Synode fernhalten würden.⁷⁷⁶ Graetz hielt zudem die Entsendung von Gemeindevertretern bei deren Mangel an jüdischer Bildung für einen großen Fehler. Wie Frankel war er der Meinung, dass nur theologisch Gebildete, „Bibel- und Talmud-feste Juden“, die die 1000jährige „Entwicklung des Judenthums“ kannten und hochschätzten, das jüdische Bekenntnis nicht nach einer „Schablonen-Religion“ umformen oder das „ehrwürdige Alterthum als antiquirt und mit dem Darwinismus nicht verträglich, über Bord werfen“ wollten, eine Synode bilden dürften.⁷⁷⁷ Er war auch dagegen, Kultusreformen in den Vordergrund zu stellen. So berechtigt einst das Streben nach einem geregelten und ästhetischen Gottesdienst gewesen war, das Ziel, die säkularisierten Juden und die Jugend durch Choräle, Orgel und Predigt in die Synagoge zu ziehen, habe sich als Illusion erwiesen. Diese Reform sei gescheitert, sie habe „Fiasko“ gemacht.⁷⁷⁸ Und gegen die mit ihr verbundene Verchristlichung wollte Graetz „bis zum letzten Hauch und mit allen Waffen“ kämpfen.⁷⁷⁹ Ausgangspunkt einer Synode könne nur die Erhaltung der „Eigenart des Judentums“ sein.⁷⁸⁰ Es sei falsch, auf die „entnationalisirten“

⁷⁷³ Vertreter der Gemeinde Worms hatten sich als eine der ersten zur Synode gemeldet; vgl. *AZJ*, 9. 3. 1869, S. 181. Graetz an Stein, ebd.

⁷⁷⁴ Der Verein sei nicht aus Opposition, sondern innerer Notwendigkeit entstanden. Frankel, „Das Talmudstudium. Eröffnungsrede“, in: *MGWJ* (1869), S. 347-357, hier S. 357.

⁷⁷⁵ Graetz, „Die Synode“, ebd., 171. Frankel hatte 1857, obwohl Behörden eigentlich einer organischen Entwicklung entgegenstehen, deren „Notwendigkeit von dem akuten Bewusstsein der Krise her“ gerechtfertigt. Brämer (2000), S. 396. Vgl. Frankel, „Was uns noth thut“, in: *MGWJ* 6 (1857), S. 5-18, besonders S. 15f. 1863 lehnte er dann das Konsistorialsystem ab, weil es „erstarrende Gleichmäßigkeit“ in die Gemeinden bringen, die religiöse Wirksamkeit der Rabbiner einengen könnte und er ein hierarchisches Kirchenregiment für schädlicher hielt als das „tiefste Zerwürfnis“. Siehe auch Frankel, „Beglückungstheorien“, in: *MGWJ* 12 (1863), S. 3-19, besonders S. 14f.

⁷⁷⁶ Graetz, „Die Synode“, ebd., S. 174.

⁷⁷⁷ Ebd., S. 175. Für Frankel siehe Brämer (2000), S. 400.

⁷⁷⁸ „Ist es wahr oder nicht wahr, dass die Reform Fiasko gemacht hat?“ Graetz an Kirchheim, 7. 2. 1869, in: Graetz (1977), S. 296.

⁷⁷⁹ Ebd., S. 297.

⁷⁸⁰ Graetz, „Die Synode“, ebd., S. 177.

indifferenten Juden Rücksicht zu nehmen, man müsse sich auf diejenigen konzentrieren, die das Judentum noch als Heiligtum pflegten. „Die Mittel-Parteien müssen in Rechnung gezogen werden, und sie darf man nicht mit Reformen abstoßen, gegen die sie nun einmal – mit Recht oder Unrecht – eine unverwindbare Antipathie hegen. „Wer in unserer Zeit reformieren will, muß es geräuschlos thun.“ Schließlich rät Graetz zu „Nichtsthun“ und „Ruhe“.

Der „Jüdisch-Theologische Verein“ zählte 1869 42 Mitglieder.⁷⁸¹ Neben weiteren Absolventen (Theodor Kroner⁷⁸², Benjamin Rippner⁷⁸³) und Dozenten des Seminars (Benedikt Zuckermann⁷⁸⁴, Jakob Freudenthal⁷⁸⁵) waren auch ‚Nichtbreslauer‘ dazu gekommen: A. Treuenfels (Stettin),⁷⁸⁶ Samuel Baeck⁷⁸⁷ (Lissa), Ferdinand Rosenthal⁷⁸⁸ (Beuthen), Moritz Landsberg⁷⁸⁹ (Liegnitz), Isaak Rülff⁷⁹⁰ (Memel) und Wolf Feilchenfeld⁷⁹¹ (Düsseldorf).⁷⁹² Sie mussten einen Aufnahmeantrag stellen. Als W. Feilchenfeld und Manuel Joel⁷⁹³ das taten, konnte nur einer von ihnen Mitglied werden, „denn zusammen können sie nicht gehen.“ Graetz war gegen Feilchenfeld, weil dieser ihm „zu sehr reaktionär“ war, Joel aber schillerte „geigerisch“. ⁷⁹⁴ Perles setzte sich für Feilchenfeld ein.⁷⁹⁵

Das zweite Treffen des Vereins fand im Sommer 1869 statt. 15 Mitglieder hatten ihre Teilnahme – aus „unerfreulichen“ Gründen, wie Frankel enttäuscht feststellte – abgesagt.⁷⁹⁶ Die Beratungen über praktische Fragen wurden auf Antrag hinter verschlossenen Türen

⁷⁸¹ B. Zuckermann, „Bericht über die zweite Versammlung des jüdisch-theologischen Vereins, welche vom 29. Juni bis 1. Juli 1869 in Breslau stattgefunden hat“, in: *MGWJ* (1869), S. 343-347, hier S. 343. 89% der Mitglieder des Vereins amtierten östlich der Elbe, davon 84% östlich der Oder (in den Provinzen Posen, Schlesien, Westpreußen, dann in Wien, Böhmen, Ungarn), nur 11 % hatten einen Amtssitz in einer Gemeinde westlich der Elbe.

⁷⁸² (1845-1923)

⁷⁸³ (1842-1898)

⁷⁸⁴ (1818-1891)

⁷⁸⁵ (1839-1907)

⁷⁸⁶ Treuenfels hatte 1860 das Rabbinat von W. A. Meisel in Stettin übernommen und suchte wieder stärker die Nähe zu Frankel.

⁷⁸⁷ (1834-1912)

⁷⁸⁸ (1838-1921)

⁷⁸⁹ (1824-1882)

⁷⁹⁰ (1831-1902)

⁷⁹¹ (1827-1913)

⁷⁹² Vgl. „Anzeige für den ‚jüdisch-theologischen Verein‘“, in: *MGWJ* (1869), S. 286f., u. Zuckermann, ebd.

⁷⁹³ (1826-1890)

⁷⁹⁴ Graetz an Perles, 26. 2. 1869, in: LBI NY, Joseph Perles Collection, AR 1351, Abschriften der Briefe von Graetz, S. 15f. Graetz war es aber auch, der Joel für die führende Rolle bei der Konstituierung des Rabbinerverbandes 1884 gewann. Graetz an Perles, 21. 3. 1884 in: LBI NY, Joseph Perles collection AR 1351, Abschriften der Graetz-Briefe, S. 70.

⁷⁹⁵ Frankel an Perles [1871], in: ebd., Abschriften der Briefe Frankels, S. 1a.

⁷⁹⁶ Siehe Brämer, ebd., S. 400 Anm. 661. Siehe auch *AZJ* (1869), Nr. 28, S. 559, u. Nr. 32, S. 640.

geführt, zu den wissenschaftlichen Vorträgen ließ man die Öffentlichkeit zu.⁷⁹⁷ Was in den geheimen Beratungen diskutiert wurde, ist nur zum Teil bekannt: eine Resolution zur „Stellung des Vereins zu den religiösen Bewegungen der Gegenwart“ und Graetz' Antrag auf Wiedereinführung der Lesung der Tora durch die zu ihr Aufgerufenen. Wegen der Resolution kam es zu längeren Debatten. Einige betonten die Notwendigkeit eines Programms, andere wollten die „Freiheit der Bewegung“ nicht durch eine Resolution einschränken. Sie sahen die Einmütigkeit des Vereins „trotz mancher nothwendiger Differenzen“ nicht gefährdet und im praktischen Wirken das eigentliche Programm.⁷⁹⁸ Wenn man eine Resolution verabschieden wolle, dann müsse diese frei von jeder Polemik sein: „positiv“, „friedlich“, „versöhnlich“. Man müsse nur sagen, was man wolle, was man nicht wolle, könne sich dann jeder denken.⁷⁹⁹ Nach zweitägiger Debatte einigte man sich auf folgenden Wortlaut: „Wir stehen auf dem Boden des positiven Judenthums, dessen Erhaltung und Kräftigung höchstes Ziel unseres Strebens ist. Wir wollen die Einheit und Einigkeit der jüdischen Gemeinden fördern, in dem wir, von Stabilität und Reformsucht gleichweit entfernt, nur solche Neugestaltungen als zulässig anerkennen, welche in innigem Zusammenhange mit der Vergangenheit bleiben und aus der Bibel und dem Talmud ihre Berechtigung nachweisen lassen. Wir verwerfen daher entschieden alle Bestrebungen, die entweder mit dem traditionellen Judenthume brechen oder in starrer Consequenz allen Anforderungen der Gegenwart sich verschließen und dadurch geeignet sind, Zwiespalt in den Gemeinden zu erzeugen.“⁸⁰⁰ Nur auf dem Boden der Wissenschaft sei in „pietätvoller Verehrung des Alten“ „durch ein Continuum der Vergangenheit mit der Gegenwart“ eine „Neugestaltung möglich, erlaubt und ausführbar“.⁸⁰¹ Die Reformbewegung habe zwar begonnen, die Notwendigkeit ‚positiver‘ Grundlagen einzusehen und „maßlosen Ausschreitungen“ einzelner Reformer entgegenzutreten, insgesamt aber sei die „Kluft, welche die treuen und darum maßvollen Anhänger des Judenthums mit seinem unverfälschten Grundcharakter von Denen trennt, welche ein neues und darum verschwommenes Princip aufstellen“ „immer noch zu groß, als dass eine gemeinsame Berathung sie überbrücken könnte“.⁸⁰²

⁷⁹⁷ B. Zuckermann, „Bericht über die zweite Versammlung des jüdisch-theologischen Vereins, welche vom 29. Juni bis 1. Juli 1869 in Breslau stattgefunden hat“, in: *MGWJ* (1869), S. 343-347; *AZJ* (1869), Nr. 28, S. 559, u. *AZJ* (1869), Nr. 29, S. 586f..

⁷⁹⁸ Zuckermann, ebd., S. 343.

⁷⁹⁹ „...r“: „Der jüdisch-theologische Verein“, in: *MGWJ* (1869), S. 337-342, hier S. 340.

⁸⁰⁰ Ebd., S. 344.

⁸⁰¹ Ebd., S. 338.

⁸⁰² Ebd., S. 339.

Graetz' Antrag wurde nach längeren Debatten der Kultus-Kommission übertragen, die alle Reformvorschläge bearbeiten und die Grenzen der Reformen fixieren sollte.⁸⁰³ Insgesamt wurden elf Anträge angenommen,⁸⁰⁴ eine große Zahl war nach „eingehender Debatte“ abgelehnt worden.⁸⁰⁵ Graetz, Rosin, Horowitz und Perles lehnten wegen Arbeitsüberlastung ihre Wiederwahl ab. Zuckermann und Freudenthal als Dozenten des Seminars sowie Treuenfels, Güdemann und Josua Wallerstein⁸⁰⁶ bildeten das neue Komitee.

Bei der Planung der nächsten Treffen kam es zu neuen Differenzen. Einige waren im Interesse der Unabhängigkeit und Selbständigkeit des Vereins dagegen, dass die nächsten Treffen nur in Breslau stattfanden, andere wollten nur jedes zweite Jahr zusammenkommen, wogegen insbesondere Frankel auftrat. Wieder andere versuchten eine Bevormundung durch das Seminar mit dem Vorschlag zu verhindern, nur noch einen Dozenten ins Komitee zu wählen.

Auch dieser Antrag fiel durch.⁸⁰⁷ Die internen Berichte betonen hingegen die große Einmütigkeit im Verein trotz unterschiedlicher Ansichten und lebhafter Diskussionen.⁸⁰⁸

Das für Sommer 1870 in Breslau geplante Treffen kam wegen dem deutsch-französischen Krieg nicht zustande.⁸⁰⁹ Auch die Reisekosten erwiesen sich als Hindernis für weitere Zusammenkünfte in Breslau.⁸¹⁰ Nominell fungierte der „Jüdisch-Theologische Verein“ noch bis 1876 als Mitherausgeber der *Monatsschrift*.⁸¹¹ Graetz' Hoffnung auf eine vom Verein ausgehende Gründung einer überregionalen „Mittelpartei“ ging nicht in Erfüllung.⁸¹²

Außer M. Joel fehlten im Verein auch andere ‚Männer der ‚Mitte‘, zu denen man W. Landau (Dresden), Fabian Feilchenfeld⁸¹³ (Kulm) oder Jakob Heinrich Hirschfeld⁸¹⁴ (Augsburg) zählen konnte. Sie bildeten mit Abraham M. Goldschmidt⁸¹⁵ (Leipzig), M. Wassermann

⁸⁰³ Graetz wollte mit der Wiedereinführung des Vorlesens der Tora durch die zu ihr Aufgerufenen die Kenntnis der hebräischen Sprache und der Bibel fördern und deren Rolle im Gottesdienst stärken. Dafür mussten der traditionelle Trop, der nur vom Vorbeter zu meistern war, und der für die langen Perikopen verantwortliche einjährige Zyklus fallen. Siehe Graetz [1869], auch in: *MGWJ* (1869), S. 385-399. Nur sehr wenige Vertreter der ‚positiv-historischen‘ Mitte setzten sich für den dreijährigen Lesezyklus ein, etwa J. Perles in München. Auch M. Joels Vorschlag, den Text der jeweiligen Perikope bei Beibehaltung des einjährigen Zyklus auf Sonnabend, Montag und Donnerstag zu verteilen, scheint keine Resonanz gefunden zu haben. Siehe jedoch Stuttgart.

⁸⁰⁴ Bekannt davon sind nur die Anträge bezüglich des Religionsunterrichtes, der Unterstützung der AIU und der Gründung eines Organs.

⁸⁰⁵ Zuckermann, ebd., S. 347.

⁸⁰⁶ (1836-1876)

⁸⁰⁷ *AZJ* (1869), Nr. 29, S. 586f.

⁸⁰⁸ „Der jüdisch-theologische Verein“, ebd., S. 339. Nach *AZJ* (1869), S. 559, wurden Anträge und Debatten unterdrückt.

⁸⁰⁹ Noch im April 1870 fragte Graetz A. Stein, ob er kommen werde. Graetz an Stein, 7. 4. 1870, in: Graetz (1977), S. 302.

⁸¹⁰ *Das jüdisch-theologische Seminar* [1879], S. 21.

⁸¹¹ Brämer (2000), S. 403.

⁸¹² Graetz an S. Halberstamm, 8. 3. 1869, in: Graetz (1977), S. 298.

⁸¹³ (1827-1910)

⁸¹⁴ (1819-1902)

⁸¹⁵ (1812-1889)

(Mühlingen) und L. Adler (Kassel) auf der Synode in Leipzig das Lager der kompromissbereiten gemäßigten Kräfte. M. Lazarus und L. Adler versuchten Graetz zur Teilnahme des „Jüdisch-Theologischen Vereins“ an der nächsten Synode zu überreden. Dieser verlangte, Geiger aus deren Berufungskomitee auszuschließen. Adlers Versicherung, Geigers Einfluss sei nur noch gering, reichte Graetz nicht. Einem von Geiger unterzeichneten Ruf wollte er unter keinen Umständen folgen.⁸¹⁶ An der zweiten Synode 1871 nahmen dann weder Joel noch Landau teil. J. Perles und M. Rahmer, die beide ihre Teilnahme erwogen hatten,⁸¹⁷ zogen sich ebenfalls zurück.⁸¹⁸

Trotz seiner kurzen Lebensdauer konnte der „Jüdisch-Theologische Verein“ auf zwei Erfolge verweisen: Der von Frankel und Zuckermann unterzeichneten Petition an Kultusminister von Mühler für die Einrichtung eines obligatorischen Religionsunterrichts an den höheren Lehranstalten schlossen sich 1869 200 Gemeinden in Preußen an. Und mit der Gründung der *Israelitischen Wochen-Schrift (IWS)* erwuchs der ‚mittleren Strömung‘ ein Organ, das für mehr als zwei Jahrzehnte Sprachrohr und Medium der Selbstvergewisserung und des Austauschs wurde.⁸¹⁹

3.3. Die *Israelitische Wochen-Schrift für die religiösen und socialen Interessen des Judenthums (IWS)* (1870-1894)

Die *Israelitische Wochen-Schrift für die religiösen und socialen Interessen des Judenthums (IWS)*⁸²⁰ schloss deutlich an Frankels *Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums* an. Sie war unter ihrem ersten Redakteur, A. Treuenfels, als Vertreterin der „Mittelpartei im Judenthume“ und der „überwiegende[n] Mehrheit der jüdischen Gemeinden und ihrer Rabbinen“ konzipiert.⁸²¹ Diese wollten die „überlieferten heiligen Institutionen conserviren

⁸¹⁶ Graetz an J. Perles, 5. 2. 1870, in: LBI NY, ebd.

⁸¹⁷ Brämer, (2000 – Frankel), S. 403f. Ähnlich wie L. Schott 1845 rief Rahmer 1871 die „verschiedenen konservativen Parteien“ auf, „die kleinlichen Differenzpunkte untereinander“ fallen zu lassen, gesetzeskundige und charakterfeste Vertreter zur Synode zu entsenden und dort, auch wenn man in der Minorität bleiben würde, „die Principien des Judenthums gegen willkürliche Eingriffe zu wahren“. *IWS*, 5. 7. 1871, S. 209. A. Treuenfels sprach sich dagegen aus. Ebd., S. 209ff., u. ebd., 12. 7. 1871, S. 217ff. Der Synode fehle jede Autorität und über Ritual- also Gewissensfragen könne man nicht per Abstimmung entscheiden. Zu Perles siehe München.

⁸¹⁸ Nun waren in Augsburg die gemäßigten Kräfte – M. A. Goldschmidt, der sich später auf Joels Gebetbuch stützte, J. H. Hirschfeld und M. Wassermann – deutlich in der Minderheit. *IWS*, 16. 8. 1871, S. 251. Von den in Leipzig versammelten 83 Laien kamen 60, von den 26 Rabbinern 15 nicht mehr, dafür erschienen in Augsburg 28 neue Gemeindevertreter und 8 neue Rabbiner. Siehe *AZJ* (1871), Nr. 29, Beilage.

⁸¹⁹ Maßgeblichen Anteil an der Aufbringung der Gelder für die Zeitungsgründung hatten J. Perles und M. Gudemann. Graetz an J. Perles in Posen, 15. 9. 1868, in: LBI NY, Joseph Perles Collection AR 1351, Abschriften der Briefe von H. Graetz.

⁸²⁰ Bis Ende 1871 erschien die *IWS* in Breslau im Verlag der Schletter'schen Buchhandlung, die auch die *MGWJ* verlegte. Deren neuer Inhaber H. Skutsch wollte sie wahrscheinlich nicht übernehmen – seit 1872 erschien sie im Verlag der Hofbuchdruckerei von Carl Friese in Magdeburg, wo Rahmer amtierte.

⁸²¹ A. Treuenfels, „An die Leser“, in: *IWS*, 5. 1. 1870, S. 1.

und nur mit schonender Hand reformieren“, so dass „trotz individueller religiöser Freiheit“ auch Anhänger des überlieferten Judentums ruhigen Gewissens am Gemeindeleben teilnehmen konnten.⁸²² Wichtigstes Ziel der *Wochen-Schrift* war die Förderung und Verbreitung der „richtigen“ Kenntnis des Judentums und die Überbrückung des Abstands zwischen bürgerlicher Bildung und jüdischem Wissen.⁸²³

Die *IWS* wandte sich v. a. an die gebildete jüdische Familie.⁸²⁴ Ab 1872 gab M. Rahmer vierzehntägig die *Literarische Beilage*, 1873 unter dem Namen *Das Jüdische Litteraturblatt (JLB)*, heraus. Es umfasste Leitartikel, wissenschaftliche Aufsätze, Rezensionen und literarische Anzeigen und trug wesentlich zum Erfolg der *IWS* bei, ja entwickelte sich zu einem der wichtigsten jüdischen populär-wissenschaftlichen und Rezensions-Organen der Zeit. 1890 kam das *Jüdische Familien-Blatt (Zur Unterhaltung und Belehrung für die israelitische Familie)* mit Erzählungen, Gedichten und Historischem dazu.⁸²⁵

Unter Treuenfels konzentrierte sich die *IWS* deutlich auf religiöse und religionspolitische Themen wie Ehe- und Scheidungsrecht,⁸²⁶ Speisegesetze,⁸²⁷ Gottesdienst, Friedhof und Beerdigung, Religions- und Hebräisch-Unterricht,⁸²⁸ Stellung des Rabbiners,⁸²⁹ Breslauer Seminar⁸³⁰ oder Austrittsfrage, beschäftigte sich aber auch mit AIU und Gemeindebund sowie Fragen der jüdischen Wohltätigkeit.⁸³¹ Andere Themen waren Darwinismus und Naturwissenschaften,⁸³² Sozialdemokratie⁸³³ und Christentum. Notgedrungen nahm die Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus, der gesellschaftlichen und sozialen Lage der Juden im In- und Ausland und damit zusammenhängenden tagespolitischen Fragen und Ereignissen großen Raum ein.

⁸²² Ebd.

⁸²³ Ebd.

⁸²⁴ *IWS*, 30. 8. 1871, S. 279.

⁸²⁵ 1874 versuchten Treuenfels und Rahmer mit der Gründung des „Jüdischen Literaturvereins“ auch das von Philippson ins Leben gerufene und 1873 eingegangene „Institut zur Förderung der israelitischen Literatur“ wieder zu beleben, waren damit aber erfolglos. Der Verein scheint nur ein Jahr bestanden zu haben. *IWS*, 13. 8. 1874, S. 269.

⁸²⁶ Beispielhaft zu Eheschließungen zwischen Witwe mit Kindern und ihrem Schwager. Treuenfels, „Gräuel ist geschehen in Israel“, *IWS*, 18. 5. 1870, S. 165ff., und zur Chaliza *IWS* (1872), S. 73f., 81f.

⁸²⁷ Etwa *IWS*, 1. 1. 1876.

⁸²⁸ Dito, 23. 7. 1873.

⁸²⁹ Dito, 20. 2. 1878.

⁸³⁰ Dito, 8. 2. 1877; *JLB* (1875), S. 33-47.

⁸³¹ Hier ging es v. a. um die Ausmerzungen der Wanderbettelei und des „polnischen Schnorrerwesens“, siehe beispielsweise *IWS*, 19. 3. 1873, S. 99f.

⁸³² Siehe *IWS* (1870), Nr. 25-29, *JLB* (1872), S. 67. Der Darwinismus widerspreche zwar der biblischen Kosmogonie, gefährlicher aber sei die Rassentheorie. *IWS* (1878), S. 26, siehe auch „Darwinismus, Naturwissenschaften und biblische Schöpfungslehre“, in: *IWS*, 8. 3. 1877.

⁸³³ Die Ziele der Sozialdemokratie seien nicht völlig verwerflich, aber dem „Gros der Partei“ seien alle gesunden Triebfedern menschlichen Handelns abhanden gekommen: „Ehrliche“, „Familienliebe“, „Vorwärtsstreben“, „Erwerb“. Vor allem fehle der Glaube an eine höhere Autorität, *IWS*, 12. 6. 1878; zur Klassenkampf-Theorie *IWS*, 3. 9. 1873, S. 277.

Als Motto der *IWS* wählte Treuenfels: Mit der Lehre und dem Religionsgesetz für Fortschritt, Recht und Humanität.⁸³⁴ Schwerpunkt der jüdischen Theologie sei immer das „Gottesgesetz“, „die Halacha mit allen ihren Verästelungen und Verzweigungen“ gewesen.⁸³⁵ Das Judentum könne nicht erhalten werden, ohne dessen Lehren und geschichtliche Erinnerungen zu bewahren und „ohne die That, ohne die Uebung des Gebotes, der ‚Ceremonialgesetze‘ zu pflegen.“⁸³⁶ Das Gesetz sei sogar wichtiger als die Lehre.⁸³⁷

Die Kritik an Reformbewegung und liberalem Judentum beschränkte sich auf ‚extreme‘ Positionen amerikanischer Reformer, wie I. M. Wise,⁸³⁸ oder gegen Führer der synodalen Bewegung, wie Emil Lehmann.⁸³⁹ Größere Sorge bereitete Treuenfels die Austrittsorthodoxie und die von ihr bedrohte Einheit der Gemeinden,⁸⁴⁰ für die Mehrzahl der Fälle bestritt er die Legitimität der Austrittsgründe.⁸⁴¹

Treuenfels beklagte die Spaltungen und Kämpfe in den Gemeinden, für die er das „Parteitreiben“ und seine „Führer und Schürer“, „Fanatiker“, „Aufwiegler“ und „Streber“ verantwortlich machte.⁸⁴² Er beehrte aber auch gegen das Dogma auf, im Judentum könnten nur zwei Richtungen existieren. Treuenfels warf Orthodoxie und Liberalismus vor, jede „Concurrenz“ als „Aus- und Missgeburt amerikanischer Verhältnisse“ zu bekämpfen, so „dass nur noch Zwei auf dem Platze bleiben, die dann einander nicht mehr geniren“. Man akzeptiere nur Geiger oder Hildesheimer⁸⁴³, „nur keinen Dritten oder gar Vierten“. Eine größere religiöse Vielfalt und „reger Wetteifer“ durch „viele Synagogen, Prediger usw.“ aber könnten dem Judentum jedoch nur förderlich sein.⁸⁴⁴

Mit ihren Leitartikeln, Diskussionsbeiträgen und Berichten aus den Gemeinden, ihrem breiten Themenspektrum und schließlich ihrer wissenschaftlich-literarischen Beilage prägte die *IWS* wesentlich Selbstbewusstsein und Selbstdarstellung der ‚mittleren‘ Richtung als religiöse

⁸³⁴ *IWS* (1871), S. 13.

⁸³⁵ *IWS*, 16. 2. 1870, S. 58. Gegen § 21 des Statuts der Berliner HWJ gerichtet, wo nicht im Sinne und Interesse einer religiösen Partei, sondern „lediglich im reinen Interesse der Wissenschaft“ gelehrt werden sollte.

⁸³⁶ *IWS*, 19. 4. 1870, S. 127.

⁸³⁷ Treuenfels, „Lehre und Gesetz“, in: *IWS*, 13. 1. 1876, S. 12, siehe auch ebd., 10. 5. 1875, S. 185; ebd., 15. 10. 1873, S. 323.

⁸³⁸ „Erziehungsergebnisse (Bekenntnisse aus Amerika)“, in: *IWS*, 24. 7. 1872; „Auch ein ‚reformatorisches Bekenntniß‘“, in: *IWS*, 31. 7. 1872, S. 243f.

⁸³⁹ Als Lehmann (1829-1898) in einem Beitrag über Juden und Kulturkampf äußerte, dass es für das Judentum ohne Belang sei, ob die Bibel göttliches oder menschliches Werk sei, widersprach ihm Treuenfels. *IWS*, 22. 3. 1877, S. 94. Zu Lehmanns Formel, Judentum durch Reform erhalten, meinte Treuenfels, dass dies zu Indifferentismus und Konversion geführt habe. *IWS*, 13. 3. 1872, S. 83ff., ebd., 20. 3. 1872, S. 91ff.

⁸⁴⁰ Siehe *IWS* (1873), S. 354; ebd. (1877), S. 365.

⁸⁴¹ *IWS*, 3. 8. 1870, S. 253f. Prinzip müsse sein: „keine Spaltung und Trennung, so lange es anders möglich ist!“ Treuenfels, ebd., 15. 6. 1876, S. 230.

⁸⁴² Treuenfels, „Unser Programm und dessen bisherige Ausführung“, in: *IWS*, 3. 1. 1872, S. 1. Ders., „Verderblicher Parteizwist“, in: *IWS* (1877), S. 233f., 249f.

⁸⁴³ Esriel Hildesheimer (1820-1899), einer der bedeutendsten Führer des orthodoxen Judentums in Deutschland, gründete das Rabbinerseminar in Berliner

⁸⁴⁴ Treuenfels, „Die Einheit der Synagogengemeinden in Preußen“, in: *IWS*, 12. 11. 1873, S. 347.

Richtung und Bewegung.⁸⁴⁵ Gleichzeitig machte sie mit ihren regionalen und überregionalen Aufrufen v. a. zur Einrichtung von jüdischem Religionsunterricht an öffentlichen Schulen oder zur steuerlichen Gleichstellung jüdischer Geistlicher der *AZJ* und ihrem Redakteur die Führungsrolle im Kampf um die Wahrung und Gleichstellung der religiösen Interessen des Judentums mit denen der christlichen Konfessionen streitig.⁸⁴⁶

Wie groß die Auflage und Zahl der Leser der *IWS* war, ist unbekannt. 1879 zählte sie auf ihrem Kopf die stattliche Zahl von 2 500 Abonnenten.⁸⁴⁷

1879 übernahm M. Rahmer vom schwerkranken Treuenfels die Redaktion. Unter ihm treten die Verteidigung des Judentums nach außen und die Förderung einer „friedlichen“ Fortentwicklung im Inneren in den Vordergrund.⁸⁴⁸ Fanden sich bis 1879 in der *IWS* kaum Polemiken gegen Ê. Hildesheimer, das RS und seine Absolventen, änderte sich das mit dem Verdikt Hirschs, Hildesheimers und Lehmanns gegen ‚Breslau‘ und Rahmers heftiger Erwiderung darauf.⁸⁴⁹

Ende 1882 kündigte Rahmer an, die *IWS* „immer mehr zu einem „Unterhaltungsblatte der gebildeten [auch im Folgenden: Hervorhebung im Original, M. S.] jüdischen Familie“ zu machen.⁸⁵⁰ Die religiöse Erziehung sollte weiter im Mittelpunkt stehen. „Auf diese Weise werden wir bestrebt sein, die ‚Israelitische Wochenschrift‘ immer mehr zu einem Gesamtorgan für *alle* Interessen des Judenthums zu machen. [...] Für die *Wahrheit* des Judenthums, für das *Recht* der Juden, für den *Frieden* in den Gemeinden und zwischen den Confessionen.“⁸⁵¹ Die *IWS* bliebe aber „Central-Organ für die große Mittelpartei im Judenthum“, „der das zelotische Gebahren der heuchlerischen Orthodoxie ebenso zuwider ist, wie die von Laune und Lauheit dictirte Reformsucht, die dem Judenthume jede *positive* Unterlage nimmt“.⁸⁵² Ihre Aufgabe sei weiterhin, die „richtige Kenntniß des Judenthums, wie es in den Quellenschriften niedergelegt ist und geschichtlich sich entwickelt hat“ zu vermitteln, eine „besonnene und gemäßigte Fortentwicklung des Judenthums“ zu fördern und den „ärgsten Feind des Judenthums, im Innern und von Außen, das mangelnde

⁸⁴⁵ *IWS* und *JLB* wurden v. a. von Vertretern oder Sympathisanten der ‚mittleren‘ Richtung beliefert: L. Treitel, W. Landsberg, M. S. Zuckerman, D. Kaufmann, A. Treuenfels, J. Stier, R. Kirchheim, J. Freudenthal, S. Baeck, H. Graetz, H. Wassertrilling, M. Brann, S. Gronemann und I. Deutsch u. a. zu Bibelexegese, rabbinischer Literatur, jüdischer Geschichte, Philon, Lexikographie, Christentum u. a.

⁸⁴⁶ Für Preußen *IWS*, 3. 5. 1877, S. 137ff.; für Pommern ebd., 22. 10. 1873, S. 329, für Steuergleichheit siehe Rahmer, *IWS*, 6. 5. 1875.

⁸⁴⁷ Rahmer sprach jedoch 1883 von „bescheidenen Anfängen“, *IWS*, 20. 12. 1883.

⁸⁴⁸ *IWS*, 4. 12. 1878, S. 383.

⁸⁴⁹ Siehe *IWS* (1879), Nr. 33, 34 und das Kapitel zu Erfurt.

⁸⁵⁰ *IWS*, 13. 12. 1882, S. 385.

⁸⁵¹ Ebd. Ab 1883 erscheint die *Wochen-Schrift* zweiwöchentlich.

⁸⁵² *IWS*, 20. 12. 1883.

Verständniß für seine heiligen Güter und seine hohe geschichtliche Aufgabe“ zu bekämpfen.⁸⁵³

1885 rief Rahmer zur Gründung einer „liberal-conservativen“ Gegenorganisation zu der von S. R. Hirsch geschaffenen „Freien Vereinigung für die Interessen des orthodoxen Judentums“ auf. Der Grundsatz der Orthodoxie, den Buchstaben über Geist und Vernunft zu stellen, sei „die absolute *Negation des Judenthums*“. Deshalb müssten sich ihre Gegner organisieren. „Diese Vereinigung muß *liberal* sein, insofern sie die theoretische und praktische *Humanität* niemals verleugnen oder verdrehen [...] lassen will. Sie muß *conservativ* sein, insofern sie das Judentum, und zwar nicht bloß den geistigen Kern, sondern auch die denselben ausprägenden klassischen Formen und Symbole erhalten will.“ Für die Erhaltung müssten jedoch Grenzen festgelegt werden.⁸⁵⁴ „Die Stagnation der Reform-Idee und das Einschlafen des principiellen Kampfes gegen unsere Orthodoxie“ seien die „*Wiege des „Indifferentismus*“ und der „Sumpf“, aus dem die „Giftpflanze der Orthodoxie“ ihre Nahrung ziehe.⁸⁵⁵ Das Austrittsgesetz verhindere jede Weiterentwicklung und fördere die religiöse Gleichgültigkeit, weil in den Gemeinden aus Rücksicht gegen die Orthodoxie nichts geschehe.⁸⁵⁶

Anfang 1888 beklagte Rahmer: [...] wir sind arm an bedeutenden Menschen. *Frankel, Sachs, Geiger* sind dahingegangen, ihre Ämter sind besetzt, ihre Persönlichkeiten sind nicht ersetzt.“⁸⁵⁷ Geiger in einem Atemzug mit Frankel und Sachs zu nennen verstieß gegen ein unausgesprochenes Gebot der ‚mittleren‘ Richtung.⁸⁵⁸ Mit Rahmer begann die Vereinnahmung Frankels für eine Versöhnung und Harmonisierung mit liberalen Standpunkten.⁸⁵⁹ Damit verbunden war eine schrittweise Annäherung an das liberale Judentum, die auf dem gemeinsamen Kampf gegen Separatorthodoxie und Antisemitismus aber auch auf dem Scheitern aller Versuche von L. Philippson und M. Lazarus zur Wiederbelebung der liberalen RVs und Synoden gründete.

Ende 1888 propagiert Rahmer die „konservativ-liberale“ Verschmelzung und formuliert als Credo der *IWS*: „Treu ihrem ursprünglichen Programm, ist und bleibt sie vorzugsweise das

⁸⁵³ *IWS*, 26. 12. 1883.

⁸⁵⁴ *IWS* (1885), S. 329. Rahmer hatte Anfang 1884 die Revision des *Schulchan Aruch* vorgeschlagen. *IWS* (1884), S. 43. Dieser Plan war schon auf der Augsburger Synode gescheitert. Dort hatte M. Wassermann eine Überarbeitung „nicht nur in positiver, sondern auch negativer Tendenz“ gefordert, seinen Antrag aber zurückgezogen, als L. Adler darauf vorschlug, auch gleich den Talmud zu revidieren und Lehrer Klingenstein vom „Konservieren des Unglücks“ sprach. *AZJ* (1871), Nr. 30, S. 593. Siehe auch *IWS*, 23. 8. 1871, S. 268.

⁸⁵⁵ Ebd. Siehe auch ebd., S. 357, und *IWS* (1886), S. 284.

⁸⁵⁶ Ebd., (1887), S. 148.

⁸⁵⁷ „Die Zukunft des deutschen Judenthums“, *IWS* (1888), S. 9. Auch der Orthodoxie sei kein neuer Hirsch erwachsen.

⁸⁵⁸ Siehe dazu das Kapitel zu Weltanschauung und Ideologie der ‚mittleren‘ Richtung.

⁸⁵⁹ Ein anderer ‚Breslauer‘, Philipp Bloch, Rabbiner der (liberalen) Brüdergemeinde in Posen, pries Frankels „liberale Gesinnung“, die „nie Äußerlichkeiten und Formen höher stellte als den Geist“; Frankel lehre, wie man, „orthodox sein könne und doch der Zeit gemäß“. *IWS*, 19. 8. 1875, S. 267.

Organ derjenigen Richtung im Judenthum, der die überwiegende Mehrheit der deutschen *Gemeinden, ihrer Vorstände, Rabbiner und Lehrer* angehört, die *mit der Vergangenheit nicht brechen*, aber auch den *Anforderungen der Gegenwart Rechnung getragen wissen will*, die nicht im starren rücksichtslosen Festhalten am Alten, sondern in der geschichtlichen und wissenschaftlichen Weiterentwicklung des Judenthums den Bestand und Fortschritt desselben erblickt, die den Schwerpunkt ihrer Bestrebungen nicht nach *Palästina* verlegt, sondern rüstig mitarbeitet an der Aufgabe, *Judenthum und Deutschtum* aufs innigste miteinander zu verschmelzen, um vor aller Welt zu zeigen, dass ein gebildeter, seiner Religion treu anhangender *Jude* auch ein guter patriotischer *Bürger* seines Vaterlandes ist.⁸⁶⁰ Weiterhin tritt die *Wochenschrift* aber als Organ der „großen Mittelpartei“ auf.⁸⁶¹

Als Philippon Ende 1889 stirbt, sieht Rahmer die Zeit für weitere Veränderungen gekommen. Der neue Titel – *Israelitische Wochenschrift, eine allgemeine Zeitung des Judenthums* – erinnert nicht mehr an Frankel, sondern an Philippon und dessen *AZJ*, die man beerben möchte.⁸⁶² Die Zeit sei „so ernst, dass es kleinlich wäre, die kleinen religiösen Parteiunterschiede [zum Liberalismus, M. S.] hervorzuheben“.⁸⁶³

Die Themen der *IWS* werden allgemeiner: Religionsfreiheit,⁸⁶⁴ Reichstagswahlen,⁸⁶⁵ Duellfrage.⁸⁶⁶ Im Zentrum steht der Kampf gegen den Antisemitismus. Zur Abgrenzung von der Sozialdemokratie kommt die vom Zionismus. Die Polemiken gegen die Orthodoxie haben kaum noch andere Inhalte als deren „Intrigen“, „geistige Verkommenheit“, Kultur- und Bildungsmangel.⁸⁶⁷

Weiterhin tritt die *IWS* für obligatorischen Religionsunterricht und Hebräischunterricht,⁸⁶⁸ die Verbesserung der Stellung der Rabbiner und Kultusbeamten und gegen die Verlegung des Sabbats auf den Sonntag – „lebensgefährlich“ – ein.⁸⁶⁹ 1893 und 1894 mehren sich die Artikel zur Schächtfrage.⁸⁷⁰ Auch die Auseinandersetzung mit Christentum und Ethischer Bewegung wird intensiver.

⁸⁶⁰ *IWS*, 28. 12. 1888, S. 401.

⁸⁶¹ *IWS*, 26. 12. 1889, S. 403.

⁸⁶² *IWS* (1890), S. 23.

⁸⁶³ *IWS*, 27. 3. 1890, S. 97.

⁸⁶⁴ *IWS*, 2. 1. 1890.

⁸⁶⁵ *IWS*, 16. 1. bis 30. 1. 1890; *IWS* (1893).

⁸⁶⁶ *IWS* (1890), S. 130f.

⁸⁶⁷ z. B. *IWS* (1890), S. 42, 44. Rahmer wirft R. Breuer vor, S. R. Hirsch über Lessing, Schiller und Goethe, aber auch über Gustav Freytag und den völkischen Bestseller-Autor und Historiker Felix Dahn gestellt zu haben. Ebd., S. 44.

⁸⁶⁸ Siehe besonders *IWS* (1891), S. 191, 221; (1892), S. 11, 140.

⁸⁶⁹ *IWS* (1890), S. 155.

⁸⁷⁰ *IWS* (1883), Nr. 46, 49. Hermann Adler, „Das Schächten“, *IWS*, 22. 12. 1893, S. 398f., 408f.; *IWS* (1892).

Neue Mitarbeiter, wie B. Rippner, tragen einen deutlich liberalen Ton in die *Wochenschrift*. So heißt es im Gedenken an M. Joel, dass dieser nicht nur wusste, „was die Gegenwart an Religion *verlangt*, sondern auch, was sie an *Religion erträgt*“. Er habe „die Forderungen des religiösen Lebens nie überspannt“ und dadurch am meisten gewirkt.⁸⁷¹ Wie schon Rahmer Grenzen für den Erhalt der traditionellen religiösen Formen forderte, legte Rippner nahe, über die Grenzen der Religion in der modernen Gesellschaft überhaupt nachzudenken.

Mit Blick auf die alte Auseinandersetzung um die *halachot le mosche mi-sinai* schreibt Rippner, es gäbe ein einfaches Mittel, um zu entscheiden, ob eine Lehre oder ein Gebot göttlich seien oder nicht. „Sind sie göttlich, so bedürfen sie gar nicht des Zeugnisses vergangener Zeiten, sondern die Stimme unserer Vernunft, unseres Herzens sagt uns: ‚Hier redet der Geist Gottes‘.“ Schwiegen aber Vernunft und Gewissen, so könnten auch „noch so alte Pergamente uns nicht bereden, in dieser Satzung den Ruf Gottes zu erkennen“.⁸⁷² Dieses deutlich liberale Bekenntnis verbindet Rippner mit dem Ausruf: „Wer merkt nicht, dass das Judentum erliegt unter dieser Last altherwürdigen Staubes, dass es seinen Glanz und seine Klarheit verliert, wenn der heilige Rost nicht entfernt wird!“ „Wer unseren Ritus kennt, der wird zugeben, dass es fast unmöglich ist, das Sabbatgesetz oder das Speisegesetz oder auch nur das Gebetgesetz mit all der minutiösen Genauigkeit zu beobachten, mit der es gegeben worden ist.“⁸⁷³ Rippner ruft auf, das Judentum von der „Masse der Gebete“ zu „erlösen“.⁸⁷⁴ Der Sieg der (organisch aus der Geschichte des Judentums gewachsenen) Reform sei unwiderruflich.⁸⁷⁵ Die Pflege des Hebräischen stellt er als vertane Zeit dar.⁸⁷⁶ Selbst verfasste er lange deutsche Gebete.

Hinsichtlich des Westfälischen Gebetbuchs übte Rippner Kritik an einigen deutschen Hinzufügungen und am Gesamtaufbau, forderte aber von der Orthodoxie Anerkennung, „dass wir [!] nicht aus Übermuth, sondern um der *Wahrheit* willen in einigen Punkten vom Herkommen uns lossagen“ – von der Rückkehr nach Palästina und Wiedererrichtung des Tempels, von der leiblichen Wiederauferstehung und den Thronwagen-Engeln.⁸⁷⁷ Mit dem Abdruck eines Aufsatzes von Vogelstein aus der amerikanischen Reformzeitung *Deborah* schloss man sich dessen Forderung nach einem Reformgebetbuch und einer Reform der

⁸⁷¹ *IWS* (1890), S. 346.

⁸⁷² „Gottes Wort und Menschensatzung in der Religion“, *IWS* (1893), S. 261ff., hier S. 262. Der Text findet sich auch in Rippner (1901), S. 123-127. Der Herausgeber B. Jacob nannte Rippner „nach seiner echten Religiosität, in Folge seiner Pietät“ „konservativ“, aber „freisinnig und liberal“, weil er ein moderner Mensch war und eine zu große Verehrung für die „Offenbarung Gottes in der menschlichen Vernunft“ hatte, um diese daran zu hindern, bei der „Bestimmung des Lehrinhalts unserer Religion entscheidend“ mitzusprechen. Ebd., S. VII.

⁸⁷³ *IWS* (1893), S. 262.

⁸⁷⁴ Ebd., S. 263.

⁸⁷⁵ *IWS* (1894), S. 10, mit Berufung auf L. Zunz und A. Jellinek, u. ebd., S. 266..

⁸⁷⁶ Ebd., S. 259.

⁸⁷⁷ Ebd., S. 298.

Ehegesetze und der Behauptung an, die Jugend könne durch die nachdrückliche Betonung der Ritualgesetze nicht für die große Aufgabe des Judentums gewonnen werden.⁸⁷⁸

Die *IWS* klang mit dem Abdruck eines Schreibens von M. Lazarus an den „American Hebrew“ aus. Darin hieß es, im deutschen und österreichischen Judentum fehlte es „an einer energischen, productiven Vertretung und an einer weiteren Ausbreitung der Gegensätze“ sowie „einer Klarheit des Programmes“, während sich das amerikanische Judentum durch „Schärfe und Bestimmtheit der Gegensätze der Parteien“ auszeichne.⁸⁷⁹ Hatte Treuenfels noch mit Blick auf Amerika dem religiösen Wettbewerb mit mehreren religiösen Parteien das Wort geredet, schloss das einstige Organ der ‚Mittelpartei‘ seine Seiten mit Lazarus’ Lobgesang auf den Zweiparteienkampf, denn das war mit den scharf ausgeprägten „Gegensätzen“, wie auch anderen Passagen des Briefes gemeint, wie auch das posthum erschienene Vermächtnis von Lazarus deutlich zeigt.⁸⁸⁰

Rahmer gab Ende 1894 auf ärztlichen Rat seine Tätigkeit als Redakteur auf.⁸⁸¹ Mit ihm und Rippner stellte die *IWS* die Weichen zur Verschmelzung von Teilen des ‚positiv-historischen‘ Breslauer Lagers mit dem liberalen Judentum. 1898 gehörte Rahmer zu den Mitbegründern des liberalen Rabbinerverbandes.⁸⁸² Rippner starb im gleichen Jahr.⁸⁸³

Die Nachfolge der *IWS* trat 1895 die *Allgemeine Israelitische Wochenschrift. Jeschurun* ((A)*IWS*) in Berlin an. Sie war aus *Jeschurun. Israelitische Wochenschrift* hervorgegangen und existierte bis 1906. Ihre Herausgeber waren Adolf Levin⁸⁸⁴ (bis 1897), Simon Bernfeld⁸⁸⁵ (1897/98), Max Albert Klausner⁸⁸⁶ (von 1898 bis 1904) und Arthur Scholem⁸⁸⁷ (von 1905 bis März 1906). Auch der Name der Zeitschrift wechselte häufig. Ab April 1895 fehlte der Zusatz *Jeschurun*, Anfang 1898 fügte Klausner *Zeitschrift für die Gesamtinteressen des Judentums* hinzu, was er 1899 in *Israelitische Wochenschrift. Zeitschrift für die Gesamtinteressen des Judentums* änderte. Levin gab der Zeitschrift 1896 das Motto „Treu und frei!“, was deutlich an die Reden von M. Lazarus erinnerte.⁸⁸⁸ Man wollte ‚treu‘ am „ungeschmälerten Erbe der Väter“ festhalten, aber ‚frei‘ am „Tempel Israels“ bauen „ohne lähmende Scheu“ oder „*treu*

⁸⁷⁸ Ebd., S. 334.

⁸⁷⁹ Ebd., S. 399. In Frankreich, England und Italien gäbe es kaum eine religiöse Bewegung.

⁸⁸⁰ Siehe ebd., S. 398, u. Lazarus (1909) und das Kapitel zum Urteil von Orthodoxie und Reformbewegung über die ‚positiv-historische‘, ‚mittlere‘ Richtung.

⁸⁸¹ *IWS*, 31. 12. 1894. S. 409.

⁸⁸² Rippner verstarb im gleichen Jahr.

⁸⁸³ Zu ihm siehe auch Glogau.

⁸⁸⁴ (1870-1842 Theresienstadt)?

⁸⁸⁵ (1860-1940 Berlin)

⁸⁸⁶ (1848-1910)

⁸⁸⁷ (1863-1925), Vater von Gerhard (Gerschom) Scholem

⁸⁸⁸ *Treu und frei. Gesammelte Reden und Vorträge über Juden und Judentum*. Leipzig 1887.

im Handeln, *frei* im Forschen und Gestalten“ sein.⁸⁸⁹ 1898 verschwand das Motto vom Titelblatt.

Die (*A*)*IWS* beschäftigte sich v. a. mit dem Antisemitismus, mischte sich in den Bibel-Babel-Streit (Benzion Seligkowitz⁸⁹⁰, Max Beermann⁸⁹¹) und die Diskussion um das „Wesen des Judentums“ (Joseph Eschelbacher⁸⁹²). Sie setzte auch das Verhältnis zu Sozialdemokratie, Darwinismus und Zionismus auf die Tagesordnung.

Viele Mitarbeiter der *Wochenschrift* waren Anhänger des ‚positiv-historischen‘, ‚mittleren‘ Judentums und gehörten später der FJV an: der Lehrer und Waisenhausdirektor Adolf Peritz⁸⁹³ in Königsberg, der sich insbesondere für die Verbesserung der Aus- und Weiterbildung der Religionslehrer und ihrer sozialen und materiellen Lage einsetzte,⁸⁹⁴ die Rabbiner Isaak Rulf⁸⁹⁵, Moritz Gudemann⁸⁹⁶, M. Beermann, Isaak Rosenberg⁸⁹⁷, Ferdinand Rosenthal⁸⁹⁸, Joseph und Max Eschelbacher⁸⁹⁹, Adolf Lewin⁹⁰⁰ und Theodor Kroner⁹⁰¹. Sie alle trugen mit Rezensionen und Aufsätzen zur Zeitschrift bei. Neben Beermann verfassten David Leimdörfer⁹⁰², Prediger am Hamburger Tempel, und ab 1898 B. Seligkowitz,⁹⁰³ Rabbiner in Köthen, die homiletischen Betrachtungen zu den Wochenabschnitten und Festtagen. Die wichtigsten Autoren der *Wochenschrift* waren jedoch M. A. Klausner und S. Bernfeld.

Klausner war eine illustre Persönlichkeit. Der „Kaufmann und Finanzier“, Politiker, Journalist und Publizist hatte Mathematik und Astronomie studiert, war aber auch auf jüdischem Gebiet,

⁸⁸⁹ (1896), S. 1.

⁸⁹⁰ (1864-1918)

⁸⁹¹ (1873-1935), zu ihm siehe Insterburg und Heilbronn.

⁸⁹² (1848-1916)

⁸⁹³ (1865 Meseritz/Posen-1958 Israel). Zu ihm siehe Königsberg.

⁸⁹⁴ A. Peritz, Königsberg: Die Leitsätze des DIGB für den Verband der israelitischen Lehrer-Vereine Deutschlands“ (1895), S. 165-167.

⁸⁹⁵ (1831-1902), zu ihm siehe Memel.

⁸⁹⁶ (1835-1918), zu ihm siehe Magdeburg.

⁸⁹⁷ 1884-1940 London), zu ihm siehe Thorn.

⁸⁹⁸ Zu ihm siehe Beuthen und Breslau.

⁸⁹⁹ (1880-1964 London), Sohn von Josef Eschelbacher, zu ihm siehe Freiburg und Düsseldorf.

⁹⁰⁰ (1843-1910), zu ihm siehe Freiburg.

⁹⁰¹ (1845-1923), zu ihm siehe Stuttgart.

⁹⁰² (1851-1922)

⁹⁰³ Seligkowitz propagierte den „positiven geschichtlichen“ Offenbarungsglauben des gebildeten Gläubigen. Alle Reformbestrebungen, die die Autorität von Talmud und Religionsgesetz bestritten, verflachten diesen Standpunkt und zielten auf ein bequemes Leben. Die Orthodoxie klammerte sich zu sehr an die Formen und verpönte jede Reform als unjüdisch, dabei stehe das „organische Leben“ nie still. Seligkowitz, „Die Neuorthodoxie und die Lebenskraft Israels“, (*A*)*IWS* (1898), S. 220f., u. ebd., S. 474, 538. Sonntagsgottesdienst und Abschaffung der hebräischen Gebete entsprängen nicht der „Lebendigkeit der religiösen und sittlichen Idee“, sondern individueller Willkür. Ebd., (1899), S. 135. Siehe auch ebd., S. 503, und ebd. (1900), S. 386. 1912 gehörte Seligkowitz zu den Unterzeichnern der liberalen „Richtlinien“.

in Philosophie, Geschichte und Germanistik bewandert.⁹⁰⁴ Der politische Redakteur des linksliberalen *Berliner Börsen-Couriers* trat während des Kulturkampfes für die Rechte der katholischen Minderheit ein, vollzog aber in der politischen Krisenzeit (1879-1892) eine Wende nach ‚rechts‘, was ihm Zugang zu vielen und höchsten Regierungskreisen und schließlich sogar „in den Bereich großindustrieller Interessen und der von Krupp subventionierten Presse“ verschaffte.⁹⁰⁵ Klausner nutzte erfolgreich seine Kontakte zu den Kabinetten unter Bismarck und Bülow für Bittsteller aller Art, u. a. für zahlreiche von Ausweisung bedrohte Immigranten,⁹⁰⁶ aber auch für die Einführung des jüdischen Religionsunterrichts an den höheren Schulen in Preußen.⁹⁰⁷ Klausner war Geschäftsführer der Deutschen Konferenz-Gemeinschaft der AIU,⁹⁰⁸ an deren Zustandekommen er maßgeblich beteiligt war, und Redakteur und Hauptmitarbeiter ihres Organs, der Monatsschrift *Ost und West* (1901-1923). Er meldete sich im Bibel-Babel-Streit zu Wort und äußerte sich in zahlreichen Zeitschriftenartikeln und größeren Aufsätzen zu jüdischen Zeitfragen.⁹⁰⁹ Seine poetische Bearbeitung der Bibel genoss einiges Ansehen und Popularität.⁹¹⁰ Klausner war Anti-Zionist. Regelmäßig trat er als Gegenredner auf allen größeren Versammlungen der Zionisten in Berlin auf und betrieb dabei Werbung für die AIU.⁹¹¹ In der (*A*)*IWS* schlug er jedoch bei aller prinzipiellen Ablehnung versöhnliche Töne an.

Klausner bestritt vor allem den politischen Teil der *Wochenschrift* und informierte die Leser über preußische Judengesetzgebung und -politik. In ihrem tagespolitischen Teil übte die *Wochenschrift* scharfe Kritik an der liberalen Gemeindepolitik in Berlin. V. a. Klausner und Bernfeld warfen den Liberalen vor, die Interessen der anderen religiösen Richtungen in der Gemeinde nicht zu berücksichtigen und letztlich eine „religionslose Entwicklung“ zu fördern

⁹⁰⁴ Zu Klausner siehe *Jüdisches Lexikon*, Bd. 3, 1929, Sp. 733; *Ost und West*, (1910), S. 679-690; Fabius Schach, „M. A. Klausner, Ein Blatt der Erinnerung“, in: *GA*, 20. 11. 1910, 1. Beiblatt. Klausners Großvater mütterlicherseits, Wolf Klausner (1761-1861), war Rabbiner in Exin. Siehe *Ost und West* (1910), S. 683ff.

⁹⁰⁵ Toury (1966), S. 129 Anm. 35, S. 179, 250f. Zu Klausner als Redakteur des *Berliner Boersen-Couriers* (1886-1906) siehe Brandenburgisches Landeshauptarchiv Potsdam: Lit K Nr. 885; *Jüdisches Lexikon*, Bd. 3, 1929, Sp. 733.

⁹⁰⁶ Eschelbacher schreibt in *Ost und West* (1909), S. 688, dass Klausner dafür und insgesamt für sein öffentliches Auftreten nicht immer Anerkennung gefunden habe. Gronemann (2002), S. 162, nennt Klausner eine „höchst merkwürdige und geheimnisvolle Persönlichkeit“. „Man erzählte in Berlin, wie er es mit Hilfe der Großindustriellen James Simon und Geheimrat Goldberger erreichte, dass dem Rabbiner Dr. M[aybaum] der Professortitel verliehen wurde“. Klausner starb an den Folgen eines Autounfalls auf dem Kurfürstendamm (*GA*, 13. 11. 1910, 1. Beiblatt).

⁹⁰⁷ Dafür trat er auch persönlich beim Minister der geistlichen etc. Angelegenheiten ein, siehe GStA PK I. HA, III. Sekt. 12, Tit. XVI, Nr. 7, Bd. 3, S. 96ff. [1895].

⁹⁰⁸ Siehe die Todesanzeige in *Ost und West*, Oktober 1910.

⁹⁰⁹ *Hie Bibel hie Babel. Anmerkungen zu des Professors Delitzsch zweitem Vortrag ueber Bibel und Babel.* Berlin 1903. *Professor Delitzsch: Eine Erwiderung* Berlin 1904. *Zu Lehr' und Wehr.* Berlin 1903.

⁹¹⁰ *Die Gedichte der Bibel in deutscher Sprache.* Berlin 1904. Siehe dazu Eschelbacher, in: *Ost und West* (1910), S. 687, u. ebd., S. 681 („Mitteilungen aus dem deutschen Bureau der Alliance Israélite Universelle“).

⁹¹¹ Gronemann (2004), S. 34f.

und alle „traditionellen Eigenschaften“ des Judentums unter Verdacht zu stellen.⁹¹² Der liberale Gemeindeverein wolle, um seine deutsche Gesinnung zu demonstrieren und die Jugend darin zu erziehen, den hebräischen Gottesdienst abschaffen.⁹¹³ Der Vorstand entscheide liturgische Fragen, höre die Rabbiner nur bei rituellen Entscheidungen an und halte so rabbinische Persönlichkeiten von Berlin fern.⁹¹⁴ Die Petition des Fabrikanten und Publizisten Gustav Levinstein⁹¹⁵, zur „Hebung des religiösen Sinns“ einen Sonntags- neben dem Sonnabendgottesdienst einzurichten, wurde als „Täuschung und Heuchelei“ gebrandmarkt.⁹¹⁶ Auch Reformbewegte, wie der an der HWJ lehrende Religionshistoriker Martin Schreiner⁹¹⁷, der noch 1898 den ‚konservativen‘ „Centralverein“ für Polemiken gegen jüdische Reformtheologen attackiert hatte,⁹¹⁸ äußerten hier ihre Kritik an Sonntagsgottesdienst, Abschaffung der hebräischen Gebete und an der Entwicklung des jüdischen Liberalismus insgesamt.⁹¹⁹

Die *Wochenschrift* pflegte insbesondere das Gedenken an führende Vertreter oder Sympathisanten der ‚mittleren‘ Strömung, wie A. Jellinek, M. Sachs, S. J. Rapoport, Z. Frankel, I. Bamberger und S. Sulzer.⁹²⁰ A. Geiger wurde nur selten erwähnt und dann verbunden mit dem Versuch, seine Positionen mit denen, die vorzugsweise in der Zeitschrift vertreten wurden, zu harmonisieren. Kritisiert wurden zunehmend aber auch die Führer des Berliner „Centralverein“, dessen Wahlauftrufe man noch 1895 unterstützt hatte.⁹²¹ Insbesondere Klausner forderte die Berufung von Rabbinern für alle religiösen Richtungen und deren Mitspracherecht bei allen religiösen Angelegenheiten, die Förderung von Hebräisch- und Religionsunterricht, den Schutz der hebräischen Gebetsprache und der

⁹¹² M. A. Klausner, „Die jüdischen Gemeindewahlen in Berlin“, in: *(A)IWS* (1895), T. 1., S. 129, T. 2., S. 146.

⁹¹³ *(A)IWS* (1895), S. 360. Klausner, „Reform und Ignoranz“, in: ebd., (1896), S. 439.

⁹¹⁴ Klausner, „Die Rabbinerwahl in Berlin“, in: *(A)IWS* (1895), S. 814.

⁹¹⁵ (1842-1910)

⁹¹⁶ Klausner: „Die Petition für den Sonntagsgottesdienst“, in *(A)IWS* (1897), S. 442f. Levinstein aber wandte sich gleichzeitig gegen radikale Assimilationsforderungen und bekämpfte die Konversion zum Christentum. J. Jacobsohn, *Die Judenbürgerbücher*, S. 226 Anm. 1081.

⁹¹⁷ (1863-1927)

⁹¹⁸ Martin Schreiner, *Die jüdische Gemeinde Berlin*. Separatdruck aus: *Mitteilungen des Liberalen Vereins für die Angelegenheiten der jüdischen Gemeinde zu Berlin* 1898, S. 18 (urn:nbn:de:hebis:30-180010699003). Siehe das Kapitel zu Berlin.

⁹¹⁹ *(A)IWS* (1901), S. 742-744. Zur Kritik Schreiners am „Centralverein“ siehe das Kapitel Berlin.

⁹²⁰ 1895: „Gedenkblatt an A. Jellinek“, A. Jellinek: *Die Mesusa* (Aus dem Nachlass). „Dr. Michael Sachs über Vorsänger und Chor“ von Ed. Birnbaum, Königsberg. „Aus dem Bericht des R.-A. Dr. Sachs vom 12. November 1844. Über Vorsänger und Chor“. (1897) Ad. Jellinek: *Erinnerungen an Rapoport*. (1901) Abraham Frank zu Frankel und Moritz Rahmers Frankel-Rede im *Jüdischen Litteraturblatt* (1901), S. 65ff. (1902) Salomon Tiktin, *Zum Gedächtnis an Dr. Zacharias Frankel*, Rede, gehalten am Jahrestage, 16. 2. 1902. Eduard Birnbaum, Kantor in Königsberg, Salomon Sulzer (1904). Max Beermann, Michael Sachs und die religiösen Zeitfragen. (1904), S. 150ff.

⁹²¹ Siehe dazu das Kapitel zu Berlin.

traditionellen Sabbatfeier. Auch die Speisegesetze erfahren eine positive Wertung, zur Schächtfrage wird laufend publiziert.⁹²²

Die *(A)IWS* berichtete nicht nur über die Judenpolitik in Osteuropa, sondern sorgte auch für einen gewissen Wissens- und Kulturtransfer zwischen ‚Ost‘ und ‚West‘. So druckte man zahlreiche Aufsätze von Jacob Isaac Niemirower⁹²³, Rabbiner im moldawischen Jassy und später in Bukarest, zu historischen und ethischen Themen ab. M. Beermann, Rabbiner in Insterburg, besprach Werke russisch-jüdischer Gelehrter wie Baruch Epsteins⁹²⁴ Torakommentar *Tora temima*.⁹²⁵

In Fragen Reform, religiöse Entwicklung, Gebetbuch, Orgel oder Richtungskampf trat besonders S. Bernfeld hervor. Der in Galizien geborene Absolvent der Berliner Hochschule für die WdJ war Mitarbeiter des *Ha-Maggid* von David Gordon⁹²⁶ in Lyck und trug zum *Ha-Meliz* in Petersburg bei. Bernfeld amtierte für einige Jahre als Rabbiner der sefardischen Gemeinde in Belgrad, ging 1894 nach Berlin zurück und entfaltete hier eine reiche publizistische Tätigkeit in Deutsch und Hebräisch zur Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie, zu Reformbewegung und Aufklärung in Deutschland, Bibel und Talmud, aber auch zu Zeitfragen. Er neigte einer Position zwischen Orthodoxie und Reformbewegung zu, was seine Artikel in der *(A)IWS*, vor allem aber seine biographischen Studien zu Frankel,⁹²⁷ Rapoport und Sachs belegen. Letztere aber sind, auf Hebräisch geschrieben, für das osteuropäische Judentum gedacht, in dem Bernfeld den eigentlichen Nährboden für die ‚mittlere‘ Position sah.

In der *(A)IWS* trat Bernfeld energisch für Hebräisch im Gottesdienst ein. Mit der hebräischen Gebetsprache, so Bernfeld, gehe auch der jüdische Gesamtzusammenhang verloren. Sein Gewährsmann dafür aber ist nicht Frankel, sondern Geiger. Frankel habe zwar zu Recht die RV in Frankfurt verlassen, als diese sich gegen die objektive Notwendigkeit des Hebräischen im Gottesdienst aussprach. „Indes können wir uns auch auf den Standpunkt Geigers, der dem Majoritätsbeschluss als Grundlage diene, stellen: die hebräische Gebetsprache *kann* vom rabbinisch-jüdischen Standpunkt durch eine andere ersetzt werden; *subjektiv* ist aber dies nicht zu empfehlen, weil wir dadurch die Gesamtjudenheit zersplittern würden und weil ferner die hebräische Liturgie nie und nimmer einen richtigen Ersatz finden könnte.“ Das aber

⁹²² Siehe J. Kohns Rezension zu A. Wiener, *Die jüdischen Speisegesetze* (1895), in: *(A)IWS* (1895), S. 326.

⁹²³ (1872 Lemberg-1939 Bukarest)

⁹²⁴ (1860-1941 Pinsk (Litauen))

⁹²⁵ *(A)IWS* (1903), S. 6ff. R. Baruch Epstein (1860-1941), litauischer Rabbiner im weißrussischen Pinsk, hatte bei seinem Onkel Naftali Zwi Jehuda Berliner an der Jeschiwa von Volozhin studiert. Sein Kommentar zum Pentateuch und den Megillot führt alle Stellen in Talmud und Midrasch an und gibt Texterklärungen.

⁹²⁶ (1831-1886)

⁹²⁷ „Zacharias Frankel in Berlin“, in Fortsetzungen in: *AZJ* (1898), S. 343ff.

entsprach nicht der von Geiger tatsächlich vertretenen Position. Offensichtlich lag Bernfeld einiges daran, den Abstand zwischen Frankel und Geiger zu verringern und die deutsche Reformbewegung, zu deren konservativem Flügel er Frankel zählte, insgesamt in einem Hebräisch freundlicherem Licht erscheinen zu lassen. Er selbst schlug eine radikale Kürzung des Gottesdienstes vor: hebräisches Pflichtgebet, dem Sachs' Übersetzung beigegeben werden sollte, Toralesung nach dreijährigem Zyklus und deutsche Predigt. Eine gemischtsprachige hebräisch-deutsche Liturgie lehnte er ab, wie auch jegliche Veränderung des hebräischen Wortlauts, etwa hinsichtlich der Auserwählung.⁹²⁸

1895 forderte Bernfeld, das zu verteidigen, was vorhanden sei und sich bewährt habe. Das Judentum „könne nur so bleiben, wie es sich bisher durch Jahrhunderte erhalten“ habe.⁹²⁹ Während Klausner davor warnte, jeden Gedanken an Reformen zu bannen,⁹³⁰ befand Bernfeld die „Phrasen“ von Fortschritt und notwendigen Reformen für unglaubwürdig. Es sei ein Fehler, das gegenwärtige „materialistische Zeitalter“ für besser zu halten als die früheren Epochen. Gegen das „zelotische Geschrei“ der „Bildungsphilister“ müsse die jüdische Liturgie in ihrer historischen Reinheit wiederhergestellt werden. Zion sei nicht, wie Geiger gegen Joel vorgebracht hatte, eine Vereinigung von Häusern und Steinmauern, sondern Israels ruhmreiche Vergangenheit, Symbol seiner religiösen Ideale und seines religiösen Enthusiasmus.⁹³¹ H. Vogelstein wurde vorgeworfen, Gabirols Dichtungen gestrichen zu haben, um wie ein „Liturgiefabrikant“ biblische, „orthographisch“ glatte Gebete für die „Bildungsphilister“ zu produzieren. Man begrüßte den Widerstand gegen das Westfälische Gebetbuch, mahnte aber zum Verbleib in den Gemeinden und zum Kampf gegen die „religiösen Nihilisten“.⁹³² Anfang 1898 übernahm Klausner die Redaktion der Zeitschrift mit der programmatischen Erklärung: „Ich trete ein für das Recht – nicht die Herrschaft – des Liberalismus im Judentum, für das Recht – nicht die Herrschaft – der Orthodoxie im Judentum.“⁹³³ Er verteidigte die Gemeindeorthodoxie, stritt aber gegen die „Schismatiker“. Bernfeld forderte eine „lebendige“ Reform. Die Reformbewegung sei in den letzten Jahrzehnten unfruchtbar gewesen, Orgel und Talar seien keine „lebensvollen Ideen“.⁹³⁴ Die

⁹²⁸ S. Bernfeld: „Die hebräische Gebetsprache“, in: *(A)IWS* (1895), S. 777-779.

⁹²⁹ S. Bernfeld: „Unsere Taktik“, in: *(A)IWS* (1895), S. 631.

⁹³⁰ Klausner, „Reform und Ignoranz“, in: *(A)IWS* (1896), S. 439.

⁹³¹ Bernfeld, „Das geistige Zion“, ebd., S. 309f.

⁹³² Ebd. (1896), S. 405.

⁹³³ Ebd. (1898), S. 29.

⁹³⁴ Ebd. (1897), S. 372f. Wenige Jahre später schreibt Bernfeld in seiner Biographie von M. Sachs, dieser hätte die Orgel aus mangelndem Verständnis für die Interessen der Gegenwart abgelehnt und sich der Orthodoxie ergeben. Sachs aber hatte u. a. das „lebendige religiöse Bewusstsein“ gegen die Orgel angeführt. Bernfelds Urteil, Sachs habe in seiner jüdischen Position kein klares gedankliches Programm erkennen lassen, scheint, von Geiger beeinflusst, Bernfeld (1900), S. 80ff., 124. Bernfeld hegte starke Sympathien für Geiger u. a. klassische

Streichungen von *kol nidre* und jeder Erinnerung an Zion, Auserwähltheit und Wiederbelebung der Toten im neuen Berliner Gebetbuch kritisierte er als ‚Rückwärtsrevidierung‘.⁹³⁵

Anfang 1905 schied Klausner aus. Die (*A*)*IWS* sollte in seinem Sinn weitergeführt werden. Der bisherige Verleger und Drucker A. Scholem übernahm die Redaktion. Der Umfang der Zeitschrift nahm merklich ab, die politische Abteilung ging fast völlig ein. Leimdörfer definierte – ganz im Sinne des Liberalismus – das Wesen des Judentums als „Monotheismus und Nächstenliebe“. Bernfeld übernahm die Leitartikel und stellte das Wesen des Judentums nunmehr so dar, dass es stets das Alte verworfen habe, um Neues zu schaffen.⁹³⁶ Mit der Ankündigung, Bernfeld werde die Redaktion übernehmen, stellt die *Wochenschrift* ihr Erscheinen am 30. 3. 1906 ein.

Klausner unterstützte im November 1909 die Gründung der „Freien Jüdischen Vereinigung“ mit einem „Weckruf“ in der Monatsschrift *Ost und West*.⁹³⁷ Damit lancierte er die Idee einer ‚Mittelpartei‘ an prominenter Stelle im Kreis der Freunde der AIU und der „Jüdischen Renaissance“. Ein Jahr später starb er an den Folgen eines Autounfalls auf dem Berliner Kurfürstendamm.⁹³⁸ Nachrufe auf ihn kamen v. a. von den Wortführern der ‚Mitte‘.⁹³⁹ J. Eschelbacher hob auf der Beerdigung Klausners dessen Kampfeslust gegen ‚schädliche‘ Entwicklungen im Judentum und dessen tiefes Verständnis für das Judentum, seine Institutionen, Geschichte und Literatur hervor.⁹⁴⁰ Samson Weisse⁹⁴¹ würdigte im Namen der AIU Klausners Verdienste beim Zustandekommen der Konferenz-Gemeinschaft.⁹⁴²

3.4 Weder liberal, noch orthodox, noch zionistisch, *jüdisch* wollen wir sein!⁹⁴³

3.4.1 Die „Freie jüdische Vereinigung“

Reformer, gleichzeitig verteidigte er „Nationaljüdisches“ und befand sich damit in einem Dilemma. Zu Geiger über Sachs siehe *JZWL* (1863), S. 263ff. und (1868), S. 60ff.

⁹³⁵ *Gebetbuch für die neue Synagoge in Berlin. T. 1: Wochentage, Sabbath und Festtage nebst drei Anhängen. 4. Aufl.* Berlin 1897

⁹³⁶ (*A*)*IWS* (1905), S. 357; ebd. (1906), S. 1. In den 1920er Jahren bearbeitet er gemeinsam mit L. Baeck, I. Elbogen, M. Wiener u. a. im Auftrag des Verbandes der deutschen Juden die fünfbandigen *Lehren des Judentums nach den Quellen*.

⁹³⁷ *Ost und West* (1909), S. 645-652. Er liegt in einer etwas anderen Fassung („Eine Mittelpartei“ auf zimtrottem Papier) im Briefnachlass von M. Brann, in: JNUL ARC. Ms. Var. 308, Nr. 1352.

⁹³⁸ *GA*, 13. 11. 1910, 1. Beiblatt, u. ebd., 20. 11. 1910, 1. Beiblatt (Nachruf).

⁹³⁹ Schach, „M. A. Klausner, Ein Blatt der Erinnerung“, in: *GA*, 30. 11. 1910.

⁹⁴⁰ *Ost und West* (1910), S. 682ff.

⁹⁴¹ (1857-1946 London)

⁹⁴² Ebd., S. 689f.

⁹⁴³ Nach Wolbe (1918), S. 10.

Als der Berliner *General-Anzeiger (GA)* im Mai 1908 die Gründung der „Vereinigung für das liberale Judentum“ bekannt gab, vermeldete er auch: „Wie wir hören, wird auch die „*Bildung einer Mittelpartei* [Hervorhebungen im Original, M. S.] geplant, die den verschiedenen, immer mehr auseinandergehenden Parteien gegenüber die *Einheit des Judentums* aufrecht erhalten will, die verpflichtende und verbindende Kraft unserer Glaubensurkunden betont und im festen Zusammenhange mit ihnen den modernen Anschauungen und Forderungen gerecht zu werden sucht.“⁹⁴⁴

Die Gründung der ‚Mittelpartei‘ kam nur langsam voran. Zwar hatte sich längst ein Kreis, vor allem in Berlin und Schlesien, zusammengefunden, auch war ein Gründungsaufruf formuliert, aber dessen Veröffentlichung ließ auf sich warten. Äußerst erregt mahnte Wilhelm Münz⁹⁴⁵, Rabbiner in Gleiwitz: „Es ist höchste Zeit, dass unser Aufruf veröffentlicht und ausgesandt wird. Es müssen die Ver[leumdungen?], die der Verein für das liberale Judentum um sich verbreitet, endlich zerstreut [?] werden. Dr. Seligmann⁹⁴⁶ schickt an viele Persönlichkeiten in den oberschlesischen Gemeinden seinen Aufruf und jetzt auch noch die Nr. 1 der neuen Zeitschrift „*Liberales Judentum*“ und trägt so die falschen Meinungen⁹⁴⁷ über das überlieferte Judentum in die feierseligen Gemeinden,⁹⁴⁸ es wird Gift in die Herzen geträufelt. Dem muss sofort entgegengearbeitet werden. Unser Aufruf muss sofort gedruckt und in die weiteste Öffentlichkeit der jüdischen Kreise getragen werden. Kollege Kopfstein⁹⁴⁹, Beuthen, ist ganz dieser Ansicht. Sofort Aufruf in die Wege leiten.“⁹⁵⁰

Aber in Berlin und Breslau ließ man sich weiter Zeit. Am 28. Oktober 1908 trafen sich zwar die führenden Akteure – Markus Brann (Breslau)⁹⁵¹, J. Eschelbacher (Berlin),⁹⁵² S. Weisse (Berlin), Cossmann Werner⁹⁵³ (München) – in Berlin.⁹⁵⁴ Aber es verging noch mal ein ganzes Jahr, bis die „*Freie Jüdische Vereinigung*“ am 17. Oktober 1909 in Breslau gegründet wurde und mit einem Aufruf an die Öffentlichkeit trat.

Warum dieses Zögern? Ende des Jahrhunderts entbrannten die schon tot gesagten Kämpfe um den jüdischen Gottesdienst in großer Schärfe neu. Schlag auf Schlag formierten sich

⁹⁴⁴ *GA*, 3. 5. 1908, 1. Beiblatt.

⁹⁴⁵ (1856-1917)

⁹⁴⁶ Cäsar Seligmann, zu ihm siehe weiter unten.

⁹⁴⁷ gestrichen: „und die frivole Auffassung“.

⁹⁴⁸ Der hundertste Geburtstag von M. Sachs wurde am 3. 9. 1908 in vielen Gemeinden festlich begangen. Siehe auch *AZJ* (1908), S. 422.

⁹⁴⁹ Max Kopfstein (1856-1924)

⁹⁵⁰ W. Münz an „Verehrter Herr Doctor!“ [M. Brann?], 3. 8. 1908, in: CAHJP Inv. 6781.

⁹⁵¹ (1849-1920)

⁹⁵² Er sah, obwohl sich orthodoxes und liberales Judentum erfolgreich reorganisierten, nicht die Zeit für „große religiöse Vereinsgründungen“ gekommen, ließ sich aber umstimmen. Eschelbacher rückblickend an Brann, 19. 9. 1911, in: *JNUL*, ebd., Nr. 340.

⁹⁵³ (1854-1918)

⁹⁵⁴ Brann an Weisse, 21. 10. 1908, in: *JNUL ARC*. Ms. Var. 308, Nr. 1293.

Orthodoxie und Liberalismus. Die Orthodoxie gründete in der Auseinandersetzung um die Einführung des im Auftrag des Verbandes der Synagogengemeinden Westfalens von H. Vogelstein erstellten Gebetbuchs den „Verein zur Wahrung der religiösen Interessen des Judentums in Westfalen“ (1896). Ähnliche Vereinigungen entstanden im Rheinland (1902) und in Baden (1903). 1897 wurde die „Vereinigung traditionell-gesetzestreuer Rabbiner“ geschaffen. Ein Jahr darauf schlossen sich die liberalen Rabbiner zu einem Verband zusammen.⁹⁵⁵ In Großgemeinden, wie Berlin, Frankfurt a. Main und Breslau, bildeten sich „Liberale“ oder „Freisinnige Vereine“ und knüpften Verbindungen zu Freunden des liberalen Judentums in Hamburg, Stettin, Nürnberg.⁹⁵⁶ In Köln und Berlin wurden die Kämpfe für und gegen die Orgel neu ausgetragen. 1907 wurde die „Freie Vereinigung für die Interessen des orthodoxen Judentums“ – ursprünglich nur auf die süddeutschen Anhänger Hirschs beschränkt – um Berlin und Norddeutschland erweitert und reorganisiert. Gleichzeitig wurde der Verband orthodoxer Rabbiner gegründet. 1908 errang die Orthodoxie in Baden im Bündnis mit den Zionisten einen Sieg gegen das Gebetbuch des Oberrats. Im gleichen Jahr trat die „Vereinigung für das liberale Judentum“ ins Leben. Eines ihrer Gründungsmitglieder, der schon erwähnte Cäsar Seligmann⁹⁵⁷, ein Absolvent des Breslauer Seminars, stellte sie als „eminent konservative Partei im Judentum“ dar, die „nicht auflösen, sondern erhalten“ wollte.⁹⁵⁸ Man habe aber „Sehnsucht nach persönlicher Religion“ und dieser stehe das historische Judentum „mit seinen statuarischen Vorschriften, Gebräuchen und Sitten“ genauso im Wege, wie dem „modernen, wissenschaftlichen Gewissen“ die sich „als Dogma aufdrängende überwundene wissenschaftliche Weltansicht vergangener Jahrhunderte“.⁹⁵⁹ Das Judentum sei ein „lebendiger Organismus“, der wie ein Baum Früchte hervorbringe und abwerfe. Die Befriedigung der „gottsuchenden Seele“ sei wichtiger als die „Innehaltung veralteter Vorschriften und Gebräuche“.⁹⁶⁰ Die Kluft zwischen „persönlicher Religion“ und „traditionellem Judentum“ müsse durch eine „Herzens-“ und „Gegenwartsreligion“ überbrückt werden. Frankel habe noch auf die Majorität der deutschen Juden verweisen und das Prinzip des „Gesamtwillens“ aufstellen können. Wo aber sei diese Majorität geblieben? Das orthodoxe (!) Judentum habe seine Kraft längst verloren.

⁹⁵⁵ Mit 33 Mitgliedern. Walter Breslauer, „Die ‚Vereinigung für das liberale Judentum in Deutschland‘ und die ‚Richtlinien zu einem Programm für das liberale Judentum‘“. (Erinnerungen aus den Jahren 1908-1914), in: Walter Breslauer collection LBI JMB MM 95, digital form, folder 4 S. 1.

⁹⁵⁶ *Liberales Judentum* (1908), S. 3.

⁹⁵⁷ (1860-1950 London)

⁹⁵⁸ Ebd., S. 9f.

⁹⁵⁹ Ebd., S. 10.

⁹⁶⁰ Ebd.

Der Frankfurter Rechtsanwalt Ernst Auerbach hingegen sah in Frankel denjenigen, der als erster die jüdische Religion mit dem Leben in Übereinstimmung bringen würde.⁹⁶¹ Das Programm der liberalen Vereinigung forderte dann, das äußere Leben in „pietätvoller Anlehnung an die Vergangenheit“ mit den inneren Überzeugungen in Einklang zu bringen. Der Übung „veralteter Vorschriften und Gebräuche“ wurde jeder Wert abgesprochen, der deutschen Sprache Vorrang im Gottesdienst eingeräumt, im Religionsunterricht sollten die „gesicherten Ergebnisse der Wissenschaft“ berücksichtigt und die Jugend durfte auf keinen Fall in einen Gegensatz zu den Eltern gebracht werden. Der WdJ kam die Aufgabe zu, die jüdische Religion in ihrer modernen Gestaltung würdig zu vertreten. Schließlich sollte den Frauen eine stärkere Beteiligung im religiösen Leben ermöglicht werden.⁹⁶² Hebräisch mache weder im Gottesdienst noch im Religionsunterricht Sinn, da man die ‚fremde‘ Sprache der Jugend doch nicht genügend beibringen könne.⁹⁶³

Dieses Programm löste bei den Vertretern der ‚Mitte‘, zumal in liberal regierten Gemeinden, Alarm aus. Besonders betroffen aber war man von der Tatsache, dass Absolventen des Breslauer Seminars, wie H. Vogelstein und M. Steckelmacher⁹⁶⁴ als Bearbeiter der Gebetbücher für Westfalen und Baden die Richtungskämpfe mit ausgelöst hatten und insgesamt in großer Zahl und in vorderster Reihe an der Gründung der liberalen Vereinigungen und der Propagierung ihrer Ideen beteiligt waren. Durch das Breslauer Seminar ging ein Riss. Man zögerte, diesen durch eine Organisation der ‚Mitte‘, an der wieder zahlreiche ‚Breslauer‘ beteiligt wären, zu erweitern. Auch ein Streit um das Erbe von Z. Frankel sollte vermeiden, dieses gleichzeitig aber gesichert werden.

Am 17. 10. 1909 erschien dann im *General-Anzeiger*, den man zur Zusammenarbeit gewonnen hatte, ein Aufruf der am gleichen Tag in Breslau gegründeten „Freien Jüdischen Vereinigung“. 65 Rabbiner und Dozenten hatten ihn unterzeichnet.⁹⁶⁵ Den Ausschuss der FJV bildeten M. Brann (Breslau), Ismar Elbogen⁹⁶⁶ (Berlin), Abraham Frank⁹⁶⁷ (Köln), Ferdinand Rosenthal (1838 (Breslau), S. Weisse (Berlin) und C. Werner (München).⁹⁶⁸

⁹⁶¹ Ebd., S. 12f.

⁹⁶² Ebd., S. 17.

⁹⁶³ Ebd., S. 9f.

⁹⁶⁴ (1851-1920)

⁹⁶⁵ Auf die Namen der Laienmitglieder verzichtete man bewusst, obwohl man doch auf sie größten Wert legte. Brann an Eschelbacher, 7. 12. 1909, in: JNUL, ARC. Ms. Var. 308, Nr. 340. Möglicherweise wollte man verhindern, dass ihnen irgendein Mangel an religiöser Lebensführung oder Inkompetenz in religiösen Fragen vorgeworfen werden konnte, wie es etwa M. Veit Mitte des 19. Jh. in Berlin erlebt hatte. Einzig I. Elbogen, Dozent an der HWJ in Berlin, L. Knoller, Direktor der Lehrerbildungsanstalt in Hannover und A. Peritz, Leiter des Waisenhauses in Königsberg, wurden genannt. Zu anderen Laien siehe Berlin, Breslau, Königsberg, Köln, Heilbronn.

⁹⁶⁶ (1874-1943 New York)

⁹⁶⁷ (1838-1917)

⁹⁶⁸ *LJ* (1908/09), S. 341.

Der Aufruf kritisierte die „Vertreter der strengsten Observanz“, „welche die Anwendbarkeit des Gesetzes der geschichtlichen Entwicklung auf das Judentum grundsätzlich in Abrede stellen und darum alle Zugeständnisse an die moderne Zeit abweisen und sich immer mehr von der Mitarbeit an den gemeinsamen Aufgaben der deutschen Judenheit abwenden.“ Die weitaus größere Gefahr aber wurde in der liberalen Vereinigung und ihrem Programm gesehen, weil es „die Verbindlichkeit der Bibel und der Tradition nur insoweit anerkennen will, als diese Quellenschriften mit dem Leben im Einklang stehen. Die Religion soll sich somit vom Leben meistern lassen und nicht mehr das heilige Ideal sein [...].

Vorübergehenden Zeitströmungen und wissenschaftlichen Hypothesen, die mit Unrecht als gesicherte Ergebnisse der Wissenschaft ausgegeben werden und überdies zumeist außerhalb des Judentums aufgetaucht und gegen dasselbe gerichtet sind, soll die durch Jahrtausende bewährte Kraft unseres Religionsgesetzes geopfert werden. Selbst in die Schule und in das Gotteshaus sollen diese verhängnisvollen Lehren hineingetragen werden.“ Man verurteilte, dass die Jugend „durch die Verkündigung haltloser Behauptungen über unser heiliges Schrifttum verwirrt“, der Religionsunterricht „dem oft unreligiösen Charakter des Familienhauses entsprechend erteilt“ und aus der Synagoge die „hebräische, die Juden der ganzen Welt vereinigende Sprache noch weiter“ zurückgedrängt werden sollte.

Die Gemüter würden durch derartige „radikale Reformpläne“ nicht gestärkt, sondern beunruhigt. Die Geschichte habe längst ihr Urteil über sie gefällt. Denn schon den ersten Reformbestrebungen in den ersten Jahrzehnten des 19. Jh. waren „hervorragende Männer“ entgegengetreten, die „Entscheidungen über Fragen des religiösen Lebens nur auf Grund sorgfältiger, historisch-wissenschaftlicher Forschung für zulässig erklärten“. „Sie haben dadurch die drohende Gefahr einer tiefen Zerklüftung von der deutschen Judenheit abgewehrt und auf die Ausgestaltung ihres inneren Lebens einen maßgebenden Einfluß gewonnen.“ Die FJV wolle ihren Geist fortsetzen.

„Wir wollen danach trachten, der Religion ihre Macht über die Gemüter wieder zu gewinnen, damit sie wie in den Tagen unserer Väter das Leben wieder heilige und verkläre. Wir wollen die Einheit in den Gemeinden erhalten und nicht den Zwiespalt in ihnen noch erweitern; wir wollen die Autorität der Quellenschriften unserer Religion nicht erschüttern und unser Judentum nicht zum Spielball jeder modernen Strömung machen lassen; wir wollen das jüdische Bewusstsein stärken. Bei aller Treue gegen die Heiligtümer unserer Väter dürfen und wollen wir uns jedoch auch den Ansprüchen der Zeit nicht verschließen, soweit diese dem Wesen unseres Bekenntnisses nicht widersprechen. Durchdrungen von der Erkenntnis, dass die Wissenschaft des Judentums das Leben des Judentums bedeutet, wollen wir sie pflegen

und fördern. Sie soll uns bei den auf die Gestaltung des modernen jüdischen Lebens gerichteten Bestrebungen den Weg für unsere Wirksamkeit weisen.

Wir wollen die Partei der Versöhnung sein, die Partei, welche die durch die Geschichte bestätigte Wahrheit vertritt, dass nicht Willkür, sondern Treue, nicht Niederreißen, sondern Aufbauen, nicht Trennung, sondern Verbindung in unserer Zeit uns helfen kann; die Partei, die weiß, was die Gegenwart verlangt, aber auch weiß, dass die Gegenwart ihrem Wesen nach die Vergangenheit, aus der sie hervorgewachsen ist, nicht verleugnen darf; die Partei, die eine Spaltung der Judenheit verhüten will.

Wir wissen, wie schwierig es ist, in unserer von Gegensätzen zerrissenen Zeit solche Ideale zu verwirklichen. Aber in Anbetracht der drohenden Gefahr halten wir es für unsere Pflicht, uns zu vereinigen, um aufklärend und belehrend, mahnend und warnend zu wirken. Wir wollen dafür sorgen, dass unsere Kinder als moderne Menschen erzogen werden, dass ihnen aber auch das Erbe unserer Väter unangetastet übergeben werde. Wir wollen unsere ganze Kraft dafür einsetzen, dass Wahrheit und Frieden in den Gemeinden der deutschen Judenheit gefördert werde.“⁹⁶⁹

In einem Entwurf war noch die Rede von einem „ehrlichen Kampf“, den man führen wollte.⁹⁷⁰ Das aber wurde gestrichen, man stellte Versöhnung und Frieden in den Vordergrund.⁹⁷¹ Weder fielen Namen, wie die von Frankel, Graetz, Sachs u. a., noch Begriffe, wie „Gesamtwille“ oder „konservativ“ oder „positiv-historisch“. Auch das Breslauer Seminar wurde nicht erwähnt. Was im Aufruf vage oder ungeschickt formuliert erscheinen mag, war zum einen unterschiedlichen Ansichten, zum anderen Mitgliedern geschuldet, die um des überparteilichen Charakters willen eigentlich jedes programmatische Auftreten vermeiden wollten. So erklärte man in einem Anschreiben an potentielle Gesinnungsgenossen, dass es nicht um theologische Grundüberzeugungen, sondern ausschließlich um die „friedliche Entwicklung“ der öffentlichen Einrichtungen („Synagoge, Schule, Familie und Gemeinde“) gehe.⁹⁷²

Inoffiziell, journalistisch und in den Gemeinden sprach man oft von „Mittelpartei“. Für die öffentliche Namensgebung aber wählte man ‚frei‘, um sich vom ‚Parteienwesen‘ insgesamt zu

⁹⁶⁹ „Aufruf! Freie jüdische Vereinigung“, in: *GA*, 17. Oktober 1909, 1. Beiblatt.

⁹⁷⁰ Maschinenschriftlicher Entwurf des Aufrufes in: LBI JMB Ismar Elbogen Collection MF 515, reel 9 (AR 7209, Box 4/12/13).

⁹⁷¹ Warum man den Aufruf auch an den Redakteur des *Liberalen Judentums* schickte, bleibt unklar. Es war zu erwarten, dass C. Seligmann der Bitte um Abdruck nicht ohne Gegenreaktion nachkommen würde. So wurde die FJV gleich bei ihrem ersten öffentlichen Auftreten mit zwei dem Aufruf angehängten Polemiken überzogen. Brann fand sie zwar nicht „der Rede wert“. „Wir werden allerdings einmal antworten müssen, aber die Antwort darauf wird nicht schwer sein.“ Brann an Elbogen, 29. 11. 1909, in: LBI JMB Ismar Elbogen collection MF 515 reel 1. Siehe auch weiter unten.

⁹⁷² Anschreiben, das mit dem Aufruf der FJV verschickt wurde, in: LBI JMB Ismar Elbogen Collection, ebd. LBI JMB Ismar Elbogen Collection.

distanzieren und nach Innen einen Freiraum zu lassen. Man wollte aber auch einen Gegensatz zu ‚liberal‘, etwa durch ‚konservativ‘ im Namen vermeiden, weil man sich nicht als anti-liberal verstand. Dass man das ‚positiv-historische‘ Erbe vertrat, war inhaltlich deutlich erkennbar, begrifflich aber nur im Aufruf des Berliner Ortsvereins der FJV kenntlich gemacht. So hieß es darin, dass sich die „Mehrheit der deutschen Juden“ eine „ruhige, gesunde Entwicklung im Judentum“ wünschte und danach sehnte, dass das „teure Erbe“ der Väter erhalten, weiter ausgebaut und der Nachwelt überliefert werde. Dieser Mehrheit fehlte bislang eine Organisation. Die FJV verfolge unter der Fahne eines „positiven und doch *im besten Sinne modernen* Judentums“ ein „echt jüdisches“ und „wahrhaft liberales“ Programm. Man achte die „religiöse Gesinnung jedes Einzelnen“ und „die Freiheit der Selbstbestimmung“ und biete Raum für alle „gesunden“, „echt jüdischen“ Ideen und Anregungen, die mit der geschichtlichen Entwicklung des Judentums im Einklange stehen. Sie lehne aber alles ab, was den Gottesdienst seines jüdischen Charakters und den Religionsunterricht der Möglichkeit beraube, die Jugend zu „Glaubensinnigkeit“, „Ehrfurcht“ und religiöser Opferwilligkeit zu erziehen und zur Teilnahme am religiösen Leben zu befähigen.⁹⁷³

Die organisatorische Entwicklung der FJV kam nur zäh voran. Brann beklagte gegenüber J. Eschelbacher mangelnde Kommunikation und Koordination unter den Mitgliedern.⁹⁷⁴ Er gehörte zu den Strategen der FJV, die auf Berlin als Zugpferd und Flaggship der FJV setzten.⁹⁷⁵ Die Ende 1909 gegründete Berliner Ortsgruppe war das Rückgrat der Gesamtorganisation. Sie finanzierte mit ihren Spenden das im Oktober 1910 erscheinende Parteiorgan – das *Israelitische Wochenblatt*.⁹⁷⁶ Es folgten Gründungen in Breslau, Königsberg, Krotoschin, Heilbronn, wahrscheinlich existierten auch Vereinigungen in München, von wo ebenfalls Gelder flossen,⁹⁷⁷ Köln, Neisse u. a. Gemeinden. Die erste öffentliche Versammlung der FJV fand am 8. 11. 1910, kurz vor den Gemeindewahlen in Berlin statt. Auch wenn man offiziell abstritt, Einfluss darauf nehmen zu wollen,⁹⁷⁸ intern ging man von einer „Propagandaveranstaltung“ aus. Brann hoffte, dass die Berliner Wahlen „im gewünschten gemäßigten Sinne ausfallen“ würden und man „dann im friedlichen Fahrwasser eine segensreiche Tätigkeit entfalten“ könnte.⁹⁷⁹

⁹⁷³ GA, 6. 11. 1910, Titelseite. Der Aufruf erscheint dann bis Ende des Jahres in jeder Nummer in der 1. Beilage.

⁹⁷⁴ Brann an Eschelbacher, 7. 12. 1909, in: JNUL ARC. Ms. Var. 308, Nr. 340.

⁹⁷⁵ Siehe auch zu Berlin.

⁹⁷⁶ Siehe den Rundbrief des Ausschusses der FJV, 7. 5. 1911, in: LBI JMB Ismar Elbogen Collection MF 515, reel 9 (AR 7209, Box 4/12/13).

⁹⁷⁷ Brann an Th. Kroner, Stuttgart, 10. 12. 1914, in: JNUL ARC. Ms. Var. 308, Nr. 746.

⁹⁷⁸ Siehe die Erklärung des Vorstandes, in: GA, 20. 11. 1910.

⁹⁷⁹ Brann an Schach, 31. 10. 1910, in: JNUL ARC. Ms. Var. 308, Nr. 1103.

Dieser Wunsch erfüllte sich nicht. Zwar zogen fünf FJVler in die Repräsentantenversammlung ein, die liberale Dominanz in Berlin aber war damit nicht gebrochen, das Ziel, Berlin zur Zentrale der Mittelströmung zu machen, verfehlt. In Folge fielen geplante Treffen aus, so auch das von Anfang 1911, wo organisatorische Fragen, Gestaltung und Vertrieb des *Wochenblatts* und neue Aktivitäten beraten werden sollten.⁹⁸⁰ Immer wieder wurden „mehr Mitglieder, Geld und auch Mitarbeiter für die Mittelpartei“ angemahnt.⁹⁸¹ Ein Rundbrief des Ausschusses der FJV rief im Mai 1911 die Mitglieder zu verstärkten Anstrengungen auf.⁹⁸² Der Redakteur des *Wochenblatts*, Fabius Schach,⁹⁸³ bat dringend um Hilfe. Er verfasste die meisten Aufsätze selbst und war damit bald überfordert. Auch Berichte aus den Gemeinden flossen nur spärlich. Es fehlten eine „zielbewusste und rege Werbetätigkeit“ für die FJV und finanzielle Mittel.⁹⁸⁴ Die für Juni 1911 einberufene Delegierten-Versammlung kam wahrscheinlich nicht zustande. Im Vergleich dazu war die liberale Vereinigung wesentlich besser aufgestellt. Ihre schnell wachsende Mitgliederzahl und vermutlich finanzkräftige Geldgeber im Hintergrund ermöglichten die Anstellung eines hauptberuflichen Generalsekretärs und Agitators⁹⁸⁵, der durchs Land reiste, für die Vereinigung warb, Vorträge hielt, Werbematerial und Zeitung verteilte. Mehrere Rabbiner und der Vorsitzende Bernhard Breslauer⁹⁸⁶ agierten als Wanderredner. Alle zwei Jahre wurden zumindest in den Anfangsjahren Delegiertenkonferenzen abgehalten.⁹⁸⁷

Als im September 1912 die vom liberalen Rabbinerverband verabschiedeten „Richtlinien“ erschienen, war sich das ‚mittlere‘ Lager uneins in seinem Urteil und dem weiteren Vorgehen. S. Silberstein fand die „Richtlinien“ „sehr zahm“,⁹⁸⁸ Brann hatte kein Problem mit ihrem theoretischen Teil, „verabscheute“ jedoch die Passagen zur religiösen Praxis. Auf entsprechende Vorhaltungen Eschelbachers gegen einen Aufsatz von M. Gudemann, der „zum Frieden geredet“ hatte, erwiderte er: „Muss uns denn alles am Liberalismus nicht gefallen? Manches gefällt uns allen doch.“⁹⁸⁹ Weisse verlangte entschiedenes Auftreten, Eschelbacher plädierte für Nachhaltigkeit: „Das Vorgehen der liberalen Rabbiner ist kein

⁹⁸⁰ Brann an Weisse, 2. 1. 1922, ebd., Nr. 1293.

⁹⁸¹ Eschelbacher an Brann, 19. 9. 1911, in: JNUL ARC. Ms. Var. 308, Nr. 340.

⁹⁸² 7. 5. 1911, in: LBI JMB Ismar Elbogen Collection MF 515, reel 9 (AR 7209, Box 4/12/13).

⁹⁸³ Zu ihm siehe weiter unten.

⁹⁸⁴ Schach an Brann, 19. 12. 1912 (?), in: JNUL ARC. Ms. Var. 308, Nr. 1103.

⁹⁸⁵ Rechtsanwalt Dr. Jacques Abraham (1880 Berlin-1942 Riga)

⁹⁸⁶ (1851-1928)

⁹⁸⁷ Siehe Walter Breslauer, „Die ‚Vereinigung für das liberale Judentum in Deutschland‘ und die ‚Richtlinien zu einem Programm für das liberale Judentum‘“. (Erinnerungen aus den Jahren 1908-1914), in: Walter Breslauer collection LBI JMB MM 95, digital form, folder 4.

⁹⁸⁸ Silberstein an Brann, 11. 10. 1912, in: JNUL ARC. Ms. Var. 308, Nr. 1172. Siehe auch weiter unten.

⁹⁸⁹ Brann an Eschelbacher, 17. 10. 1912, ebd., Nr. 340.

kleines Feuer, das durch eine scharfe Resolution erstickt werden kann, auch kein solches, das mit aller Schnelligkeit um sich greift und gegen das deshalb sofort alle verfügbaren Spritzen angefahren werden müssen, sondern eine Bewegung, die nachhaltig mit Gründen bekämpft werden muss. Es ist besser, wenn nacheinander alle 14 Tage etwas dagegen gesagt wird, als wenn alles Pulver auf einmal verschossen wird.“⁹⁹⁰

Redakteur Schach appellierte an Brann, die *IWB* doch mit Beiträgen über die „Richtlinien“ und die Beratungen der liberalen Delegierten in Posen zu unterstützen. Aus Berlin hatte er nichts Gutes zu berichten: „Mit unserer Vereinigung steht es schlimm [...]. Von auswärts geschieht nichts und unsere Rabbiner [bleiben] der Tradition des Nichtstuns treu. Könnten Sie nicht Ihren großen Einfluss nach dieser Richtung hin geltend machen? Das würde auf unseren Vorstand ermutigend wirken.“⁹⁹¹

Brann aber hatte andere Sorgen. Vierzig Prozent der „Richtlinien“-Rabbiner waren Absolventen des Breslauer Seminars. C. Seligmann hatte in seinem Generalreferat im liberalen Rabbinerverband am 28. Mai 1912 die „Richtlinien“ als Ausdruck eines „positiv-historischen liberalen Judentums“ bezeichnet.⁹⁹² Brann wollte jeden öffentlichen Streit um das Seminar, seine Absolventen und das „positiv-historische“ Erbe, das zu hüten man sich nach wie vor berufen sah,⁹⁹³ vermeiden. Die Berliner Lokalgruppe aber wollte das Seminar in einem Brandbrief zur öffentlichen Distanzierung von seinen „Richtlinien“-Rabbinern auffordern. Brann war empört: „Wie denkt ihr euch das denn? Soll man etwa ergraute Männer wie Bloch⁹⁹⁴ und Porges⁹⁹⁵ in den *cherem* [auch im Folgenden: im Orig. hebr., Bann] tun? Hat jemand Maybaum⁹⁹⁶ und Vogelstein,⁹⁹⁷ als diese öffentlich *torat mosche* [Moses' Autorschaft von Pentateuch] leugneten, in Acht und Bann getan? Haben wir derartiges tun dürfen, als Bassfreund⁹⁹⁸ seinen Sohn zu Hildesheimer⁹⁹⁹ und Salzberger¹⁰⁰⁰ seinen zu Maybaum in die

⁹⁹⁰ Eschelbacher an Brann, 27. 10. 1912, ebd.

⁹⁹¹ Schach an Brann, 11. 10. 1912, ebd., Nr. 1103.

⁹⁹² *LJ* (1912), S. 199.

⁹⁹³ Vgl. Brann an Eschelbacher, 17. 10. 1912, in: JNUL ARC. Ms. Var. 308, Nr. 340.

⁹⁹⁴ Philipp Bloch (1841-1923), hatte von 1857 bis 1867 am Breslauer Seminar studiert, wurde 1871 Rabbiner der liberalen Brüdergemeinde in Posen.

⁹⁹⁵ Nathan Porges (1848-1924)?, wurde 1869 vom Breslauer Seminar ordiniert und war ab 1888 liberaler Rabbiner in Leipzig. Er stand 1912 jedoch nicht unter den Unterzeichnern der „Richtlinien“.

⁹⁹⁶ Siegmund Maybaum (1844-1919), Rabbiner in Berlin und Dozent der HWJ, hatte am Breslauer Seminar studiert, wurde aber in Budapest ordiniert. Er war einer der wenigen Rabbiner in Deutschland, die eine jüdische Version der Bibelkritik wagten: *Die Entwicklung des altisraelitischen Priestertums. Ein Beitrag zur Kritik der mittleren Bücher des Pentateuchs* (1880).

⁹⁹⁷ Siehe Heinemann Vogelsteins *Kampf zwischen Priestern und Leviten seit den Tagen Ezechiels. Eine historisch-kritische Untersuchung* (1889) und seine Rezension zu Maybaum, in: *MGWJ* (1881), S. 179ff. Graetz wollte ihr wegen der darin fehlenden Kritik an der Graf-Wellhausen-These Gegenbemerkungen folgen lassen, die aber nie kamen. Ebd., S. 192.

⁹⁹⁸ Jakob Bassfreund (1850-1919), OR in Trier, gehörte zum orthodoxen Flügel der Breslauer Absolventen, sein Sohn Heinrich studierte am Berliner RS und gehörte zur Vereinigung der Posener Rabbiner zur Wahrung des überlieferten Judentums.

Lehre gab? Sind das nicht alles Männer, alte und junge, in Amt und Würden wie wir, dürfen wir sie wie Schuljungen abkanzeln? Wir wissen sehr wohl, was wir dem Andenken Frankels schuldig sind und leben und lernen in seinem Geiste. Wir verabscheuen den auf die Praxis gerichteten Teil der Richtlinien gerade so wie Ihr. Wir setzen aber voraus, dass die Unterzeichner von ihrer für uns so verwerflichen Meinung gerade so überzeugt sind, wie wir von der unsrigen guten. Was sollen wir als Kollegium dagegen tun? [...] Müssen nicht in dieser bösen Zeit alle *charedim al davar ha-schem* [um die Sache Gottes Besorgten] in Eintracht und Frieden zusammengehen und eine geharnischte Erklärung erlassen und den positiv-historischen Standpunkt *le-ene kol jisrael* [vor den Augen von ganz Israel] mit Nachdruck zur Geltung bringen? [...] Wozu der Streit? Wozu die Vorwürfe? Stehen wir lieber zusammen.“¹⁰⁰¹ Eschelbacher beruhigte: Das Seminar sollte nur als „ganz besonders berufene Stelle ein Verdikt“ über die „Richtlinien“ aussprechen, dem dann die Stellungnahme der FJV und eine öffentliche Veranstaltung in Berlin im Januar 1913 folgen sollten.¹⁰⁰² Aber auch drei FJV-Rabbiner hatten die „Richtlinien“ unterschrieben: Siegfried Behrens,¹⁰⁰³ David Sander¹⁰⁰⁴ und S. Silberstein¹⁰⁰⁵. Letzterem schickte Brann einen geharnischten Brief: „Und Sie entblöden sich gar nicht, der sie doch *mi-zera aharon* [auch im Folgenden: im Orig. hebr., von priesterlicher Abstammung] sind, eine Massregel zu unterschreiben, die geeignet ist *le-harbot challelim ve-mamzerim be-jisrael* [die [Zahl der] disqualifizierten Priester und Nachkommen aus religiös verbotenen Beziehungen, die ihrerseits keine jüdische Ehe eingehen dürfen, in Israel zu vermehren]? Ihr Gesinnungsgenosse in Oppeln [Felix Goldmann¹⁰⁰⁶] hat die Richtlinie bereits in die Tat umgesetzt und eine *eschet ach sche-lo bimkom mitzwa* [Frau mit Kind(ern), mit der der Schwager nicht an Stelle des verstorbenen Bruders eine Leviratsehe eingehen darf] mit ihrem Schwager getraut. Das ist bekanntlich ein *issur kerat* [Übertretung eines Verbots, das unter Ausrottungsandrohung steht (Lev 20, 21)] und eine *erwa de-oraita* [Unzucht nach biblischen Bestimmungen] und die Kinder sind

⁹⁹⁹ Esriel Hildesheimer, gründete 1873 das orthodoxe Rabbinerseminar in Berlin.

¹⁰⁰⁰ Georg Salzberger (1882-1975 London), Sohn des Erfurter Rabbiners und FJV-Mitglieds Moritz Salzberger (1844-1929), studierte an der Berlin HWJ und gehörte zu den Unterzeichnern der „Richtlinien“.

¹⁰⁰¹ Brann an Eschelbacher, 25. 10. 1912, in; JNUL ebd.

¹⁰⁰² „Für den Abfall von Schülern macht Euch niemand verantwortlich, aber die Stellungnahme [...] jüngerer Breslauer, die nicht einmal [...] den Umstand einer Pression ihrer Gemeinden für sich haben, wird vielfach bemerkt und ebenso wird es beklagt, dass Lewkowitz [...] von Breslauer Seite für eine Rabbinerstelle hier empfohlen wurde, so dass in Folge dessen auch Conservative für ihn stimmten.“ Eschelbacher an Brann, 27. 10. 1912, in: JNUL ARC. Ms Var. 308, Nr. 340. Der 1876 geborene Julius Lewkowitz hatte am Berliner RS und am Breslauer Seminar studiert und war hier ordiniert worden. Er amtierte seit 1912 bis zu seiner Deportation nach Auschwitz an der liberalen Synagoge in der Berliner Levetzowstraße.

¹⁰⁰³ (1876-1942 Izbica, Polen), Breslauer Seminar, Rabbiner in Danzig. Der Briefkontakt zwischen Brann und Behrens bricht im Herbst 1912 ab.

¹⁰⁰⁴ (1867-1939), Breslauer Seminar, Rabbiner in Gießen.

¹⁰⁰⁵ (1866-1935), Breslauer Seminar, LR in Schwerin.

¹⁰⁰⁶ (1882-1934)

zweifellos *mamzerim le-oraita* [nach biblischen Bestimmungen Nachkommen aus verbotenen Beziehungen, die ihrerseits keine jüdische Ehe eingehen dürfen]. So geht die schiefe Ebene abwärts und mit dieser *edat mi-re'im* [Gemeinde aus Übeltätern] kriegen Sie es fertig, sich zu identifizieren? Eine Freude habe ich unter solchen Umständen nur an denjenigen der „liberalen“ Gesellschaft, die das Rückgrat haben, dieses elende Machwerk nicht zu unterschreiben. Sie haben eben die ihnen telegraphisch von Frankfurt aus zugegangene Drohung, wenn sie nicht unterschrieben, sie nicht mehr als liberale Rabbiner gelten könnten, kaltlächelnd unbeachtet gelassen. Was nun von anderer Seite geschehen wird, müssen wir abwarten. Was den Streich selber angeht, so bin ich überzeugt *hi lo tizlach* [er wird keinen Erfolg haben].“¹⁰⁰⁷

Silberstein, ein Vertreter der ‚mittleren‘ Richtung in Mecklenburg, antwortete:

„[...] zu Ihrer Erregung wegen der Richtlinien. Ich bin nach F[rankfurt a. Main] gefahren, um den gewaltigen, in der Vorbereitung gewesenen Vorschlägen einen Damm zu setzen und das habe ich mit anderen wie Sander, Holzer¹⁰⁰⁸ u. v. w. erwirkt. Fast die Hälfte ist gestrichen worden (Fahren, Feuern am *schabbat*) u. v. w. Ich habe nebst anderen beantragt, die Richtlinien nach Abänderung jedem einzelnen zuzusenden, bevor wir ev[entuell]¹⁰⁰⁹ unterschreiben. Das ist nicht geschehen, was mich natürlich sehr empört. An Sander habe ich bereits geschrieben, ob wir nicht, da die Bedingung nicht erfüllt worden, unsere Unterschriften¹⁰¹⁰ streichen lassen bzw. veröffentl[ichen]. Im Allg[emeinen] sind die Richtl[inien] ja sehr zahm. Goldmanns Verfahren ist empörend. Ich glaube kaum, dass die liberale Vereinigung, der ich nicht angehöre, diese R[ichtlinien] annehmen wird. Dann müssten nach einer Verabredung die R[abbiner] austreten. Ich schlug vor, dass die lib[eralen] Rabb[iner] sich mit der Mittelpartei verbünden und dann gemeinsam arbeiten. Über Einzelheiten soll ja erst später verhandelt werden. Sollte der Radicalismus sich erheben, so trete ich natürlich aus. Von den Depeschen (Drohungen), die Sie anführen, weiß ich nichts. Also meine Gesinnung ist die Alte. – Ein Vorschlag von mir, dass die Frömmigkeit nicht *lediglich* [im Orig. mehrfach unterstrichen] nach dem Maß der äuß[eren] Übungen bewertet wird, ist nicht durchgegangen.¹⁰¹¹ Mir ist diese Veröffentlichung auch sehr unangenehm. Denn sie ist unnütz u[nd] unsinnig; ich war auch dagegen.“¹⁰¹²

¹⁰⁰⁷ Brann an Silberstein, 7. 10. 1912, in: JNUL ARC. Ms. Var. 308, Nr. 1172.

¹⁰⁰⁸ Isaak Aron Holzer (1873-1951 New York), hatte am RS in Berlin studiert, war Rabbiner in Schwedt, ab 1910 in Worms. Sein Name fehlt unter den „Richtlinien“, er unterzeichnete die Erklärung der FJV gegen die „Richtlinien“. Siehe zu ihm Worms.

¹⁰⁰⁹ Eingefügt.

¹⁰¹⁰ Gestrichen: Namen.

¹⁰¹¹ Siehe § X der „Richtlinien“.

¹⁰¹² Silberstein an Brann, 11. 10. 1912, ebd.

Silberstein schickte an das Hamburger *Israelitische Familienblatt* und andere Blätter eine entsprechende Erklärung und schied aus dem liberalen Rabbinerverband aus.¹⁰¹³

Ende November 1912 trat die FJV mit folgender Protesterklärung an die Öffentlichkeit:

„Die Sorge um die Erhaltung des überlieferten Judentums legt angesichts der Richtlinien die Pflicht auf, die Stimme warnend zu erheben. In ihnen werden biblische Gesetze, die ein teures Erbe unserer Gesamtheit sind, aufgehoben. Schwere Eingriffe in die biblischen Gesetze der Ehe bedrohen die Heiligkeit der jüdischen Familie. Die Antastung der Sabbathheilung [!] und die völlige Übergehung wichtiger Religionsgesetze bedeuten einen verhängnisvollen Bruch mit den Grundanschauungen unserer Religion. Wir stehen auf dem Boden des positiven Judentums. Wir erkennen wohl für alle Lebenserscheinungen das Gesetz einer organischen und kontinuierlichen Entwicklung an. Alle diesem Gesetz und der Wissenschaft des Judentums widerstehenden planlosen Veränderungen und willkürlichen Neubildungen müssen wir deswegen mit Entschiedenheit zurückweisen. Wir lehnen Vorschläge ab, die einen Zwiespalt im Judentum hervorrufen können. Wir wollen den religiösen Sinn und die Einigkeit in den Gemeinden fördern und in innigem Zusammenhang mit unserer Vergangenheit bleiben.“¹⁰¹⁴

Die FJV organisierte Protestveranstaltungen gegen die „Richtlinien“ in Berlin.¹⁰¹⁵

Gleichzeitig wurden Konflikte zwischen Rabbinern und Gemeindepolitikern in ihren Reihen offenbar. Vorstand und Repräsentanten der Berliner Gemeinde hatten „im Namen des Deutschen Judentums“ eine Stellungnahme der „Vereinigung der traditionell-gesetzestreuen Rabbiner“ zu den „Richtlinien“ missbilligt, in der alle im Sinne der „Richtlinien“ getroffenen religionsgesetzlichen Entscheidungen und die Autorität der beteiligten Rabbiner für ungültig erklärt worden waren.¹⁰¹⁶ Schach wies einen Artikel von Brann zurück, der die Berliner Erklärung als unzulässige Einmischung einer Gemeindeverwaltung in „theologische Streitigkeiten“ und als Stärkung der „Richtlinienmänner“ brandmarkte. Die Berliner Repräsentanten, darunter die fünf Vorsteher der Berliner FJV-Gruppe, hatten die Erklärung einstimmig gebilligt. Ohne ihre Einwilligung, so Schach, wäre die Erklärung noch viel schärfer und direkt parteiisch ausgefallen. „Da Sie Ihren Namen nicht hergeben wollen,

¹⁰¹³ Silberstein an Brann, 29. 11. 1912. Er erklärte auch, dass Seligmann keine Schuld traf, sondern ein Versehen der Post vorliegen musste. Siehe *IWB*, 6. 12. 1912. Brann an Silberstein, 12. 12. 1912: „Lieber Herr Doktor! Mit grosser Freude habe ich von Ihrer Erklärung Kenntnis genommen und rechne Ihnen dieses Wort als eine Tat an. Ich wundere mich, dass unser Freund Sander sich nicht dazu hat aufraffen können.“ Sanders Name fehlt unter der FJV-Erklärung gegen die „Richtlinien“.

¹⁰¹⁴ *IWB*, 29. 11. 1912. Siehe auch *AZJ* (1912), S. 600.

¹⁰¹⁵ Brann an Eschelbacher, 23. 10. 1912; Eschelbacher an Brann, 27. 10. 1912; Brann an Eschelbacher, 10. 2. 1913, in: JNUL ebd. Die Gesetzestreuen hielten am 6. 2. 1913 eine Versammlung gegen die „Richtlinien“ im Berliner Tiergartenhof ab. Siehe *Die Jüdische Presse*, 14. 2. 1913.

¹⁰¹⁶ Siehe *AZJ*, 6. 12. 1912, S. 578ff.

müsste ich allein die Verantwortung tragen und ich würde einen Sturm unseres Vorstandes hervorrufen.“¹⁰¹⁷

Einige Vertreter der Orthodoxie warben für ein Zusammengehen mit der FJV. So schlug Leopold Wreschner¹⁰¹⁸ auf einer Versammlung der „Rabbiner der Provinz Posen zur Wahrung des überlieferten Judentums“ ein gemeinsames Vorgehen der „Vereinigung der traditionell-gesetzestreuen Rabbiner“ mit der FJV gegen die „Richtlinien“ vor, was aber vom Führungsstab der traditionell-gesetzestreuen Rabbiner in Berlin abgelehnt wurde.¹⁰¹⁹ Auch Joseph Wohlgenuth¹⁰²⁰, Dozent am Berliner Rabbinerseminar, versuchte, eine Front der „Richtlinien“-Gegner zu schmieden. Er druckte in einer seiner Anti-„Richtlinien“-Schriften neben den Erklärungen der orthodoxen und traditionell-gesetzestreuen Rabbiner auch die der FJV ab.¹⁰²¹ Aber die Gräben waren bereits zu tief. Zudem bestanden die orthodoxen Organisationen auf einer auch *persönlich* vertretenen Gesetzestreue, die ‚Mittelpartei‘ hingegen ließ hier große Freiheiten und kam auch aus diesem Grund nicht als Bündnispartner in Frage.¹⁰²² Auf Gemeindeebene aber schlossen sich zeitweise Gemeindeorthodoxie und ‚Mittelpartei‘ in Wahlbündnissen zusammen.¹⁰²³

Sieben Rabbiner stießen im „Richtlinien“-Streit neu zur FJV, von 14 ihrer Rabbiner jedoch fehlte die Unterschrift unter der Erklärung gegen die „Richtlinien“, was technische, aber auch andere Gründe gehabt haben konnte.¹⁰²⁴ Am 5. März veranstaltete die FJV in Berlin einen Vortragsabend im überfüllten Saal der Gesellschaft der Freunde. S. Weisse sprach über die „freie jüdische Vereinigung und die Einheit des Judentums“, C. Werner über „die gegenwärtigen religiösen Kämpfe in der deutschen Judenheit“ und M. Brann über den „Entwicklungsgedanken im Licht der Wissenschaft des Judentums“ und im Sinne

¹⁰¹⁷ Schach an Brann, 19. 12. 1912, in: JNUL ebd.

¹⁰¹⁸ (1865-1935)

¹⁰¹⁹ *IWB*, 20. 12. 1912. Ebenfalls in Posen weihte der orthodoxe Heinrich Baßfreund gemeinsam mit den Berliner Vertretern der ‚Mittelpartei‘, J. Eschelbacher und J. Grünthal, der für wenige Jahre das Rabbinat in Pinne versehen hatte, den Synagogenumbau in Pinne ein. Alfred Marcus, *Die Synagoge zu Pinne. Ein Blatt zur Erinnerung an ihren Umbau im Jahre 1912/13*, in: LBI NY AR 3549, [S. 4].

¹⁰²⁰ (1867-1942 Frankfurt a. Main)

¹⁰²¹ Wohlgenuth (1913 - *Würdigung*), S. 2, 5, 10; siehe auch ders., (1913 – *Gesetzestreu und liberales Judentum*), S. 2, 7.

¹⁰²² Siehe auch weiter unten.

¹⁰²³ Siehe Berlin und Breslau.

¹⁰²⁴ Die meisten von ihnen gehörten zur jüngeren Generation, wie Leo Baerwald, M. Eschelbacher, I. Elbogen, Julius Grünthal, Ludwig Rosenthal (Köln) und Julius Zimels. Eschelbacher und Zimels mögen aus Rücksichten, die mit ihrem Amtswechsel zusammenhingen, nicht unterschrieben haben. Rosenthal hatte sich der Erklärung der „traditionell-gesetzestreuen“ Rabbiner angeschlossen. Andere gehörten zur ältesten Generation und waren teilweise krank.

Frankels.¹⁰²⁵ Weiße kritisierte, dass es als schwächlich und phrasenhaft gelte, von Frieden und Eintracht zu reden. Aber nur Fanatiker verlangten, sich zwischen orthodox und liberal zu entscheiden. Die Orthodoxie bringe große Opfer, aber ihr fehle jede Werbekraft, sie werde kleiner und kleiner. Ihr größter Fehler sei der Trennungsgedanke. Die liberale Richtung nehme die Führung des Judentums für sich in Anspruch, verlasse aber den historischen Boden. Die heilige Sprache der Bibel und der Propheten, die Formen des religiösen Lebens, der gemeinsame Kultus seien ein „heiliges Gemeinsames“, das die Gesamtjudenheit erhalte und verbinde. Sie nur als Äußerliches zu bezeichnen, sei weder jüdisch noch geschichtlich. Die FJV sei nicht gegen Reformen, aber ihr liege viel an der Autorität der Religionsurkunden, jüdischer Opferfähigkeit und Pietät gegenüber der geschichtlichen Überlieferung. Brann sprach über Frankels Leben und Werk und zeichnete die Grenzen des Entwicklungsbegriffs auf religiösem Gebiet. Werner warb für die ‚Mittelpartei‘, in der Platz für jede Richtung sei, nicht aber für den Trennungsgedanken und Richtlinien, bei deren Gottesbegriff die Offenbarung fehle. Das sei nicht mehr das Judentum, für das die Väter in den Tod gegangen seien. Wenn alle übernatürlichen Wunder abgelehnt werden, dann müsse auch die Bitte um Heilung der Kranken aus dem Pflichtgebet entfernt werden. Am bedauerlichsten seien die Bestimmungen über Sabbat und Ehegesetze. Die „Richtlinien“ haben nur Zank und Streit hervorgebracht und das Band unter den Juden gelockert.¹⁰²⁶

Im Sommer 1913 drohte der FJV das finanzielle Aus. Schach, der auch Schatzmeister war, warnte: „Unsere finanzielle Lage ist sehr kritisch. Und wenn nicht bald eine Sanierung eintritt, dann droht der Organisation der Zusammenbruch. Die Herren des Vorstandes haben in diesen 3 Jahren 10-12 000 Mark hergegeben, und es ist höchste Zeit, dass sich auch die anderen Großgemeinden rühren. Ich meine, dass das bei einer energischen Werbearbeit nicht schwer fallen dürfte, in Breslau 12-1500 Mark aufzutreiben. [...] Unsere Bewegung hat in den letzten Monaten ideell gute Erfolge zu verzeichnen. Es wird überall anerkannt, dass unsere Haltung eine gerechte und vornehme ist, u. es wäre ein Jammer, wenn wir aus Mangel an Mitteln unsere Tätigkeit einstellen müssten.“¹⁰²⁷ Anfang 1914 war Schach „der Verzweiflung nahe“, es gingen fast keine Beiträge mehr ein. Die Berliner könnten die Last nicht auf Dauer alleine tragen. „Noch nie hat eine Organisation mit bescheideneren Mitteln gearbeitet, wie die

¹⁰²⁵ *IWB*, 28. 2. 1913; 7. 3. 1913; 14. 3. 1913. Dass die Veranstaltung „außerordentlich stark“ besucht war, meldete die *AZJ*, 14. 3. 1913, Beilage, S. 2, und sprach am 11. 4. 1913 von einer „imposanten“ Veranstaltung, bei der es jedoch nicht gelungen sei, die Berechtigung der „Mischmascherklärung“ der FJV nachzuweisen. Es sei der Liberalismus, der ganz in den Spuren Frankels wandle. Theologus, „Zur Würdigung der Richtlinien“, in: *AZJ*, 11. 4. 1913, S. 171.

¹⁰²⁶ *IWB*, 14. 3. 1913.

¹⁰²⁷ Schach an Brann, 6. Juni 1913, in *JNUL*, ebd., Nr. 1103.

unsrige.“¹⁰²⁸ Das Defizit belief sich inzwischen auf 10 000 Mark.¹⁰²⁹ Besonders ärgerte sich Schach darüber, dass die Rabbiner großer Gemeinden nichts für die „Mittelbewegung“ und ihre Zeitschriften taten.¹⁰³⁰

Nur wenige ‚Laien‘ der FJV, die ja die Basis der Ortsgruppen bildeten, sind namentlich bekannt.¹⁰³¹ Ihre Zahl, besonders in Berlin und München muss wenigstens zeitweise erheblich gewesen sein, denn von ihren Beiträgen wurde das *Israelitische Wochenblatt* finanziert. Deren Abonnenten waren 1915 kriegsbedingt auf 500 bis 600 zurückgegangen, man brauchte einige Hundert mehr, um es weiter am Leben zu erhalten.¹⁰³² Mit Sicherheit hatte die FJV nie den Zulauf der „Vereinigung für das liberale Judentum“, deren Mitgliederzahl sich 1912 auf über 5 000 belief,¹⁰³³ allerdings hörte man auch von dieser nach dem Krieg kaum noch etwas. Mitglieder der FJV bekamen das *Wochenblatt* umsonst, sie gehörten also nicht zu den Abonnenten, aber nicht alle Abonnenten traten in die FJV ein. Zu seinen besten Zeiten musste das Blatt um die 800 bis 900 Abonnenten gehabt haben.

Am 1. 10. 1914 wurde die FJV finanziell liquidiert.¹⁰³⁴

Die Zahl der rabbinischen Mitglieder der FJV entsprach der ihrer liberalen Kollegen. Der liberale Rabbinerverband zählte 1914 72 Mitglieder, die Zahl der Richtlinien-Rabbiner lag zwischen 62 und 65.¹⁰³⁵ Von den bis 1912 namentlich bekannten 72 FJV-Rabbinern amtierten 13 in Schlesien (davon 6 in Breslau), je 7 in Bayern (davon 3 in München) und in Elsass-Lothringen, 6 (inklusive Elbogen) in Berlin, je 5 (inklusive Seminardirektor Knoller) in der Provinz Hannover, in Hessen, Westpreußen, Württemberg und in der Rheinprovinz (davon 3 in Köln), je 3 in Baden und Posen, je 2 in Pommern und Ostpreußen, je 1 in der Provinz Sachsen, Anhalt-Bernburg, Anhalt-Dessau, Sachsen-Meiningen, Mecklenburg-Schwerin. Schlesien war von der Dichte der rabbinischen Amtsträger her das Kernland der ‚mittleren‘ Richtung. In Bayern, Berlin, Westpreußen, Provinz Hannover, Württemberg und der Rheinprovinz waren Vertreter der ‚Mitte‘ deutlich vertreten. Im Königreich Sachsen

¹⁰²⁸ Schach an Brann, 20. 2. 1914, ebd.

¹⁰²⁹ Brann an S. Gronemann, 16. 3. 1914, ebd. Nr. 488.

¹⁰³⁰ Schach an Brann, 8. 10. 1914, ebd.

¹⁰³¹ Zu Anderen siehe die Kapitel zu Berlin, Breslau, Königsberg, Heilbronn.

¹⁰³² Schach an Brann, 21. 1. 1915, in: JNUL ARC. Ms. Var. 308, Nr. 1103.

¹⁰³³ Walter Breslauer, ebd., S. 9. Meyer (1988), S. 210. Der Anteil der Orthodoxie am deutschen Judentum soll nach dem Ersten Weltkrieg 15 %, also ca. 75 000 Menschen, umfasst haben. Richarz (1976), S. 48. Demnach war die Zahl der Orthodoxen fünfzehnmal so hoch wie die der religiös interessierten und aktiven Liberalen und diese damit eine kleine Minderheit innerhalb des jüdischen Liberalismus. Siehe auch Liberles (2004).

¹⁰³⁴ Schach an Brann, 21. 1. 1915 (JNUL ARC. Ms. Var. 308, Nr. 1103).

¹⁰³⁵ Vgl. A. Altmann, „The German Rabbi“ 1974, S. 34ff. Liberale und FJV-Rabbiner bildeten je fast ein Viertel der 1910 274 amtierenden Rabbiner. 1930 standen 180 Mitglieder des Allgemeinen Rabbinerverbandes 150 Rabbinern der beiden orthodoxen Verbände gegenüber. Für 1930 siehe das *Jüdische Lexikon* zu den jeweiligen Vereinigungen.

(Dresden, Leipzig), aber auch in den Provinzen Brandenburg und Westfalen sowie in Hamburg und Frankfurt a. Main amtierten keine Vertreter der FJV. Hier gab es auch keine ‚mittelparteilichen‘ Vereinigungen.¹⁰³⁶

Die übergroße Mehrheit der Mitglieder der FJV stammte aus dem ‚Osten‘, an erster Stelle aus den Provinzen Posen (13) und Schlesien (12), aber auch aus dem Raum Ungarn/Slowakei (10). Dann folgen Elsass (6), Böhmen und Mähren (5), Polen/Galizien/Russland (5) und West- und Ostpreußen (4). 3 Mitglieder stammten aus Baden, je 2 aus Hessen, Westfalen, Württemberg und Bayern, je 1 Mitglied hatte seine Wurzeln in Berlin, Hannover, Pommern und anderswo. Die FJV war hinsichtlich der soziokulturellen Herkunft ihrer rabbinischen Wortführer zu 77 % ein Produkt des Judentums der östlichen Provinzen Preußens und Osteuropas. Auch hier spielten weder Sachsen, noch Hamburg oder Frankfurt a. Main eine Rolle. Was für das Judentum in Deutschland überhaupt von Bedeutung war, traf auf die ‚mittlere‘ Richtung im besonderen Maße zu: der große und im Vergleich zu Frankels Theologerversammlung von 1846/47 noch weiter gewachsene Anteil Ostmittel- und Osteuropas an ihrem ‚Humankapital‘. Der ‚Osten‘ war und blieb soziokulturell und mental die zentrale Quelle der ‚mittleren‘ Richtung.

28 Mitglieder der FJV amtierten in Großstädten, 21 in mittelgroßen Städten und 18 in kleinen Orten. Aber nur 7 Mitglieder waren noch in Großstädten geboren (Berlin, Prag, Posen, Krakau, 3 in Breslau), 6 in mittelgroßen Städten (Gleitwitz, Beuthen, Insterburg, Münster, Tarnow, Mitau), 20 in Kleinstädten, über die Hälfte aber (40, darunter alle Elsässer), kamen aus kleinen Ortschaften. Ursprünglich eine Bewegung aus den östlichen jüdischen Zentren kam jetzt ein übergroßer Teil der rabbinischen Träger der ‚mittleren‘ Richtung aus der Provinz. Der ‚Osten‘ und die ‚Provinz‘ versorgten die ‚positiv-historische‘, ‚mittlere‘ Richtung mit einer besonderen Mischung aus Beharrung und Transformation.¹⁰³⁷

Auch von den ca. 150 Rabbinatskandidaten, die von 1854 bis 1938 am Breslauer Seminar studierten, kamen 37 % (je 28) aus Posen und Schlesien, 10,6 % (16) aus Böhmen und Mähren, 10 % (15) aus Ungarn und Slowakei, 8 % (12) aus Galizien, Polen, Russland, insgesamt 3,3 % (5) aus West- und Ostpreußen, Pommern und Sachsen. Nur 24,6 % stammten aus dem ‚Westen‘ (Baden, Bayern, Hannover, Rheinprovinz, Württemberg usw.), 3,3 % aus dem Elsass. Zwei Drittel der Breslauer Absolventen waren in Gebieten östlich der Oder, 40 % in kleinen Ortschaften, 33 % in Kleinstädten, 13 % in Großstädten, 12 % in mittelgroßen

¹⁰³⁶ Siehe aber die Neue Dammtor-Synagoge in Hamburg.

¹⁰³⁷ Die Berufe der Väter sind nur von 29 FJVlern bekannt, neun waren Rabbiner, 11 übten den Beruf des Kaufmanns, Händlers oder Metzgers aus, vier waren Lehrer, Kantoren und Kultusbeamte, drei Gelehrte. Ein großer Teil stammte also nach wie vor von Vätern ab, die als Kultusbeamte in einer Gemeinde dienten.

Städten geboren. Wie in der FJV, so atmete auch das Breslauer Seminar die Luft des ‚Ostens‘, der Kleinstadt und der kleinen dörflichen Ortschaften.

Aber – abgesehen von den elsässischen Mitgliedern, von denen nur zwei am Breslauer Seminar studiert hatten – fast 30% der Mitglieder der FJV gehörten nicht zu dessen Absolventen.¹⁰³⁸ Bei den Aktiven lag der Prozentsatz sogar noch höher (42%). Die ‚Mittelpartei‘ war nicht mit dem Seminar identisch. Allerdings hatte es an der FJV deutlich höheren Anteil als an den Richtlinien-Rabbinern, von denen nur 40 % ihr Diplom am Breslauer Seminar erworben hatten.¹⁰³⁹

Setzt man die Zahlen hinsichtlich Amtssitz und Herkunft miteinander in Beziehung, so sticht die Dominanz Schlesiens (Breslau) ins Auge. Insgesamt aber verliert der östliche Raum Preußens, insbesondere Posen, jedoch nicht Berlin und Königsberg!, an Bedeutung. Elsass, Bayern, insbesondere München, Köln, dann auch Hessen und Württemberg sind wichtige Wirkungsräume der FJV. Die mittlere Richtung, in Hannover schon immer zu Hause, ist im Westen angekommen.

Im Vergleich dazu stammten 11 Richtlinien-Rabbiner aus Posen, je 7 aus Hessen und Schlesien, 5 aus Ungarn/Slowakei, 4 aus Galizien/Polen/Russland, je 3 aus Ost- und Westpreußen, Elsass, Berlin, Württemberg, Hannover, je 2 aus Böhmen/Mähren, Bayern und der Rheinprovinz, je 1 aus Sachsen-Weimar, Pommern, Hamburg, Westfalen und anderswo. Insgesamt war auch hier der Anteil der östlichen Provinzen Preußens und Ostmitteleuropas hoch, aber wesentlich geringer als bei der FJV. Je 8 Vertreter der „Richtlinien“ amtierten in Hessen und in der Rheinprovinz, 6 in Berlin, 5 in Bayern, 4 in Pommern, je 3 in Baden, Schlesien, Provinz Sachsen, Brandenburg, Frankfurt a. Main, je 2 in der Provinz Hannover, in Westfalen, Anhalt-Bernburg, Elsass, Württemberg, je 1 in Braunschweig, Königreich Sachsen, Hamburg, Ostpreußen. Auffällig ist der hohe Anteil Hessens sowohl hinsichtlich der Herkunft und Verteilung der Amtssitze. Frankfurt a. Main und Berlin, aber auch die Rheinprovinz und Bayern bilden die wichtigsten Wirkungsräume der Richtlinien-Rabbiner.

¹⁰³⁸ Sieben hatten am orthodoxen Rabbinerseminar (RS), vier an der liberalen HWJ in Berlin studiert, neun erhielten ihre rabbinische Ausbildung anderswo: in Prag bei S. J. Rapoport und an der Universität bei W. Wessely und Saul I. Kaempf (R. Ungerleider und Ludwig Pick), an slowakischen Talmudschulen (Ferdinand Rosenthal, Samson Weisse), in Berlin: am Bet ha-Midrash (Simon Friedmann bei Bernhard Zomber (+HWJ), bei Michael Sachs (Fabian Gabriel Feilchenfeld, der vorher in Dresden bei Z. Frankel und W. Landau gelernt hat), an den Jeschiwot in Eisenstadt (Ludwig Pick vor seinem Prager Studium) und Pressburg (Salomon Stier, Ludwig Pick dito) und schließlich in Graetz beim ultrakonservativen chassidischen R. Elias Guttmacher (Adolph Jaraczewsky, der dann in Breslau von Geiger und Freund, in Stettin von R. Meisel gefördert wurde). Vor ihrem Studium am Breslauer Seminar hatten Heinrich Gross in der Slowakei, Moritz Krakauer in Nikolsburg, Moritz Salzberger in Eisenstadt, S. M. Zuckermandel im mährischen Leipnik und Nikolsburg (bei R. Salomo Quetsch und S. R. Hirsch), Cossmann Werner in Posen, Heinrich Berger in Ungarn Unterricht im Talmud erhalten.

¹⁰³⁹ Die anderen 40 Prozent kamen von der HWJ, 10 Unterzeichner der „Richtlinien“ hatten am RS studiert, 4 von ihnen wechselten an die HWJ, einer nach Breslau.

Die östlichen Provinzen Preußens spielen abgesehen von Stettin und drei liberalen Gemeinden Schlesiens keine Rolle.

Das Durchschnittsalter der Mitglieder lag bei Gründung der FJV bei 54 Jahren. Die Hälfte der Mitglieder war zwischen 45 und 65 Jahre alt. Zu dieser Gruppe gehörten auch die herausragenden Köpfe und Organisatoren (Brann, Weisse, Eschelbacher, Werner, Kopfstein) Im Vergleich dazu waren die Unterzeichner der „Richtlinien“ im Durchschnitt 10 Jahre jünger, 56% waren jünger als 45.

3.4.2 Der *General-Anzeiger für die gesamten Interessen des Judentums* und das *Israelitische Wochenblatt*

Die Vertretung der ‚mittleren‘ Richtung übernahm 1909 der *General-Anzeiger für die gesamten Interessen des Judentums* (GA). Er existierte von 1902 bis März 1911 unter der Redaktion von Julius Moses¹⁰⁴⁰. Der Arzt und Publizist hatte das Wochenblatt in Berlin während seiner „jüdischen Periode“ gegründet.¹⁰⁴¹ Neben der ‚Judenfrage‘, dem Antisemitismus und der Abkehr vom Judentum widmete sich Moses v. a. den osteuropäischen Juden und kritisierte die Untätigkeit der europäischen Regierungen angesichts der Pogrome in Russland. Die Hinwendung zum Ostjudentum war mit dem Wunsch nach Erweiterung der jüdischen Identität verbunden. Judentum, so Moses, könne nicht auf Synagoge und Gelehrtenstube beschränkt werden. Themen, wie Erziehung und Berufswahl, der Existenzkampf der ‚kleinen Leute‘, Handwerker und Gewerbetreibende, denen die wachsende antijüdische Feindseligkeit, aber auch die Aufrechterhaltung eines jüdischen Lebensstils besondere Schwierigkeiten bereiteten oder die hohen Mitgiftforderungen, die die Verheiratung der Töchter aus den mittleren und unteren jüdischen Schichten schwierig bis unmöglich machten, nahmen breiten Raum im *General-Anzeiger* ein. Moses schrieb die „berufene“ und „freie Kritik“ an allen Institutionen und deren Führung auf seine Fahne.¹⁰⁴² Der *General-Anzeiger* sah es als seine Aufgabe an, Selbstachtung und jüdische Identität zu stärken und bot kostenlose Hilfe zur Selbsthilfe durch Selbstorganisation an. Im Kopf der Wochenschrift war der (Verbrüderungs-)Händedruck im Davidstern zu sehen. Der *General-Anzeiger* war ein auflagenstarkes Blatt. Seine ersten Nummern warben mit einer garantierten

¹⁰⁴⁰ (1868-1942 Theresienstadt)

¹⁰⁴¹ Moses gab die Anthologien *Hebräische Melodien* (1907) und *Prinzessin Sabbat* (1908) heraus. Er organisierte und redigierte 1907 eine Rundfrage zur *Lösung der Judenfrage*. Siehe Begleitheft zur Ausstellung „Julius Moses. Schrittmacher der sozialdemokratischen Gesundheitspolitik in der Weimarer Republik“. Friedrich Ebert-Stiftung Berlin 2005, in: LBI Jerusalem, Julius Moses Sammlung Nr. 133.

¹⁰⁴² GA, 28. 3. 1909.

Auflage von 25 000. Die Zeitung wurde per Post in ganz Deutschland vertrieben und hatte auch im Ausland Leser. Der Abonnementspreis von vierteljährlich 50 Pfennig entsprach der allgemeinen Preisgestaltung.¹⁰⁴³ Moses gründete einen „Verlag des General-Anzeigers“ mit einer Buchhandlungsabteilung, in der er u. a. Theodor Herzl¹⁰⁴⁴, Morris Rosenfeld¹⁰⁴⁵, den *Jüdischen Almanach* und das humoristische Blatt *Schlemiel* verlegte.

Während des Reichstagswahlkampfes von 1903 wurde der *General-Anzeiger* von der bürgerlichen jüdischen Presse, besonders der *AZJ*, als „Sozialistenorgan“ geschmäht, Moses zum „Heißsporn“ und „Brausekopf“ erklärt. Noch als Mitglied der „Freisinnigen Vereinigung“ hatte Moses – desillusioniert über die Haltung der deutschen Liberalen zu Juden und Antisemitismus – die jüdischen Wähler aufgefordert, auch gegen ihre politische Überzeugung sozialdemokratische Kandidaten zu unterstützen, um die Wahl von Antisemiten zu verhindern.¹⁰⁴⁶ Moses setzte sich für ein offenes und sichtbares Auftreten als „pressure group“ gegen die von ihm als „Ghetto-Judentum“ verachtete CV-Politik des Agierens hinter den Kulissen ein.¹⁰⁴⁷ Mit dieser Frontstellung gegen die offizielle jüdische Politik, aber auch der starken gefühlsmäßigen Verbundenheit mit dem traditionalistischen Judentum (der Eltern), der prinzipiellen Akzeptanz des Zionismus als Ausdruck jüdischer Identität und Kultur, der Hinwendung zum osteuropäischen Judentum und einer politisch ‚linken‘ Tendenz war der *General-Anzeiger* ein antibürgerliches jüdisches Blatt, das sich als Gegenstimme zur etablierten bürgerlichen jüdischen Presse im Kaiserreich verstand und auch als solche wahrgenommen wurde.

Das hielt die bürgerlichen Aktivisten der FJV bei ihrer Suche nach einem Organ nicht davon ab, sich für den *General-Anzeiger* zu entscheiden. Spätestens seit 1908 verfolgte Moses eine kritische Linie gegenüber dem religiösen Liberalismus.¹⁰⁴⁸ Zum hundertsten Geburtstag von M. Sachs druckte er, der sich für die Errichtung eines Denkmals für die 1848er Revolutionäre einsetzte, Sachs’ Segensspruch für die gefallenen jüdischen Märzkämpfer, Auszüge aus dessen programmatischer Abschiedsrede von Prag (1844) und aus J. Eschelbachers Gedenkrede ab.¹⁰⁴⁹ Von Eschelbacher erschien eine Aufsatzfolge zur jüdischen Apologetik,

¹⁰⁴³ Einleitung zur Neuauflage der *Judenfrage* in der edition lumière Bremen 2011 auf: editionlumiere.com/moses/html (zuletzt eingesehen 6. 12. 2011), S. 18. Dort auch weiterführende Literatur zu J. Moses. 1904 kostete das Wochenblatt jedoch schon 90 Pfennig im Abonnement. Siehe das Inserat im *Schlemiel*, den Moses im gleichen Verlag herausgab, Einleitung, ebd., S. 20.

¹⁰⁴⁴ (1860-1904)

¹⁰⁴⁵ (1862-1923), jiddischsprachiger Lyriker der Arbeits- und Lebenswelt der ostjüdischen Einwanderer in New York.

¹⁰⁴⁶ Jacob Toury, *Die politischen Orientierungen der Juden in Deutschland*, S. 223.

¹⁰⁴⁷ Ebd.

¹⁰⁴⁸ Siehe *GA*, 12. 1. 1908 („verstümmeltes Judentum“); 26. 1. 1908 („Vorschule für - die Taufe“); 31. 5. 1908 (die Liberalen machten aus dem Judentum eine „Gesellschaft für ethische Kultur“); 30. 8. 1908.

¹⁰⁴⁹ „Vor 60 Jahren“, 22. 3. 1908; Josef Eschelbacher, „Michael Sachs“, 6. 9. 1908.

M. Güdemann schrieb zur Frage „Wie sollen wir die Bibel lesen?“ und über den Sabbat.¹⁰⁵⁰ Großen Raum nahm der Kampf gegen das „Taufjudentum“ ein.¹⁰⁵¹ Als M. Brann S. Weisse im Herbst 1909 vorschlug, ein Kölner Blatt als Vertreter der FJV zu wählen, lehnte Weisse dies mit dem Hinweis ab, dass niemand in Berlin, Breslau, Hamburg oder Frankfurt a. Main eine in Köln erscheinende Zeitung lesen werde. Der Berliner *General-Anzeiger* sei da geeigneter. Moses werde die FJV vertreten und im Sinne der ‚mittleren‘ Richtung verfasste Artikel aufnehmen. Man müsse sich nur um die Verbreitung der Zeitung kümmern.¹⁰⁵² Wenige Tage später erschien im *General-Anzeiger* der Gründungsaufwurf der FJV.¹⁰⁵³ Von September bis Dezember 1910 verfasste F. Schach die wöchentlichen Leitartikel.¹⁰⁵⁴ Gleichzeitig gründete dieser im Oktober 1910 das *Israelitische Wochenblatt. Organ der „Freien Jüdischen Vereinigung“*.¹⁰⁵⁵ Am 6. November 1910 erschien der Aufruf der Berliner Ortsgruppe der FJV auf der Titelseite des *General-Anzeigers* ganzseitig und später regelmäßig in seinem Anzeigenteil und dem seines Nachfolgers, des *Israelitischen Wochenblatts*. Am 26. März 1911 kündigte der *General-Anzeiger* an, künftig unter anderem Namen, in anderem Format und mit reicherer Ausstattung, aber mit den Ideen, wie wir sie „seit Jahren“ vertreten haben, zu erscheinen: „Es sind die Ideen der Mittelpartei, fern von allen Extremen nach Rechts und Links“, mit denen man „versöhnend und religiös vertiefend“ und „im Geiste des alten Judentums und auf dem Boden der geschichtlichen Entwicklung“ wirken will.¹⁰⁵⁶ Man vereinigte sich mit der von Schach zuvor gegründeten Zeitschrift zum *Israelitischen Wochenblatt, Zentral-Organ für die gesamten Interessen des Judentums (IWB)*. Schach wurde ihr Redakteur. J. Moses war zum 1. 1. 1911 aus dem *General-Anzeiger* ausgeschieden.¹⁰⁵⁷ Er übernahm die Redaktion der *Hausarzt-Zeitschrift*, schloss sich 1912 der Sozialdemokratie an und wurde zu einem ihrer wichtigsten Gesundheitspolitiker und Reichstagsabgeordneter.

¹⁰⁵⁰ 20. 12. 1908 und folgende Nummern; 28. 3. 1909, 2. Beiblatt; 28. 11. 1909 und folgende Nummern. Güdemanns Bibel-Serie richtete sich gegen Bibelkritik, wissenschaftliche oder philosophische Fragen an die Bibel und deren Kontrolle durch die Wissenschaft. Die Bibel sollte allein auf ihren Inhalt hin gelesen werden. Berger (1911), S. 63, 89.

¹⁰⁵¹ „Getaufte Juden!“ 8. 11. 1908; „Der Taufjude“ 15. 11. 1908; „Und noch etwas gegen die Taufjuden“ 29. 11. 1908; „Unser Kampf gegen das Taufjudentum“ 13. 12. 1908; ebenso 17. 1. 1909 u. 31. 1. 1909; „Die Taufbewegung“ 7. 3. 1909; „Abfallbewegung“ 20. 2. 1910; Verzeichnis getaufter jüdischer Kurärzte 17. 7. 1910.

¹⁰⁵² Weisse an Brann, 14. 10. 1909, in: JNUL ARC. Ms. Var. 308, Nr. 1293.

¹⁰⁵³ *General-Anzeiger*, 17. 10. 1909, 1. Beiblatt.

¹⁰⁵⁴ U. a. zum Programm der FJV: „Die Richtlinie“, in: *GA*, 30. 10. 1910.

¹⁰⁵⁵ Brann teilte Schach am 31. 10. 1910 mit, dass er die erste Nummer des *IWB* „mit großem Vergnügen“ gelesen habe und die FJV zur Aquisition einer „so tüchtigen Kraft“ nur beglückwünschen könne. JNUL ARC. Ms. Var. 308, Nr. 1103. Siehe auch Brann an I. Rosenberg (Thorn), 17. 12. 1910, ebd., Nr. 1061. Die ersten Nummern des *IWB* sind nicht erhalten. Die Überlieferung im LBI NY beginnt mit der zweiten Nummer des zweiten Jahrgangs 1911. Das *IWB* erschien jeden Freitag (der *General-Anzeiger* erschien am Sonntag) im Deutschen Städte-Verlag.

¹⁰⁵⁶ *GA*, 26. 3. 1911.

¹⁰⁵⁷ *GA*, 1. 1. 1911

Der im litauischen Wexna geborene Schach¹⁰⁵⁸ hatte verschiedene Jeschiwot besucht und sich der der Chibbat Zion-Bewegung nahe stehenden „Russisch-Jüdischen Wissenschaftsgesellschaft“ angeschlossen, bevor er zum Studium nach Berlin kam. Von hier holte ihn Max Bodenheimer¹⁰⁵⁹ als Hebräisch-Lehrer nach Köln. Dort gehörte er zu den Gründern der „National-jüdischen Vereinigung“ und der „Zionistischen Vereinigung für Deutschland“, deren Sekretär er wurde. Schach nahm am 1. Zionistenkongress in Basel teil und arbeitete an dessen Programm mit. Er gehörte zu den wichtigsten Propagandisten der zionistischen Bewegung, publizierte aber auch zu anderen jüdischen Themen.¹⁰⁶⁰ 1901 brachte er den Antrag bei der Zionistischen Vereinigung für Deutschland ein, die hebräische Sprache als lebendige Sprache durch Sprachkurse und Lesezirkel zu fördern.¹⁰⁶¹ Dann brach Schach mit Herzl und dem Zionismus.¹⁰⁶²

Schach war die Seele des *Israelitischen Wochenblatts*. Aus seiner Feder stammten fast alle Leitartikel. Er war damit auch der Propagandist der FJV und der „Mittelbewegung“¹⁰⁶³. Das *IWB* erschien in einem „schönen, zimtroten Umschlag“,¹⁰⁶⁴ von gleicher Farbe war auch der Anzeigenteil, auf dem als Untertitel weiterhin „Zentral-Organ der 'Freien Jüdischen Vereinigung'“ zu lesen war. Es bestand aus Leit- und Zweit-Artikel, Zeitglossen, Berichten aus den Gemeinden sowie Feuilleton- und Anzeigen-Teil. Im Dezember 1910 schlug Brann Schach vor, die Beilage zum *IWB* „nach der literarischen, pädagogischen und wissenschaftlichen Seite hin“ zu erweitern und versprach Unterstützung auch in Form von Beiträgen,¹⁰⁶⁵ die aber nur spärlich flossen. Das Wochenblatt nahm Besprechungen von Aufsätzen in der jüdischen Presse und die Rubrik „Literatur und Wissenschaft“ auf, erweiterte die Berichte aus den Gemeinden und den Unterhaltungsteil. Als Mitarbeiter gewann Schach den sozial engagierten Arzt und Schriftsteller Arthur Kahn¹⁰⁶⁶, der durch seine Geschichten

¹⁰⁵⁸ (1868-1942 Theresienstadt). Das in *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl. Jerusalem 2007, Bd. 18, und auch anderswo genannte Sterbejahr 1930 scheint falsch zu sein. Schach schrieb in Berlin in den 1930er Jahren und noch 1941 Artikel für das *Gemeindeblatt*, die *Jüdische allgemeine Zeitung* und das *Jüdische Nachrichtenblatt*, die in Inhalt und Sprache deutlich den hier behandelten Publizisten zum Autor haben. Schach starb am 3. 10. 1942, zwei Wochen nach seiner Deportation aus Berlin in Theresienstadt. Siehe den Totenschein auf www.holocaust.cz/de/victims/PERSON.ITI.613731.

¹⁰⁵⁹ (1865-1940 Jerusalem)

¹⁰⁶⁰ *Volks- oder Salonjudentum?* (1893); *Der Antisemitismus der Gegenwart und seine Abwehr, ein Weckruf an die deutschen Juden* (1895); „Von der Theorie zur Praxis“, Referat auf dem Delegiertentag der deutschen Zionisten in Frankfurt a. Main am 31. Oktober 1897 zur Gründung jüdischer Turnvereine: „Wir Nationaljuden dürfen keine Büchermenschen sein.“ Zit. nach Mosse/Paucker (1976), S. 657.

¹⁰⁶¹ Siehe *Anträge Schach* [1901].

¹⁰⁶² Der „geistvolle Journalist“ habe in der zionistischen Organisation nicht die „führende Stellung“ erringen können, „zu der er sich berufen glaubte“ und man habe ihm nicht seinen Fähigkeiten entsprechende Wirkungsmöglichkeiten eingeräumt. Gronemann (2002), S. 234.

¹⁰⁶³ Schach an Brann, 8. 10. 1914, in: JNUL, ebd. Nr. 1103.

¹⁰⁶⁴ Brann an Behrens, 30. 11. 1911, in: JNUL, ebd., Nr. 78.

¹⁰⁶⁵ Brann an Schach, 17. 12. 1910, in: JNUL, ebd., Nr. 1103.

¹⁰⁶⁶ (1850-1928)

über die jüdischen Kleingemeinden am Rhein bekannt geworden war. Nur wenige Rabbiner, v. a. der publizistisch sehr aktive M. Beermann und Simon Friedmann¹⁰⁶⁷ in Lublinitz steuerten des Öfteren Artikel bei.¹⁰⁶⁸ Am 15. 1. 1911 erschien die erste und einzige Sabbatbetrachtung im Wochenblatt – sie stammte von I. N. Mannheimer.¹⁰⁶⁹ Die Festtagsbetrachtungen verfasste Schach.

Anfang 1913 gingen ihm die Kräfte aus. „Ich stehe jetzt ganz ohne Mitarbeiter da, weil wir kein Geld haben. Ich quäle mich ab so gut es geht. Als Dank bekomme ich einen Hungerlohn u. Vorwürfe und Grobheiten. Läge mir nicht das Schicksal der Bewegung am Herzen, dann hätte ich längst mein Amt niedergelegt.“¹⁰⁷⁰ „Ich kann Ihnen gar nicht sagen, wieviel Arbeit und Qual das Blatt mir bereitet. Ich schreibe – [...] unter 7 Namen – aber meine Kraft ist bald erschöpft.“¹⁰⁷¹ Schach bat Brann dringend um Aufsätze auch älteren Datums und historischer Art.¹⁰⁷² Anfang 1914 war die finanzielle Lage der FJV so desolat, dass der Vorstand den im April auslaufenden Vertrag mit dem Verleger und Drucker Felix Wolf ohne Sanierung der Finanzen nicht mehr verlängern wollte.¹⁰⁷³ Am 15. 2. 1915 wurde das *IWB* von Wolf übernommen. Schach versuchte das Blatt auch nach der Liquidierung der FJV aufrechtzuerhalten. Da ihm kein Gehalt mehr gezahlt wurde, ging er im Juni 1915 nach Hamburg ans *Israelitische Familienblatt*.¹⁰⁷⁴ 1916 stellte das *IWB* sein Erscheinen ein.

Auch das *IWB* gab, wie der *General-Anzeiger*, der Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus und der Haltung des preußischen Staates, der politischen Parteien und moderner Bewegungen, wie der Sozialdemokratie und des Monismus, zum Judentum, breiten

¹⁰⁶⁷ (1849-1924)

¹⁰⁶⁸ Friedmann mit Schrifterklärungen, für die er auch aus dem Nachlass seines Großvaters, Rabbiner S. Levy/Lewy in Fordon, schöpfte, aber auch mit Artikeln über die jüdischen Gemeinden und die Rechtslage in Preußen. Beermann passte insbesondere mit seinen Aufsätzen, wie dem zur jüdischen Persönlichkeit („Persönlichkeitskultur“, 7. 7. 1911), gut in Schachs Linie einer jüdischen Aufbauarbeit, die sich v. a. an psychologischen Fragen orientierte. Beermann arbeitete an etwas, das S. R. Hirschs „Jisroël-Menschen“ ähnlich war: dem jüdischen „Ideenmenschen“, „Pflichtmenschen“ und „Sozialmenschen“. Siehe Beermann „Das Judentum und der moderne Mensch“, in: *IWB*, 24. 11. 1911. Einzelne Beiträge kamen von I. Scheftelowitz, M. Güdemann, W. Münz, J. Grünthal, M. Eschelbacher, M. Kopfstein, L. Pick und A. Peritz, aber auch von den Richtlinien-Rabbinern B. Seligowitz und M. Dienemann.

¹⁰⁶⁹ *GA*, 15. 1. 1911.

¹⁰⁷⁰ Schach an Brann, 19. 12. 1912, ebd.

¹⁰⁷¹ Schach an Brann, 13. ? 1913, ebd.

¹⁰⁷² Schach an Brann, 27. 6. 1913, ebd.

¹⁰⁷³ Schach an Brann, 20. 2. 1914, ebd.

¹⁰⁷⁴ Ebd. Am 13. 7. 1915 teilte Schach Brann aus Hamburg mit: „[...] es ging nicht anders. Wollte ich nicht verhungern, dann musste ich einen Posten annehmen, der mir wenigstens Brot giebt. Die vornehmen Herren der „Fr. Jüd. V.“ nahmen an, dass ich bei einem fürstlichen Gehalt von [...] 200 Mark soviel zurückgelegt haben muss, dass ich im Kriegsjahre ganz ohne Gehalt arbeiten kann. Niemand bekümmerte sich um mich und um die „Fr. Jüd. V.“ Die Herren fassten ja die ganze Sache – wie alles in der Welt – als berlinische Angelegenheit. Sie wollten alle Repräsentanten werden, und nachdem dieses misslungen [...], hatten sie kein Interesse mehr an der Bewegung. Der einzige, der sich noch hie und da meiner annahm war Herr Dr. Weisse [...]“.

Raum. Schach thematisierte die Rechtlosigkeit der ausländischen Juden in Gesellschaft und Gemeinde und forderte ihre Naturalisation und demokratische Reformen in den Gemeinden. Immer wieder wies er auf die Lage der jüdischen Lehrer und Kantoren, aber auch auf die Dringlichkeit der Schächtungsfrage hin.¹⁰⁷⁵ Auch den Zionismus sparte Schach nicht aus. Er lehnte den zionistischen Staatsgedanken ab und verurteilte die Politik der Zionisten in den Gemeinden als Verschärfung des Parteiengestes. Ihrer „ernstlich sozialen und kulturellen Arbeit“ sprach er jedoch wiederholt seine Sympathie aus.¹⁰⁷⁶

Im Brennpunkt der *IWB* aber stand die Diskussion der Aufgaben und Probleme der Gegenwart aus der Perspektive der ‚mittleren‘ Richtung. Das Judentum brauche eine „große freie Richtung, die jüdisch und modern im besten Sinne“ ist.¹⁰⁷⁷ Es fehle nicht an Partei-Programmen, sondern an einer Weltanschauung,¹⁰⁷⁸ die Frieden und Einheit in den Gemeinden, Verständigung und Versöhnung, die „höchste und heiligste Tradition“ des Judentums, fördere. Man müsse den ‚Massen‘ und insbesondere der Jugend jüdische Eigenart und Individualität, jüdisches Gefühl, Wärme und Poesie des Judentums und seiner religiösen Formen und Einrichtungen als „Lebensquelle“ wieder nahe bringen.¹⁰⁷⁹ In einer jüdischen Weltanschauung müsse der „Volksgeist“ die entscheidende Rolle spielen, er habe durch alle Drangsale der Geschichte geführt, er stütze und belebe das Judentum. Die „Volksseele“ könne sich nicht nach „künstlich konstruierten Normen“ und anderen Religionen und Kulturen „entlehnten Schablonen“, sondern nur nach „inneren Gesetzen“ entwickeln.¹⁰⁸⁰ Das Judentum brauche eine „organische“, „gesunde, sittlich-geistige Entwicklung“ entsprechend der „inneren jüdischen Natur“ auf dem „Boden der geschichtlichen Entwicklung“ und im Zusammenhang mit der Gesamtjudenheit.¹⁰⁸¹ Alle für eine Modernisierung des Judentums nötigen Reformen seien bereits in den größeren Gemeinden geschehen. Man müsse jetzt

¹⁰⁷⁵ Politicus [Schach?], „Die ‚Liberalen‘ und die ‚Fremden‘“, in: *IWB*, 7 8. 1913, über Versuche der Gemeinden in Leipzig und Chemnitz, das aktive Wahlrecht ausländischer Juden weiter einzuschränken. Den Verbandstag des PLjG kritisierte Schach dafür, über Fragen, wie die Anstellung jüdischer Professoren und Reserveoffiziere die Lage der jüdischen Volksschullehrer und der vielen ausländischen Juden oder die Schächtfrage zu vernachlässigen. Schach: „Der Verbandstag der deutschen Juden“, in: *IWB*, 17. 11. 1911; Schach: „Die Ausländerfrage in Deutschland“, ebd., 2. 2. 1912; „Die Ausländerfragen an den deutschen Universitäten“, ebd., 13. 3. 1914; zur Schächtfrage siehe *GA*, 5. 1. 1911; *IWB*, 9. 6. 1911, ebd., 18. 8. 1911; Dr. P. A. [Schach], „Schächtgegner und Antisemiten“, ebd., 6. 3. 1914.

¹⁰⁷⁶ Schach über Achad Haam, in: *IWB*, 29. 9. 1911; Schach: „Kampf und Frieden“, ebd., 30. 1. 1914; Schach, „Zionistische Politik“, ebd., 15. 2. 1914.

¹⁰⁷⁷ Dr. P. A. [Schach], „Unparteiisch“, in: *IWB*, 23. 1. 1914.

¹⁰⁷⁸ Schach, „Die Richtlinie“, ebd.

¹⁰⁷⁹ *GA*, 13. 1. 1911, S. 16; Schach: „Jüdische Lebenspoesie für unsere Jugend“, in: *GA*, 16. 10. 1910. Schach, „Frei und einig“, in: *IWB*, 31. 3. 1911.

¹⁰⁸⁰ Dr. H. K. [Schach], „Partei und Weltanschauung“, in: *IWB*, 28. 4. 1911.

¹⁰⁸¹ Schach, „Die Richtlinie“, in: *GA*, 30. 10. 1910; ders., „Pflichten und Aufgaben“, in: *GA*, 13. 11. 1910; „Pessach“, in: *IWB*, 7. 4. 1911; ders., „Liberalismus und Radikalismus“, in: *IWB*, 23. 2. 1912; ders., „Die Mittellinie“, in: *IWB*, 9. 6. 1911.

„positiv“ wirken, die Gemeinden mit jüdischen Idealen erfüllen und eine einheitliche Entwicklung für die Gesamtheit anbahnen.¹⁰⁸²

Breiten Raum widmete Schach der Kritik am jüdischen ‚Parteienwesen‘. Liberalismus und (Trennungs-)Orthodoxie hätten sich von der Gesamtheit getrennt, verfolgten eigene Interessen und betrieben „kalte Parteipolitik“ um Macht und Einfluss.¹⁰⁸³ Sie lebten vom Kampf und vom Entweder-Oder – strengem Festhalten am *Schulchan Arukh* und Ablehnen jeder Entwicklung und Zusammenarbeit oder Abstreifen der alten Formen und Ritualgesetze und Reduktion des Judentums auf dessen ethische Idee. Damit werde ein unseliger Dualismus von hier moderner Welt, da versteinertes Synagoge gepflegt.¹⁰⁸⁴

Die aus der Umwelt entlehnten Begriffe ‚konservativ‘ und ‚liberal‘ passten nicht auf das Judentum. Dieses sei nicht das eine oder das andere, sondern immer liberal *und* konservativ, immer für Bewahrung *und* Fortschreiten.¹⁰⁸⁵ M. Güdemann stellte das Judentum als schon immer mehr oder weniger liberal *und* gesetzestreu dar. So komme man ganz von selbst auf den vom ‚Leben‘ vorgezeichneten „goldenen Mittelweg“. Das sei auch der historisch begründete Standpunkt von Z. Frankel und all derjenigen, die weder der liberalen, noch der orthodoxen ‚Partei‘ angehörten. Entschiedene Einseitigkeit tue dem Judentum Gewalt an und schädige es. Deshalb müsse es eine Vereinigung geben, die Alle umfasse. Die FJV sei ein Anfang dazu, ihre Idee nicht neu, die Gruppe nicht besonders stark, aber „immerhin eine Bewegung“.¹⁰⁸⁶

Die Trennlinien verliefen nicht zwischen ‚liberal‘ und ‚konservativ‘, trennend seien der Mangel an jüdischem Gefühl und geschichtlichem Denken sowie das Machtdenken in den Parteien und Gemeindeverwaltungen.¹⁰⁸⁷ Radikale liberale Wünsche nach Sonntagsgottesdienst, Entfernung des Hebräischen aus der Synagoge, Verlegung von Chanukka auf Weihnachten oder Reform der jüdischen Ehe- und Speisegesetze seien nicht ein Zeugnis der Entfaltung jüdischer Individualität, sondern Ausdruck von Bequemlichkeit und Annäherungssucht an das Christentum und damit von innerer Entfremdung und Zersetzung.¹⁰⁸⁸ In der Religion spiele die Vergangenheit eine enorme Rolle. „Wir schöpfen

¹⁰⁸² Schach: „Im Geiste der Zeit“, in: *GA*, 18. 9. 1910; „Alte und neue Poesie“, in: *IWB*, 26. 9. 1912; Schach, „Liberalismus und Radikalismus“, in: *IWB*, 23. 1. 1912.

¹⁰⁸³ Schach, „Konservativ und liberal“ in: *GA*, 6. 11. 1910; Prof. Dr. -h-h [Schach], „Die Trennungsorthodoxie und der Trennungliberalismus“, in: *IWB*, 2. 5. 1913.

¹⁰⁸⁴ Schach, „Die Richtlinie“, in: *GA*, 30. 10. 1910.

¹⁰⁸⁵ Schach, „Tradition und Entwicklung“, *GA*, 18. 12. 1910.

¹⁰⁸⁶ M. Güdemann, „Liberalismus und Orthodoxie im Judentum“, in: *IWB*, 15. 11. 1912.

¹⁰⁸⁷ Schach, „Kampf“, in: *IWB*, 15. 8. 1913; siehe auch Schach, „Umriss des liberalen Judentums“, ebd., 9. 8. 1912.

¹⁰⁸⁸ Schach „Partei und Weltanschauung“, in: *IWB*, 28. 4. 1911; Schach: „Irrwege des Liberalismus“, in: *IWB*, 3. 4. 1914. gegen J. Norden, der in den Entwicklungen im liberalen Protestantismus eine Annäherung an das Judentum erkennen wollte und dem von christlicher Seite heftig widersprochen worden war. Der radikale

die größte Kraft unserer Religion aus der Vergangenheit.“¹⁰⁸⁹ Jede gewaltsame Reform zerstöre etwas, das ‚organisch‘ nicht mehr aufzubauen sei. Frankel habe aufgezeigt, dass jede Entwicklung ein Prinzip und ein Ziel brauche.¹⁰⁹⁰

Immer wieder verteidigte Schach die ‚mittlere‘ Richtung gegen Angriffe im *Liberalen Judentum* und im *Israeliten*.¹⁰⁹¹ Man werfe ihr vor, inkonsequent, bequem und feige zu sein und komme immer mit dem „Entweder-Oder“. Die FJV sei weder eine neue Kampforganisation noch ein ‚Leisetreter‘. Man rufe aber nach einem „frischen“ jüdischen Leben, frei von Parteischablonen und Extremen. Man wolle sich auch nicht überall beliebt machen, sondern nehme sich das Recht, alles ‚Ungesunde‘ und „Extreme“ vom Standpunkt der jüdischen Einheit aus zu kritisieren.¹⁰⁹² Immer wieder betonte Schach: „Wir wollen keine Partei, sondern eine Richtung sein, frei von allen Fesseln der Schablone und frei von aller Unfehlbarkeitsarroganz der Parteipäpste.“¹⁰⁹³ Das ‚mittlere‘ Judentum sei dogmatisch nicht gebunden und biete Raum für alle Richtungen, die auf historischem Boden bleiben,¹⁰⁹⁴ die nicht kämpfen, sondern „positiv“ aufklären und arbeiten wollen, die die Gesamtheit im Auge haben und das ganze Judentum im „Geiste der Liebe“ und „mit dem Auge des Volksgeistes“ überschauen.¹⁰⁹⁵ Man denke an die ‚große Masse‘, die weder orthodox sei, noch sich nach radikalen Reformen sehne. In ihr lebten noch Liebe und Wärme für das Judentum. Die ‚Masse‘ wolle sich am Lebensquell der jüdischen Religion erfrischen, und sie wolle Frieden und Einigkeit.¹⁰⁹⁶ Man habe dem „Volk“ Chor und Orgel gegeben, aber dadurch den Gottesdienst nicht jüdischer gemacht. Der Jugend werde in den Familien der jüdische Boden entzogen.¹⁰⁹⁷ In dem knappen Religionsunterricht könne nicht ausreichend Hebräisch

Liberalismus, so Schach, verbreite Nebel auf geistig-religiösem Gebiet und trage unklare und unausgereifte Ideen ins Volk. Dieses aber brauche Vertiefung des Judentums und innere Einigung, nicht Einigung mit dem Christentum. Ebenso Schach, „Wohin steuern wir?“, ebd., 16. 2. 1912, „Die Sehnsucht nach dem Weihnachtsbaum“, ebd., 6. 3. 1914; Schach: „Der Radikalismus“, ebd., 29. 11. 1911; Dr. P. A. [Schach], „Was ist modern?“, 14. 2. 1913.

¹⁰⁸⁹ Schach: „Der Radikalismus“, in: *IWB*, ebd., 29. 11. 1911.

¹⁰⁹⁰ Dr. P. A. [Schach]: „Die Richtlinien“, in: *IWB*, 25. 10. 1912.

¹⁰⁹¹ Schach, „Die Richtlinie“, in: *GA*, 30. 10. 1910. Schach, ‚Liberale‘ Kampfesweise“, *GA*, 4. 11. 1910, 1. Beiblatt. Schach „Frei und einig“, in: *IWB*, 31. 3. 1911. Schach, „Gefühls- und Gesetzesjuden“, in: *IWB*, 25. 4. 1914.

¹⁰⁹² Schach: „Die Freie Jüdische Vereinigung und ihre Gegner“, ebd., S. 23. 8. 1912. Bezog sich auf einen anonymen Artikel im *IFH*, August 1912, „Der jüdische Nationalliberalismus“; Dr. G. H. [Schach?], „Die Extreme im Judentum“, in: *IWB*, 3. 5. 1912. Schach: „Kampf und Frieden“, ebd., 16. 5. 1913.

¹⁰⁹³ Schach; „Entweder – oder“, in: *GA*, 25. 9. 1910; „Die Richtlinie“, ebd., 30. 10. 1910; Schach; „Das liberale Judentum in Deutschland“, ebd., 27. 11. 1910; ebenso Schach, „Liberalismus und Radikalismus“, in: *IWB*, 23. 2. 1912.

¹⁰⁹⁴ Schach: „Liberalismus und Radikalismus“, in: *IWB*, 23. 2. 1912.

¹⁰⁹⁵ Schach, „Die Richtlinie“, in: *GA*, 30. 10. 1910; Schach, ‚Liberale‘ Kampfesweise“, in: *GA*, 4. 11. 1910, 1. Beiblatt

¹⁰⁹⁶ Schach, „Die Freie jüdische Vereinigung“, ebd., 18. 4. 1913.

¹⁰⁹⁷ Für die großen Gemeinden schlug Schach die Ausrichtung von großen Sederabenden und Feiern mit Ansprachen, Gebeten und Liedern zu Sukkot, Purim und Chanukka vor. Schach, „Jüdische Lebenspoesie für unsere Jugend“, in: *GA*, 16. 10. 1910; Schach „Alte und neue Poesie“, in: *IWB*, 26. 9. 1912.

vermittelt werden. Hebräisch und jüdische Religion aber seien untrennbar miteinander verbunden. Ohne Hebräisch verliere der Gottesdienst seinen jüdischen Charakter und die Gesamtjudentum ihre innere Verbindung. Jeder Streit um einzelne Gebete oder die Orgel sei im Vergleich dazu unwichtig.¹⁰⁹⁸ Die dringend benötigte Tiefe und Wärme komme aus der Kenntnis des Judentums, diese müsse in Schule, Gemeinde, Familie verbreitet werden.¹⁰⁹⁹ So sei es Aufgabe der ‚Mittelpartei‘, die „Massen“, Jugend, Frauen und Männer, in volkstümlichen Vorträgen und Predigten über die Bedeutung des Judentums, die Ergebnisse der jüdischen Wissenschaft und das ganze Gebiet der jüdischen Kultur aufzuklären, ihnen den großen „Schatz an Schönheiten“, die „Fülle geistiger Urkraft“ in moderner Form nahe zu bringen.¹¹⁰⁰

Kritisches Denken habe das Judentum während seiner ganzen Entwicklung begleitet. Der Talmud sei das klassische Werk der Kritik. Das ganze talmudische Judentum war eine „grandiose“ Epoche der Entwicklung des biblischen Judentums. Ihm verdanke das Judentum die Freude an der Entwicklung und die Erkenntnis, dass jede Lehre fortschreiten muss. Die Bibel allein hätte das Judentum nie erhalten. Der kritische Geist werde aber dann gefährlich, wenn ihm das historische Denken abgeht. Die Achtung vor dem Alten und die Liebe zum Judentum müssten die natürlichen Grenzen der Kritik bilden.¹¹⁰¹ Pietät dürfe aber keinen „sentimentalen Nebel“ verbreiten, sondern müsse zu jüdischem Denken und Tun führen.¹¹⁰² Dem deutschen Judentum fehle es an Führern und gewaltigen Charakteren, die aus den Unruhen eine lebendige Bewegung bilden und das Judentum in die Bahnen einer gesunden und natürlichen Entwicklung führen können. A. Geiger und M. Sachs waren solche Figuren, aber sie hätten heftig gegeneinander gekämpft, auch wenn dadurch wenigstens „viel Wärme und Leben“ erzeugt worden wäre. Sachs hätte in diesem Kampf den Sieg davon getragen, denn alle, die warm jüdisch empfinden, hätten sich um ihn geschart. Mehr als Sachs aber

¹⁰⁹⁸ Schach, „Konservativ und liberal“ in: *GA*, 6. 11. 1910; M. P. Fuchs [Schach], : „Das hebräische Gebet im Gottesdienst“, in: *IWB*, 13. 6. 1913; Schach, ebd., 23. 4. 1915. Gleichzeitig übte Schach Kritik an dem allein auf das Verständnis der Gebete ausgerichteten Hebräisch-Unterricht. Hebräisch müsse als lebendige Kultursprache unterrichtet werden, sondern werde der Unterricht nichts fruchten. Schach „Die hebräische Sprache im jüdischen Religionsunterricht“, in: *GA*, 20. 11. 1910.

¹⁰⁹⁹ Schach: „Das größte Übel“, in: *IWB*, 21. 2. 1913.

¹¹⁰⁰ Schach: „Pflichten und Aufgaben“, in: *GA*, 13. 11. 1910; Schach, „Frei und einig“, in: *IWB*, 31. 3. 1911; Schach, „Pessach“, ebd., 7. 4. 1911; Schach, „Belehrung und Erbauung“, ebd., 14. 7. 1911. Schach fordert Bibel- und Talmudzyklen, die Schaffung einer jüdischen Frauen- und Kinderliteratur und die Gründung eines jüdischen Verlages mit „idealen“ Zielen. Schach „Zum Beginn der Wintersaison“, ebd., 31. 10. 1913; Schach, „Falsche Ratgeber“, ebd., 16. 4. 1915.

¹¹⁰¹ Schach: „Kritik und Glauben“, 4. 4. 1913; Schach: „Ein Wort über Kritik“, ebd., 20. 6. 1913; Schach: „Idealismus und Parteifanatismus“, in: *IWB*, 12. 4. 1912. Siehe auch Schach in *IWB*, 9. 5. 1913, zu Äußerungen von S. Behrens; Schach, „Die Bibel und der Liberalismus“, in: *IWB*, 20. 2. 1914, zu einem Artikel von P. Rieger.

¹¹⁰² Schach, „Frei und einig“, in: *IWB*, 31. 3. 1911; Schach, „Väter und Söhne“, ebd., 3. 10. 1912; Schach, „Alte und neue Probleme“, ebd., 5. 2. 1915.

fehle ein Frankel, ein Gelehrter und Lehrer, der vermittelnd und versöhnend wirken und Generationen unter seinen Einfluss bringen könne. Frankel war der ‚wahre‘ Vertreter des Entwicklungsgedankens, er würde sich heute an die Spitze der ‚Mittelpartei‘ stellen. Sein „Prospectus“ zur *ZrIJ* und sein Aufsatz über Reformen im Judentum klingen wie das Programm der FJV. Es sei Frankels Verdienst gewesen, dass sich der Zeit der Reformen eine fruchtbare Epoche des Wirkens für jüdisches Leben und jüdische Wissenschaft anschließen konnte.¹¹⁰³

Deutlich sind Sachs und Frankel im *Israelitischen Wochenblatt* als Prototypen und Vaterfiguren des ‚positiv-historischen‘ ‚mittleren‘ Judentums und als Leitfiguren und Vorbilder der FJV zu erkennen. Schach ging auf die Quellen zurück, etwa Sachs‘ programmatischen Brief von 1840 oder dessen literarische Werke und Frankels reformtheoretische Schriften v. a. in der *ZrIJ*. Die Pflege der hebräischen Sprache, die Verbreitung der ‚positiv-historischen‘ Wissenschaft des Judentums, die Liebe zu den religiösen Formen und Festen des Judentums sind die Ecksteine des ‚positiv-historischen‘ Judentums im *IWB*.

3.4.3 Die „Mittelpartei für Frieden und Einheit in der Gemeinde“

An eine neue Organisation der ‚Mitte‘ war während und nach dem Ersten Weltkrieg nicht zu denken. Besonders der Mittelstand, auf den sich die ‚mittlere‘ Strömung stützte, war durch Krieg und Inflation wirtschaftlich schwer getroffen. Das Breslauer Seminar war in Geldnöten und hatte Schwierigkeiten, die *MGWJ* zu erhalten.¹¹⁰⁴ Schließlich starben während des Krieges oder kurz danach mit J. Eschelbacher, A. Frank, C. Werner und M. Brann die wichtigsten Akteure der FJV. 1922 bekannte M. Beermann, einer der publizistisch aktivsten Mitglieder der FJV, dass die „mittlere Richtung“ auf ein „kleines Häuflein“ zusammengeschrumpft war.¹¹⁰⁵ Liberalismus und Orthodoxie hatten dagegen durch die liberale und orthodoxe Weltbewegung Rückhalt und Bestätigung gewonnen. Aber auch die religiösen Liberalen beklagten, nur eine kleine Gruppe im großen Lager der religiös indifferenten liberalen Juden („Verwaltungsliberalismus“) zu sein.¹¹⁰⁶

Neue Impulse erhielt der religiöse Liberalismus in den 1920er Jahren v. a. von Breslauer Absolventen. Man orientierte sich, wie schon Ende des 19. Jh., stärker an Frankel und Sachs,

¹¹⁰³ Schach: „Wohin steuern wir?“, in: *IWB*, 1. 11. 1912; Schach, „Zacharias Frankel über die ‚Richtlinien‘“, ebd., 13. 12. 1912; siehe auch Dr. P. A. [Schach]: „Die Richtlinien“, in: *IWB*, 25. 10. 1912.

¹¹⁰⁴ Vgl. Brann an Weisse, 6. 3. 1918, in JNUL, ebd.

¹¹⁰⁵ „Die Liberalen und die Speisegesetze“, in: *Israelit*, 2. 11. 1922, S. 3.

¹¹⁰⁶ *Jüdisch-liberaler Jugendverein* (1923), S. 21f., 25f., 35.

besann sich auf das historische Judentum auch in religiös-nationaler Beziehung (Jakob Sonderling¹¹⁰⁷, Heimann Auerbach¹¹⁰⁸, Martin Salomonski¹¹⁰⁹),¹¹¹⁰ versuchte die Positionen von Geiger und Frankel miteinander zu harmonisieren (Elbogen),¹¹¹¹ integrierte bei Beibehaltung des Prinzips der individuellen religiösen Freiheit und der Kritik an Bibel und Tradition stärker klassisch konservative Prinzipien, wie Autorität und Gemeinschaft (Max Dienemann¹¹¹²)¹¹¹³ oder bemühte sich, den Gottesdienst zu rejudaisieren (Friedrich S. Rülff¹¹¹⁴)¹¹¹⁵. Auch das im Auftrag des Liberalen Kultusausschusses des PLjG von I. Elbogen und C. Seligmann herausgegebene Einheitsgebetbuch für die liberalen Gottesdienste in Berlin, Breslau und Frankfurt a. Main (1929-1933) signalisierte mit der Wiederaufnahme vieler bereits ausgelassener Gebete und einem an Umfang gewachsenen hebräischen Text eine Rückwendung zur Tradition. Andere, nach liturgiegeschichtlicher Analyse durch Elbogen auf einen bestimmten „historischen Kern“ zurückgeführte Kürzungen, wie die der *Schma-Benediktionen*, ließen jedoch vom traditionellen Text nur wenig übrig.¹¹¹⁶

Die Mittelströmung trat organisatorisch Mitte der 1920er Jahre wieder in Erscheinung. Grund dafür waren die verschärften Richtungskämpfe in den Gemeinden, die zunehmende Polarisierung zwischen Liberalen und Zionisten und die Abschottungspolitik der Gemeindeorthodoxie. Die 1923 in Frankfurt a. Main gegründete orthodoxe „Achduth“ [„Einheit“], die schnell auch in Berlin bedeutenden Zulauf erhielt, wollte ausdrücklich keine „Vereinigung der Mitte“ sein und schloss Persönlichkeiten, die in „Gesinnung und Leben“ „nicht ganz auf dem Standpunkt der gesetzestreuen Überlieferung“ standen, aus ihren vorderen Reihen aus. Man verfolgte einen Kurs mit „Anschlussrichtung nach rechts“ und „Kampfrichtung nach links“.¹¹¹⁷ Aber auch gesetzestreuen Frauen, die ein vollständiges

¹¹⁰⁷ (1878-1964 USA)

¹¹⁰⁸ (1880-1957 USA)

¹¹⁰⁹ (1881-1944 Auschwitz)

¹¹¹⁰ Siehe Lewkowitz (1924), H. Auerbach, „Die Wandlung des jüdisch-religiösen Liberalismus in Deutschland“, in: *JLZ*, 7. 1. 1927, S. 6f.; M. Salomonski, „Michael Sachs, Rabbiner und Lehrer“, in: *Kleiner Almanach der Juden in Berlin 5699/1939*, Berlin 1935, S. 5-14, speziell S. 11. Zu J. Sonderling siehe A. Brämer (2000 – *Hamburger Tempel*), S. 76-78, 235-241.

¹¹¹¹ Zu Elbogen siehe Berlin.

¹¹¹² (1875-1939 Tel Aviv)

¹¹¹³ Siehe Dienemann (1935).

¹¹¹⁴ (1896-1976 Israel/Schweiz)

¹¹¹⁵ Siehe Rülff (1964) u. Brämer (2000 *Judentum und religiöse Reform*), S. 78ff.

¹¹¹⁶ Siehe dazu Klaus Herrmann (2005), S. 93. Graupe (1977), S. 229, 267 Anm. 251, sprach dem Einheitsgebetbuch einen „ausgesprochen positiv-historischen Geist“ zu und sah in ihm den Schlusspunkt des Zusammenschlusses von Reformbewegung und (Breslauer) „positiv-historischem“ Judentum zum liberalen Judentum.

¹¹¹⁷ *JWB* (1924), S. 3, 44. Redakteur des *JWB* war Rechtsanwalt Alfred Wiener, Mitbegründer der „Achduth“ und Mitarbeiter des *Jüdischen Lexikons*. Er ist nicht zu verwechseln mit dem CV-Syndikus und späteren Begründer der Wiener Library, Alfred Wiener, der 1924/25 für die „Mittelpartei“ kandidierte. Birnbaum (1981), S. 91.

Wahlrecht forderten, bot „Achduth“ keine Heimat. Als Ernestine Eschelbacher¹¹¹⁸, Witwe von J. Eschelbacher, im Juli 1924 auf einem Treffen der konservativen Gemeindevertreter in Berlin diese nach ihrer Stellung zum Frauenwahlrecht befragte, speiste man sie mit Hinweis auf D. Z. Hoffmanns ablehnendes Votum zum passiven Wahlrecht für Frauen ab.¹¹¹⁹

Eschelbacher wurde Kandidatin der „Mittelpartei“. Diese hatte sich 1924/25 in Vorbereitung auf die Wahlen zum ersten „Judenparlament“ in Preußen,¹¹²⁰ dem ersten Verbandstag der PLjG im Februar 1925 als „Religiöse Mittelpartei für Frieden und Einheit der Gemeinde“ (MP) neu formiert und trat mit folgendem Programm an die Öffentlichkeit:

„I. Leitsätze

Die Grundgedanken des Judentums sind von ewigem Wahrheitswerte und für unser religiöses Leben bestimmend. Die Wahrheit dieser Grundgedanken kann durch keinen Fortschritt der Wissenschaft erschüttert werden.

Wie in der Vergangenheit, so hat auch in unserer Zeit das Judentum sich mit der Entwicklung der Wissenschaft und mit den Forderungen des Lebens in Einklang gehalten, ohne jedoch seinen Charakter und seine Eigenart zu verleugnen und äusseren Rücksichten die Normen seiner Gestaltung zu entnehmen.

Leben und Religion sollen dadurch zu einer Einheit verschmelzen, dass das Leben mit religiöser Wärme erfüllt wird. Die Religion soll, ihrem sittlichen Berufe entsprechend, das Leben meistern.

Die religiösen Ueberzeugungen verlangen einen Ausdruck in Formen des religiösen Lebens. Als solcher Ausdruck des religiös-sittlichen Gedankens sind uns die durch Gebot und Geschichte geheiligten Formen ehrwürdig.

Im Sinn dieser Grundsätze erstrebt die religiöse Mittelpartei eine ruhige, organische Entwicklung des Judentums auf geschichtlicher Grundlage.

Sie steht allem Extremen fern und will alle religiösen Kräfte im Judentum sammeln. Sie will versöhnend wirken und die Gegensätze mildern, um eine gemeinschaftliche Basis zu schaffen für alle, die sich nach jüdisch-religiösem Leben sehnen.

Sie will die Eigenart des Judentums wahren und das moderne Geschlecht mit Begeisterung für das heilige Erbe unserer Väter erfüllen.

II. Forderungen

Aus diesen Leitsätzen heraus erhebt die religiöse Mittelpartei folgende Forderungen:

¹¹¹⁸ (1858-1931)

¹¹¹⁹ *JWB* (1924), Nr. 18.

¹¹²⁰ Birnbaum, ebd., S. 93.

1. *Die Erhaltung der Gemeinde als Einheit.* Die Gemeinde ist das organische Gebilde, in dem sich das Judentum erhalten hat und das alle jüdischen Kräfte zusammenfasst. Ihre Einheit muss daher vor jeder Spaltung geschützt werden. Die Gemeinde muss für alle religiösen Richtungen Platz haben, soweit sie nicht die Grundsäulen des Judentums erschüttern; sie muss alle rituellen Einrichtungen besitzen, damit sich niemand in seinem Gewissen beengt fühle.
2. In der *Gemeindeverwaltung* muss jede parteipolitische Einseitigkeit ausgeschaltet werden. Tüchtiges Können und sittlich-religiöses Wollen sollen bei Besetzung von Ehrenämtern massgebend sein.
3. Der *Sabbath* ist der geheiligte Tag der Ruhe im Judentum für alle Zeiten. Jede von der Gemeinde getroffene Einrichtung, durch die der Sabbath gefährdet werden könnte, würde das Judentum in seinem Wesenskern treffen.
4. *Die Erhaltung der hebräischen Sprache.* Die hebräische Sprache ist die Sprache der Bibel, der alten jüdischen Wissenschaft und Literatur; sie war durch die Jahrtausende die Sprache des Gebets und die Mittlerin der religiösen Einheit des Judentums; sie muss im Gottesdienst erhalten bleiben und im Unterricht gründlich gepflegt werden, damit unsere Jugend befähigt werde, hebräisch zu beten und das jüdische Schriftwerk im Urtext zu verstehen.
5. Durch gemeinsame Kultur mit unserer Umwelt verbunden, halten wir gemeinsame Ausbildung der Jugend in deutschen Schulen für das Gegebene. Wo das Bedürfnis es erfordert, muss die Gelegenheit geboten werden, in besonderen jüdischen Schulen modernes Wissen m Verein mit jüdisch-religiöser Bildung sich anzueignen.¹¹²¹
6. Der Unterricht in unseren *Religionsschulen* ist den Ansprüchen moderner Pädagogik gemäss auszugestalten; die schulentlassene Jugend soll in Fortbildungskursen weitere jüdische Kenntnisse erlangen.
7. Die Ergebnisse der Wissenschaft des Judentums sind für weite Kreise fruchtbar zu machen.
8. Die *Jugend* ist zur Selbstachtung und zur würdigen Verteidigung ihrer Rechte als Staatsbürger und Juden zu erziehen.
9. Die sozialen und sozial-ethischen *Einrichtungen* der Gemeinde sind im jüdischen Geist und nach modernen Grundsätzen auszubauen.

¹¹²¹ Wie schon die FJV setzte sich auch die „Mittelpartei“ nie ausdrücklich für die von den Liberalen heftig bekämpften jüdischen Volksschulen ein. Nur Einzelne, wie F. Schach, traten für sie ein, um die Kinder vor dem Antisemitismus von Lehrern und Mitschülern zu bewahren und das Judentum zu erhalten. Schach „Zur Frage der jüdischen Volksschule“, in: *IWB*, 4. 7. 1913, siehe auch ebd., 15. 8. 1913. Brann hatte diesen Artikel auf dem Lehrertag verbreiten lassen, wo er viel Anklang fand. Brann an Schach, 4. 7. 1913, in: *JNUL*, ebd., Nr. 1103. Man stellte sich jedoch wieder nicht auf die Seite des Lehrerverbandes der gegen den Deutsch-Israelitischen Gemeindebund für die Errichtung jüdischer Volksschulen in großen Gemeinden eintrat. Siehe *IWB*, 7. 11. 1913. Man wollte, wie es der Pädagoge und Historiker Eugen Wolbe bekannte, auch in dieser Frage nicht (einseitig) Partei ergreifen. Wolbe (1918), S. 10.

10. Der *Rabbiner* ist der berufene geistige Führer der Gemeinde; sein Einfluss ist nach innen und aussen zu stärken und seine Stellung verfassungsmässig zu sichern.

11. Sämtlichen *Beamten* der Gemeinde ist eine Stellung, der Bedeutung ihres Amtes entsprechend, zu gewährleisten; ihre Besoldung ist nach staatlichen Grundsätzen zu regeln.

12. Judentum ist nicht nur Glaubensbekenntnis, sondern auch Stammes- und Schicksalsgemeinschaft. Wo Juden um ihres Judentums willen leiden, ist es unsere Pflicht, ihnen brüderliche Hilfe zu leisten und daher für sie die *jüdische Kolonisation* mit allen Kräften zu fördern.“¹¹²²

Die „Mittelpartei“ errang 7 Sitze im Verbandstag. 68 Sitze gingen an die Liberalen, 32 an Jüdische Volkspartei (JVP) und Poale Zion (PZ) und 17 an die Konservativen (Orthodoxie). 5 Sitze der MP entfielen auf die Berliner Kandidaten, darunter S. Weisse, Julius Stern¹¹²³ und Ismar Freund¹¹²⁴; ein Platz war an dessen Bruder Samuel Freund¹¹²⁵ (Hannover) abgetreten worden. Die anderen beiden Stimmen holten Vertreter der MP in Hessen-Nassau und Schlesien. In Oppeln war das David Braunschweiger¹¹²⁶, ein Absolvent des Berliner RS, der 1917 die Nachfolge von F. Goldmann antrat und 1925 für die MP ins Präsidium des PLjG einzog.¹¹²⁷ In das zweite Organ des Verbandes, den Rat des PLjG, wurden als Abordnungen der Gemeindeverwaltungen, die in fast allen größeren Gemeinden liberal besetzt waren, entsprechend v. a. liberale Vertreter und nur je zwei Zionisten, Konservative und Mittelparteiler (I. Freund und M. Eschelbacher) entsandt.¹¹²⁸

In Berlin hatten bei den Wahlen zum Verbandstag der PLjG die Liberalen gerade noch 50,7 % der Stimmen erhalten, auf Zionisten (JVP und PZ) kam ein Drittel der abgegebenen Stimmen; auf die „Mittelpartei“ entfielen 10 Prozent.¹¹²⁹ Diesen Achtungserfolg konnte die „Mittelpartei“ bei den Wahlen zur Repräsentantenversammlung in Berlin im Mai 1926 sogar

¹¹²² „Programm der religiösen Mittelpartei für Frieden und Einheit der Gemeinde“, in: LBI JMB Ismar Elbogen Collection ebd.

¹¹²³ (1853-1941 New York), ehemaliger Gemeindevorsitzender, zu ihm siehe Berlin.

¹¹²⁴ (1876-1956 Jerusalem)

¹¹²⁵ (1868-1939 Hannover)

¹¹²⁶ (1875-1928)

¹¹²⁷ Birnbaum, ebd., S. 94, 214, 273. Trotz der vom CV betriebenen Politik der vollständigen Konzentration auf die Bekämpfung des Zionismus und der Ablehnung von Wahlkompromissen hatte man sich in Hannover, Ost- und Westpreußen und Brandenburg-Pommern-Grenzmark zur Vermeidung eines innerjüdischen Wahlkampfes angesichts des wachsenden Antisemitismus auf Einheitslisten geeinigt. Da die MP hier teilweise stark vertreten war, wäre ohne diese Wahlbündnisse ihr Stimmenanteil im PLjG noch höher ausgefallen. Zum CV siehe Birnbaum, ebd., S. 89.

¹¹²⁸ Birnbaum, S. 95. Einer der sechs Berliner Ersatzmänner war der Mittelparteiler Adolf Neumann (1867-Anfang der 1950er Jahre in Schweden). Zu ihm siehe auch Berlin.

¹¹²⁹ Ebd., S. 125.

noch etwas steigern.¹¹³⁰ In Königsberg wurde sie zur dominierenden Kraft. Weitere Ortsgruppen existierten in Breslau und Köln, vermutlich auch in Hannover, Neisse und Heilbronn.

Jedoch schon bei den nächsten Wahlen 1930 vermochte die „Mittelpartei“ ihre Stellung im PLjG in einem verschärften Wahlkampf nicht mehr zu halten. In Berlin hatte sich I. Freund mit seiner „Überpartei“ abgespalten und ebenfalls zur Wahl gestellt. Beide Parteien erhielten je 3 Mandate.¹¹³¹ Die Liberalen errangen wieder 55 Prozent der Sitze, JVP und PZ steigerten sich vereint von 25 auf 30 Prozent, die „Konservativen“ verloren drei Mandate. Insgesamt waren die religiösen Parteien („Konservative“, „Mittel“- und „Überpartei“) von 20 auf 15 Prozent gefallen. Rabbiner Weisse hatte auf eine Kandidatur verzichtet und fehlte, wie auch der kranke S. Freund, im Verbandstag des PLjG. An Stelle des hochbetagten J. Stern, der als einziges Berliner Mitglied der „Mittelpartei“ wieder gewählt worden war, aber sein Mandat nicht antrat, übernahm Moritz Sobernheim¹¹³² die Führung der winzigen Fraktion, für die A. Peritz (Königsberg) und Rechtsanwalt Ludwig Foerder¹¹³³ (Breslau) neu in den Verbandstag einzogen. I. Freund, der zum ersten Mal nicht mehr zum Rat des PLjG gehörte, vertrat mit Prof. Julius Hirsch¹¹³⁴ und Rabbiner Arthur Rosenzweig¹¹³⁵ (Schneidemühl) die „Überpartei“.¹¹³⁶ In Berlin, dem wichtigsten Wahlbezirk, waren in einem verschärften Wahlkampf „Mittelpartei“ und „Konservative“ mit je 2 Prozent der Stimmen weit abgeschlagen. Man versank in der Bedeutungslosigkeit. Nur in Königsberg konnte sich die „Mittelpartei“ behaupten. Hier endet die Geschichte der ‚mittleren‘ ‚positiv-historischen‘ Richtung in Deutschland.

Die „Mittelpartei“ der 1920er und 1930er Jahre stand mit ihrem multiplen, integrierenden und Ausschließlichkeiten abweisenden, also ausgewogenen Programm im Schatten der anderen Bewegungen und Parteien, die ihren Wahlkampf ganz auf *einen* Grundsatz aufbauten. So war ihr der Liberalismus in der Betonung der deutsch-jüdischen Identität, die Orthodoxie im Grundsatz der obersten Autorität des Religionsgesetzes und die Zionisten in der Akzentuierung einer besonderen national-jüdischen Identität wahlkampftechnisch überlegen. Auch in der Sprachenfrage hatte die „Mittelpartei“ nicht auf eine Trumpfkarte gesetzt, sondern blieb im Wahlkampf mit Hebräisch als Sprache des religiösen Lebens und der

¹¹³⁰ Siehe Berlin.

¹¹³¹ Birnbaum, S. 214.

¹¹³² (1872-1933), Diplomat, Politiker und Orientalist. Siehe auch Berlin.

¹¹³³ (1885-1954 Jerusalem). Zu ihm siehe Breslau.

¹¹³⁴ (1882-1961 New York), Nationalökonom

¹¹³⁵ (1883-1936), hatte wie sein Vater, Adolf Rosenzweig, an der HWJ studiert; er ging 1935 an die Spanische Synagoge in Prag und starb dort unerwartet.

¹¹³⁶ Birnbaum, S. 214. Nach dem Gemeindeführer von 1932/33 gehörte aber I. Freund mit M. Eschelbacher (wieder) zum Rat des PLjG. *Führer* [1933], S. 14.

Gesamtjudentum hinter den Jiddischisten der JVP und den auf Palästina und Hebräisch als Kultursprache orientierten Zionisten zurück. Wie die Wahlvereine der Gemeindeorthodoxie wurde die MP in den politischen Kämpfen zwischen den beiden großen jüdischen Lagern, Liberales Judentum und Zionismus, zerrieben. Gleichzeitig machten es die Differenzen zwischen Orthodoxie, Mittelpartei und JVP den Liberalen leicht, ihre Dominanz in den großen Gemeinden zu behaupten.

Die eigentliche große Konkurrentin der in der „Mittelpartei“ zusammengeschlossenen ‚mittleren‘ Richtung war die „Jüdische Volkspartei“. Diese erhob in ihrem Programm ähnliche religiöse Forderungen, setzte sich aber, anders als die ‚Mitte‘, auch für demokratische Veränderungen (Wahlrecht für ‚Ostjuden‘ und Frauen, Verhältnis- statt des bisherigen Mehrheits- und Zensuswahlrechts) ein, vertrat das Konzept einer nationalen jüdischen Minderheit mit eigenen kulturellen und schulischen Einrichtungen und setzte sich für die Interessen der ostjüdischen Immigranten ein.¹¹³⁷

Waren Mitte des 19. Jh. viele Angehörige der freien Berufe (Lehrer, Privatgelehrte, Verleger, Publizisten) und des mittleren bis gehobenen Mittelstandes in der ‚mittleren‘ Richtung vertreten,¹¹³⁸ so fällt für das 20. Jh. die große Zahl von Akademikern in der ‚Mittelpartei‘ ins Auge. Die Begründer des ‚positiv-historischen‘, ‚mittleren‘ Judentums hatten sich von Anfang an als Interessensvertreter des ‚Volkes‘ präsentiert. Langsam aber verschwanden Begriffe, wie ‚Volk‘ und ‚Volksbewusstsein‘, aus dem Vokabular der ‚Mitte‘. Sie hatten in der Bürgertumsgesellschaft des Kaiserreichs keinen Platz mehr bzw. verloren angesichts der aufsteigenden Sozialdemokratie ihren politisch neutralen Charakter. Gleichzeitig aber ging auch die Tuchfühlung mit den ‚kleinen Leuten‘ verloren, die bei D. Cassel oder J. Moses, aber auch bei vielen Rabbinern, die selbst überwiegend aus ‚kleinen‘ Verhältnissen stammten, noch zu beobachten war. Gerade die ‚einfachen‘ religiösen Menschen hingen an Brauchtum und traditioneller Gebetsweise, die man ihnen wegnahm oder wegregelte, andere fühlten sich in den Gemeindesynagogen zum Zuhören und Stillsitzen verdammt. Ein großer Prozentsatz

¹¹³⁷ Die JVP betrachtete die Juden in Deutschland als nationale Minderheit und forderte die Umwandlung der Religionsgemeinden zu ‚Volksgemeinden‘ mit kultureller Autonomie. Ihre soziale Basis waren Juden der unteren Mittelschicht und die ostjüdischen Immigranten, deren „Sehnsuchtsort“ die verlassene ostjüdische jiddischsprachige Kultur und nicht das von einigen Zionisten propagierte Palästina war. Siehe Miriam Rürup, Rezension zu Saß, Anne-Christin: Berliner Luftmenschen. Osteuropäisch-jüdische Migranten in der Weimarer Republik. Göttingen 2012 auf <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2013-4-009> (3. 10. 2013) Brenner (2000), S. 64. Die MP hingegen ging weiter von der jüdischen Religionsgemeinde aus. Nur einzelne unterstützten die Errichtung jüdischer Volksschulen

¹¹³⁸ Die Reformbewegung wurde eher von den kaufmännischen Schichten unterstützt, die nach einem passenden religiösen Rahmen für Aufstieg, Mobilität, wirtschaftliches Wachstum und Expansion suchten, wie es für Reformer in Frankfurt a. Main Mitte des 19. Jh. typisch war. Siehe Liberles (1985), S. 42. Zur sozialen und wirtschaftlichen Gliederung der zu großen Teilen wohlhabenden deutschen Orthodoxie siehe Breuer (1986), S. 198.

der Gemeindemitglieder war nicht einmal wahlberechtigt. Die Parteienkämpfe in den Gemeinden gingen an ihrem Leben, ihren Sorgen und Wünschen vorbei. Die „Wissenschaft des Judentums“ drang, wenn überhaupt, nur in Form ihrer populärsten Produkte bis zu ihnen vor. Das ‚positiv-historische‘ ‚mittlere‘ Judentum war und blieb eine Bewegung der akademisch-intellektuellen und wirtschaftlichen Mittelschichten, die aus persönlichen Gründen, aufgrund von Herkunft, familiärer Verbundenheit und ideologischer Prägung den jüdischen Gesamtzusammenhang betonten, eine ‚gemäßigte‘ Entwicklung bevorzugten und sich auf bestimmte religiöse Grundwerte konzentrierten. Man forderte den religiösen Ausgleich, die angemessene Vertretung aller religiösen Richtungen in der Gemeinde und suchte den Kompromiss.¹¹³⁹ An einer demokratischen Vertretung aller Gemeindemitglieder aber hatten die Protagonisten und Sympathisanten der „Mittelpartei“ kein Interesse.¹¹⁴⁰ Einzelne machten sich für die Rechte der Frauen und zugewanderten Gemeindemitglieder stark, andere pflegten ihre Verbundenheit mit den ostjüdischen Volkskulturen. Das aber schlug sich nicht im Parteiprogramm nieder. Das Angebot, den religiösen Juden ein Dach zu bieten, kam von sozialen Schichten, denen der Zugang zu den religiösen ‚Massen‘ in den Großstädten fehlte oder verloren gegangen war. Weder gab es Verbindungen zu den ostjüdischen Einwanderern, die sich in eigenen Betstuben organisierten, noch zu den Mitgliedern der vielen kleinen Religionsvereine, die sich für die Ausübung ihrer religiösen Bedürfnisse ein soziales Milieu schufen, in dem sie sich zu Hause fühlten. Nur wenige, wie M. A. Klausner oder F. Schach, hatten vergeblich darauf hingewiesen, wie wichtig dieses soziale Milieu für eine ‚volkstümlich‘ sein wollende ‚mittlere‘ Strömung in den großstädtischen Zentren war.¹¹⁴¹

Anhang

Die Haltung von Neu-Orthodoxie und Reformbewegung bzw. Liberalem Judentum zur ‚positiv-historischen‘, ‚mittleren‘ Strömung

¹¹³⁹ Dass die Rabbiner der großen Gemeinden abwechselnd in allen Gemeindesynagogen unabhängig von ihrer religiösen Ausrichtung amtierten und damit die Einheit der Gemeinde demonstrierten, war eine Idee, die zuerst im Kreis der ‚Mitte‘ entstand. So schlug der mehrheitlich aus Anhängern der ‚mittleren‘ Richtung bestehende Berliner Gemeindevorstand in seinem Aufruf für den Bau einer zweiten Synagoge vom 26. 3. 1846 eine Rotation der Prediger vor – als „äußeres Zeichen des freundlichen Einvernehmens, in welchem beide Synagogen zu einander stehen“. *GStA Pk I. HA Rep. 77, Tit. 1021, Nr. 62, Bd. 2.*

¹¹⁴⁰ Eine Ausnahme machten wieder Figuren, wie der aus Litauen stammende F. Schach, der für eine demokratische Reform des Wahlrechts eintrat. *IWB*, 18. 8. 1911.

¹¹⁴¹ (*A*)*IWS* (1897), u. Schach, „Pflichten und Aufgaben“, in: *GA*, 13. 11. 1910. Schach setzte sich für die Unterstützung der Privatsynagogen durch die Gemeinde ein, die ihnen einige Liberale, wie der Berliner Repräsentant Veit Simon, entziehen wollten. Schach, „Gnade und Recht“, in: *IWB*, 19. 5. 1911.

Bei allen inneren Konflikten und Schwächen der ‚positiv-historischen‘ Strömung und ihrer Akteure – einer dauerhaften und festen Etablierung einer dritten religiösen Richtung im deutschen Judentum standen große Widerstände entgegen. Weder hatte der Gedanke der religiösen Vielfalt, noch der des religiösen Kompromisses und des Gesamtzusammenhangs (auch mit der Weltjudentum) Platz im deutschen Judentum, in dem Polarisierung und Abgrenzung den Ton angaben. Im westeuropäischen Kontext wirkten zudem historisch gewachsene gesamtkulturelle, mentale und politische Momente gegen die Etablierung einer Mittelströmung.

Dante beginnt seine *Göttliche Komödie* mit der Beschreibung der Qualen der Verdammten, die zu Lebzeiten weder ‚gut‘ noch ‚böse‘ waren und nun den Platz in der Hölle mit denjenigen Engeln teilen müssen, die sich im Kampf Satans gegen Gott neutral und unparteiisch verhielten. Das war in Zeiten des politischen Kampfes und der Parteienbildung, wie der zwischen Ghibellinen und Guelfen im mittelalterlichen Italien, das verächtlichste Vergehen. Die Unparteiischen sind die Wert- und Charakterlosen, die, die von kleinlichen Leidenschaften getrieben, die ‚großen‘ weltbewegenden Fragen und Konflikte meiden.¹¹⁴²

Die Französische Revolution stellte für die Neuzeit die Frage nach Fortschritt oder Reaktion in den europäischen Raum. Alle, die sich nicht auf eine Seite stellen wollten, gerieten, wie Goethe, unter Rechtfertigungszwang.¹¹⁴³ Sie wurden als Reaktionäre oder charakterlose Schwächlinge verdächtigt. Nach der französischen Julirevolution wurde der Begriff des *Juste Milieu* mit dem Bürgerkönig Louis-Philippe I. (1773-1850), einem politischen Zwitter, und der mit ihm verbundenen, tonangebenden Gesellschaftsschicht verbunden. Im Deutschland des Vormärz bezeichnete man damit politische ‚Halbheiten‘, etwa eine Haltung, die sowohl Reaktion als auch Revolution ablehnte, und zentristische oder vermittelnde Positionen, die im Kampf um die Zukunft Deutschlands weder 1848 noch 1871 einen guten Ruf genossen.¹¹⁴⁴

Auch religiös war Deutschland streng und fast unauflöslich in Katholizismus und Protestantismus polarisiert. Die freikirchlichen Bewegungen, die in Amerika großen Zulauf hatten und breite Entfaltungsmöglichkeiten genossen, waren in Deutschland nicht gut angesehen, ja wurden hier zeit- und teilweise verfolgt. Insgesamt war in Deutschland und speziell in Preußen ein Wettbewerb der Meinungen und Alternativen zum Entweder-Oder-Schema nicht erwünscht.¹¹⁴⁵

¹¹⁴² Siehe Dante, *Die Göttliche Komödie, Hölle*, Dritter Gesang, Vers 35.

¹¹⁴³ Siehe dazu das Kapitel Identität.

¹¹⁴⁴ Liebeschütz (1964), S. 141.

¹¹⁴⁵ Darauf wies A. Treuenfels mit Blick auf Amerika hin. Siehe das Kapitel zu den Zeitschriften der Mitte.

In den jüdischen Gemeinden begünstigte das Mehrheitswahlrecht den Zwei-Parteien-Wahlkampf und leistete den scharfen Polarisierungen Vorschub. Neuorthodoxie und Reformbewegung bzw. Liberales Judentum erkannten einander als legitime Gegner im religiösen Meinungsstreit, nie aber eine religiöse *Pluralisierung* und damit Alternativen zum Zwei-Parteien-System an. Sie propagierten den Kampf der Gegensätze, polarisierten und grenzten alles, was sich ihnen nicht anschloss, als Inkonsequenz, Haltlosigkeit, Halbheit oder Charakterlosigkeit aus.

„Gegensätze müssen im Leben sein [...]“ – so begann das Organ der norddeutschen Neuorthodoxie seine Tätigkeit eine Woche vor Beginn der zweiten Rabbinerversammlung in Frankfurt a. Main im Juli 1845.¹¹⁴⁶ Es könne nur zwei Gegensätze geben: jüdisch oder antijüdisch bzw. unjüdisch, dazwischen gebe es kein Drittes. Nur die Orthodoxie vertrete das Judentum. Die Mitglieder des Frankfurter Reformvereins und der Rabbinerversammlungen stünden ganz und gar auf antijüdischem Boden, da sie statt eines göttlichen Judentums ein menschliches Lehrsystem mit moderner Tagesphilosophie, allgemeinen Glaubenssätzen und Morallehren errichten wollten.¹¹⁴⁷ Von ihnen unterscheidet sich die dritte Partei, die Reformen innerhalb der talmudischen Grenzen anstrebe und am wissenschaftlichsten und ruhigsten argumentiere, nur scheinbar.¹¹⁴⁸ Ein ‚wahrer‘ Vertreter des Judentums sei auch sie nicht. Denn sie erkenne zwar die Göttlichkeit der Offenbarung in ihrem weitesten Sinne an, halte aber Fortschritt auf religiösem Gebiet für denkbar und erlaubt, solange er sich aus dem Talmud herleiten lasse. Judentum und Religion aber schlossen Fortschritt ganz und gar aus. Die Halacha sei nach feststehenden Satzungen ein für alle mal angeordnet. Die „talmudische Reformpartei“, die das bestreite, leide an Inkonsequenz, Zerrissenheit und Zweifel, schwanke hin und her, sei saft- und kraftlos und eines jüdischen Geistlichen unwürdig.¹¹⁴⁹ Frankels Auftreten in Frankfurt a. Main, besonders aber sein Aufruf zu einer ‚konservativen‘ „Theologenversammlung“ verschärften die Abgrenzung der Neuorthodoxie. Es gehe im gegenwärtigen Kampf im Judentum um „Sein und Nichtsein“, da könne es kein Drittes geben. „Strenge unbeugsame Erhaltung“ sei die Position des ‚wahren‘ Judentums. Fortbildung aber hieße „Negierung, gänzliches Aufgeben des Göttlich-Jüdischen“. Von „Nachgeben“ und „Concessionen“ könne nie und nimmer die Rede sein – „zwischen Juden und Nichtjuden gibt es nach unsern Religionsbegriffen kein Mittelding“. Das „sogenannte historische Judentum“ versuche, alle Gegensätze zu verflachen und zu nivellieren. „Erhaltung und Fortschritt sie

¹¹⁴⁶ *TZW* (1845), S. 2.

¹¹⁴⁷ Ebd., S. 25.

¹¹⁴⁸ Ebd., S. 11, 25f.

¹¹⁴⁹ Ebd., S. 27.

sinken auf halbem Weg einander in die [...] Arme und verjüngt steigt aus Beider Asche [...] der weltbeglückende Phönix hervor: der mäßige Fortschritt.“¹¹⁵⁰ Judentum schließe Fortschritt aber „ganz und gar“ aus, denn dieser leugne die Göttlichkeit der Religion. Der Aufruf zur TV habe dem „Herzen der getreuen allernährenden Mutter-Religion“ eine neue Wunde geschlagen.¹¹⁵¹ Frankels Austritt aus der Frankfurter RV habe für die ‚wahre‘ Orthodoxie keine Bedeutung, weil ihm eine talmudische Begründung dafür fehlte. Der Aufruf zur TV sei nicht im Geiste der Orthodoxie verfasst und richte sich gegen sie. Denn Frankel und die „Hauptförderer“ der TV hatten, als man sie dazu persönlich aufforderte, ihre Unterschrift unter den orthodoxen Protest gegen die Braunschweiger RV verweigert und damit deutlich gemacht, dass sie sich nicht zum orthodoxen Judentum zählten. Damit aber habe „diese ganze Partei ein für alle mal“ eine von der Orthodoxie nicht zu verzeihende Stellung bezogen.¹¹⁵² Der *TZW* machte in seiner Abgrenzung von der ‚mittleren‘ Richtung durch das Bekenntnis zur Göttlichkeit der Religion und ihrer Unwandelbarkeit etwas zum Dogma, das vorher keines war.

Die Reformbewegung übte sich in der moralischen, kulturellen und intellektuellen Diskreditierung der ‚mittleren‘ Richtung. G. Salomon nannte sie ein „armseliges juste milieu“, das sich nur durch schwankende Begriffe, wie „gemäßigte Reform“, auszeichne.¹¹⁵³ Nach Kirchenrat J. Maier standen die Männer der ‚mittleren‘ Richtung mit einem Fuß in Europa, mit dem anderen in „Asien“.¹¹⁵⁴ Frankel habe, wie S. R. Hirsch, erst dem rabbinischen Judentum den „alten, schmutzigen polnischen Rock“ ausziehen und ihm ein neues „modisch-romantisches“ Kleid umhängen wollen, dann aber aus Angst vor den Rabbinerversammlungen das halbfertige neumodische Kleid wieder gegen die „alte polnische Kutte“ eingetauscht, „deren Schmutz er nun als Edelsteine preist“.¹¹⁵⁵ Für S. Holdheim maßen die „conservativ-reformistischen“ ‚positiv-historischen‘ Rabbiner und Gelehrten mal mit der Wissenschaft, mal mit dem Talmud.¹¹⁵⁶ Sie verbreiteten nur „Geschwätz“, machten den Begriff der Reform zum „Werkzeug des Stabilismus“,¹¹⁵⁷ versuchten das „faule talmudische System“ durch Übergießen mit „poetischer Brühe“ schmackhaft zu machen und die Leichen

¹¹⁵⁰ *TZW* (1846), S. 246.

¹¹⁵¹ „Ihr habt den bestehenden Riß noch klaffender und offenkundiger dem unheiligen, schadenfrohen Auge preisgegeben. Ihr habt nicht versöhnt, nein! Mehr noch zersplittert und verfeindet.“ Ebd.

¹¹⁵² Dr. J. [Dr. Joseph Isaacsohn (Wilke (2004))], „Die Orthodoxie und die projectirte Theologenversammlung“, in: *TZW* (1846), S. 245f. u. 249f., hier S. 250. Siehe auch B.-H. Auerbachs Sendschreiben an Rapoport, in: *TZW* (1845), S. 5f., 14.

¹¹⁵³ Salomon (1845), S. 88, 62.

¹¹⁵⁴ Maier (1845), S. 50.

¹¹⁵⁵ Maier (1845), S. 35f.

¹¹⁵⁶ Holdheim, *Gemischte Ehen*, S. 21, siehe Schad (2007), S. 162.

¹¹⁵⁷ Brämer (2000), S. 233.

des Mittelalters wieder zu beleben.¹¹⁵⁸ Mendel Hess nannte Frankels Mittelweg „undeutsch“, was er nicht direkt, wie andere, auf dessen Prager Herkunft, sondern den Amtssitz in Dresden „an der böhmischen Grenze“ bezog.¹¹⁵⁹

Mit der Gründung des Breslauer „Jüdisch-theologischen Seminars“ unter der Führung von Z. Frankel verschärfte sich die Polemik gegen die ‚mittlere‘ Richtung. Nach L. Philippson schwankte sie und insbesondere ‚Breslau‘ zwischen ‚Vergötterung‘ der talmudischen Auslegung und ‚Kniebeugen‘ vor den Spaniern, zwischen Glauben und Wissenschaft.¹¹⁶⁰

Talmud *und* Philosophie oder eine ‚Glaubenswissenschaft‘ aber seien ein Unding. A. Geiger behauptete, dass schärfste Gegensätze schon immer zum Wesen des Judentums gehört, sie dieses lebendig und frisch gehalten hätten.¹¹⁶¹ Die ‚ruheselige Vermittlungs-Theologie und die verdammungs- und ausscheidungssüchtige Orthodoxie‘ dagegen führten zu Erstarrung und Spaltung.¹¹⁶² Die Religion fordere Freiheit vor Einheit.

Die Kritik und Polemik der Orthodoxie entzündete sich besonders an Graetz' *Geschichte der Juden* und seinen Bibelkommentaren sowie an Frankels Einführung in die Mischna (1859). Hier spielte das Dogma von der Göttlichkeit der schriftlichen und mündlichen Lehre und der Unantastbarkeit aller auf rabbinischen Anordnungen und Brauchtum (*minhag*) beruhenden Vorschriften die wichtigste Rolle.¹¹⁶³ Andere Orthodoxe, wie Marcus Lehmann¹¹⁶⁴, bezichtigten ‚Breslau‘ der ‚Prinzipienlosigkeit‘, da sich seine Absolventen konfliktlos in orthodoxe, aber auch Orgel-Gemeinden einfügten.¹¹⁶⁵ Die ‚Mittelpartei‘ sei ‚überaus schädlich‘, weil sie ihre ‚Manteldreherei‘ und ‚Hüpfen auf zwei Zweigen‘, ihre Prinzipienlosigkeit und Inkonsequenz als ‚Vermittlung‘ hinstelle. Sie schütte ihren Zorn über Geiger aus, hebe aber Graetz in den Himmel, dabei unterscheide sich dessen Bibelexegese in nichts von der Geigers, allerdings sei sie ein ‚Muster von Plumpheit und Geschmacklosigkeit‘, während Geiger ‚geistvoll, nett und elegant‘ auftrete. Das Judentum aber kenne keine Kompromisse und Vermittlung der Gegensätze.¹¹⁶⁶ Die ‚Mitte‘ drücke sich vor der Entscheidung für eine der beiden gegnerischen Parteien,¹¹⁶⁷ wolle sich nicht zu einem

¹¹⁵⁸ Schad (2007), S. 11. Bezogen auf Sachs, Frankel und die Brüder Adler siehe *AZJ* (1850) Nr. 44, S. 606.

¹¹⁵⁹ Brämer, ebd., S. 218.

¹¹⁶⁰ *AZJ* (1854), S. 425. Zu diesem auch von Geiger erhobenen Vorwurf siehe das Kapitel ‚Ideologie, Identität und Praxis‘.

¹¹⁶¹ Geiger, ‚Etwas über Glauben und Beten. Zu Schutz und Trutz‘, in: *JZWL* (1869), S. 1-59, hier S. 8, 22f.

¹¹⁶² Ebd., S. 8f.

¹¹⁶³ Siehe dazu Brämer (2000), S. 337ff., 356f., 364ff.

¹¹⁶⁴ (1831-1890), rabbinischer Führer der Mainzer Austrittsorthodoxie, Gründer und Herausgeber des *Israeliten*.

¹¹⁶⁵ Brämer (2000), S. 375f., 402.

¹¹⁶⁶ *Israelit* (1872), Nr. 19, S. 405ff.

¹¹⁶⁷ ‚Die goldene Mittelstraße‘, in: *Israelit* (1872), Nr. 35, S. 743.

Prinzip bekennen und finde in jeder Lage einen neuen „Ausweg“. ¹¹⁶⁸ Ihre Rabbiner wollten es Allen recht machen und mit den Frommen fromm und den Halben und Lauen halb und lau sein. ¹¹⁶⁹ Sie gefielen durch „Redefertigkeit“, „Schönfärberei“ und „Pfäfferei“. ¹¹⁷⁰ Der ‚liebe Friede‘ sei ihr Katechismus, die „goldene Mitte“ ihr „Evangelium“, ihre Vertreter überträten Gesetz und Pflicht und benutzten Talmud und Posekim als „Staffage“. ¹¹⁷¹

E. Hildesheimer warf Frankel vor, sich gegen M. Sofer in der Parteinahme für J.

Alexandersohn „schwer vergangen“ und I. Bernays im Tempelgebetbuchstreit „öffentlich beleidigt“ zu haben. Frankels Einleitung in die Mischna sei das Werk eines Apostaten, Graetz „ein Heuchler, ein Jesuit, ein Ketzer“ – beide als Lehrer des Judentums ein „Hohn unter dem Deckmantel des Judenthums“. ¹¹⁷² Das schlimmste Vergehen aber sei, dass das Seminar nicht den traditionellen Glauben an die Göttlichkeit der mündlichen Überlieferung lehre.

Hildesheimer verlangte von Breslauer Absolventen, die in einer orthodoxen Gemeinde amtieren wollten, einen Nachweis über ihren einwandfreien gesetzestreu Lebenswandel und ihre öffentlich beschworene Loslösung vom Seminar. Die Orthodoxen sollten aus Gemeinden austreten, die einen ‚Breslauer‘ berufen wollten. ¹¹⁷³ Hildesheimer lehnte strikt jede Zusammenarbeit auch mit anderen Vertretern der ‚positiv-historischen‘ Mitte ab. So kam für ihn der Hannoveraner Landesrabbiner S. E. Meyer nicht als Mitarbeiter des orthodoxen Bibelwerks in Frage, weil er „einer ganz anderen Richtung“ angehörte. ¹¹⁷⁴

Einer der wichtigsten und einflussreichsten Wortführer des jüdischen Liberalismus in Deutschland, Moritz Lazarus, ¹¹⁷⁵ nannte die Vertreter der ‚mittleren‘ Richtung „Neuorthodoxe“. Sie hätten keine Bedeutung für die Gestaltung des modernen Judentums, da sie jede Kritik am Judentum vermieden, sich zwar zur allgemeinen Kultur bekannten, letztlich aber alles „ausschließlich rabbinischen Bestimmungen“ unterordneten und so keinen einzigen eigenständigen Gedanken hervorgebracht hätten. ¹¹⁷⁶ Lazarus führte dafür ein Gutachten von Z. Frankel an, um das diesen 1860 eine Gruppe in New Orleans wegen der Errichtung eines Denkmals für den Philanthropen Juda Touro ¹¹⁷⁷ gebeten hatte. Frankel hatte darin erklärt,

¹¹⁶⁸ „Die religiösen Richtungen und der ‚goldene Mittelweg‘“, in: *Jüdische Presse* (1872), S. 295, zit. nach Brämer (2003 – „The Dilemas“), S. 85.

¹¹⁶⁹ *Israelit* (1879), S. 897f. Die *IWS* nannte der *Israelit* (1873), S. 289, eine „juste-milieu-Zeitung“. Breuer (1986), S. 27.

¹¹⁷⁰ Ebd., S. 898, 1195.

¹¹⁷¹ *Israelit* (1879), S. 1196, 1233. Hildesheimer warf den Dozenten des Seminars konkret vor, die Gesetze über Milch und Wein zu übertreten, vor allem aber, dass sie ihren Frauen erlaubten, sich mit unbedecktem Haar in der Öffentlichkeit zu zeigen. Ellenson (1990), S. 78ff.

¹¹⁷² E. Hildesheimer an W. Feilchenfeld, Düsseldorf, 11. 1. 1861, in: Eliav (1965), S. 26.

¹¹⁷³ Ellenson (1990), S. 78ff. Siehe auch die Kapitel zu Erfurt und Trier.

¹¹⁷⁴ Hildesheimer an Feilchenfeld, 14. 8. 1860, in: Eliav, ebd., S. 23. Zu Meyer siehe Hannover.

¹¹⁷⁵ (1824-1903)

¹¹⁷⁶ Lazarus (1909), S. 40.

¹¹⁷⁷ (1775-1854)

dass die Errichtung einer Statue nach den religiösen Bestimmungen in Talmud und *Schulchan Arukh* verboten, die einer Säule oder eines Obeliskens aber erlaubt sei. Dazu Lazarus: „Alles in allem ist das Gutachten nach Inhalt und Methode so abgefasst, wie es aus dem dunkelsten Ghetto des 17. Jahrhunderts oder heute von dem ungebildetsten Rabbiner des kleinsten russisch-polnischen Städtchens abgefasst sein würde; den Jore dea und den Talmud nachschlagen und abschreiben, irgend eine glücklicher Vergessenheit anheimgefallene Satzung erneuern und bestätigen, das ist das Werk. – Was nützt also die große Gelehrsamkeit, die wissenschaftliche Arbeit dieser Herren, wenn in einer so hervorragend wichtigen Frage wie die heutige Stellung der Juden zur plastischen Kunst, jeder eigene Gedanke fernbleibt und nur ein verschollenes Wort zur Geltung kommt. Alle diese große Gelehrsamkeit [...] ist ohne allen Wert für die Gestaltung des lebendigen Judentums.“¹¹⁷⁸

Als die FJV im gleichen Jahr, in dem Lazarus' Schrift posthum erschienen war, an die Öffentlichkeit trat, wurde sie von liberaler Seite als „Trutz- und Kampfverein“ gegen den Liberalismus verstanden.¹¹⁷⁹ Man warf ihren Mitgliedern vor, orthodox sein zu wollen, sich aber des Namens ‚orthodox‘ zu schämen oder aber zu „feige“ zu sein, sich zur liberalen Bewegung zu bekennen, der sie sich doch insgeheim zugehörig fühlten.¹¹⁸⁰ Schließlich hätten sie A. Geiger, über den sie öffentlich den Stab brachen, die wissenschaftliche Haltung zu verdanken. Mit ihren Vorbehalten gegen die Bibelkritik bekämpften die Vertreter der jüdischen „Zentrumspartei“ den „Modernismus“.¹¹⁸¹ Emil Silberstein,¹¹⁸² Rabbiner im pommerschen Stargard, fragte die Vertreter der ‚Mitte‘, was sie unter Wissenschaft verstünden: „etwa Entscheidungen nach Art des famosen Gutachtens von Zacharias Frankel über die Denkmalsfrage“?¹¹⁸³ Der Liberalismus erkenne die „konsequente Orthodoxie“ für „berechtigt“ an und ehre sie. Die FJV aber stehe in Widerspruch und Zwiespalt mit sich selbst. Wer nicht liberal sein wolle, müsse konsequent – also orthodox sein. *Liberal oder orthodox? Das ist die Frage!*¹¹⁸⁴

¹¹⁷⁸ Ebd., S. 45f. Ähnlich urteilte Geiger über Vertreter der ‚Mitte‘. Siehe Schad (2007), S. 11. Er, so Lazarus weiter, hätte Frankels Worte als die eines großen „Letzten der Letzten“ geehrt, wenn dieser das Verbot „als einen selbständigen Gedanken aus dem lebendigen Geist des Judentums, als seine eigene, für ihn in seiner Überzeugung begründete Meinung“ ausgesprochen hätte. M. Sachs nannte Lazarus einen „Dichter“, der sich in dialektischem Trotz zur Demonstrierung seiner geistigen Freiheit auf den überholten Standpunkt der Orthodoxie gestellt hatte. Siehe Schad (2007), S. 115f.

¹¹⁷⁹ E. Silberstein, in: *LJ* (1908/09), S. 342; siehe auch *GA*, 16. 1. 1910, 1. Beiblatt.

¹¹⁸⁰ Silberstein, ebd., S. 343ff.; Samuel (1913), S. 9. Siehe dazu auch Wohlgemuth (1913 - *Gesetzestreu und liberales Judentum*), S. 7.

¹¹⁸¹ Silberstein, ebd., S. 343ff., 347.

¹¹⁸² (1868-1946 Shanghai)

¹¹⁸³ Silberstein zitiert, ebd., S. 346, Lazarus' „treffendes“ Urteil über Frankel in voller Länge.

¹¹⁸⁴ Ebd., S. 348.

Hermann Vogelstein¹¹⁸⁵ warf der „Mittelpartei“ vor, dem Entwicklungsgedanken eine willkürliche, „unhistorische und unwissenschaftliche“ Schranke gesetzt und statt Frieden „Schärfe und Erbitterung in den Kampf der Parteien“ hineingetragen zu haben.¹¹⁸⁶

Auch für Salomon Samuel,¹¹⁸⁷ Absolvent der HWJ und Rabbiner in Essen, verschärfte die ‚mittlere‘ Richtung die Gegensätze. Schon Frankel habe durch seinen demonstrativen Austritt aus der Frankfurter RV die „heilloseste Verwirrung“ in den Gemeinden angerichtet.¹¹⁸⁸

Wissenschaftlich säßen die Vertreter der Mittelpartei auf einem „Isolierschemel“, weil sie jede nichtjüdische Wissenschaft ablehnten. Die FJV sollte sich auflösen, ihre Mitglieder zu Orthodoxie oder Liberalismus übertreten, wo sie mäßigenden Einfluss üben könnten.¹¹⁸⁹

Joseph Norden,¹¹⁹⁰ der zum kämpferischen Liberalen gewandelte Absolvent des Berliner Rabbinerseminars, zieh die Mitglieder der FJV, das „Hinken zu beiden Seiten“ zu einer Kunst ausgebildet zu haben. Manche hätten sich nie Gedanken gemacht und zu Problemen geäußert, sehr viele nähmen es mit den Speise-, Ehe- und Sabbat-Gesetzen nicht sonderlich ernst. Ihre Partei vertrete „Pfaffentum und Heuchelei“, Verschwommenheit und Unklarheit. Sie verstecke sich hinter Phrasen. Was sei das Erbe der Väter, das nicht angetastet werden dürfe, was Bibel und Tradition? Norden erklärte, dass es keine Einheit im Judentum gebe, diese vom Liberalismus also auch nicht gefährdet werden könne. Orthodoxe und Liberale werden fortfahren, sich offen und ehrlich zu bekämpfen, die neue Mittelpartei hingegen werde an ihrer Unehrlichkeit und Unwahrhaftigkeit zugrunde gehen.¹¹⁹¹

Im Richtlinienstreit, in dem sich die FJV mit Positionspapier und Protestveranstaltungen zu Wort gemeldet hatte, zeigten sich nur einige wenige Vertreter der Orthodoxie an einem gemeinsamen Vorgehen interessiert.¹¹⁹² Wesentlich lautstarker war die Erneuerung der dogmatischen Abgrenzung von der ‚Mitte‘ und der Abrechnung mit ‚Breslau‘. Michael Cahn,¹¹⁹³ Absolvent des Berliner RS, seit 1877 Provinzialrabbiner in Fulda und Mitbegründer der strengseparatistischen „Freien Vereinigung für die Interessen des orthodoxen Judentums“ und des „Verbandes der orthodoxen Rabbiner“ fixierte die „sog. mittlere Richtung“ als „sog.

¹¹⁸⁵ (1870-1942 New York)

¹¹⁸⁶ *LJ* (1910), S. 6f. Gegen Silbersteins Häme über die Charakterisierung Frankels durch M. Lazarus gab es in dem vom ‚Breslauer‘ C. Seligmann redigierten *Liberalen Judentum* keinen Widerspruch. Seligmann selbst stellte Frankel an die Spitze der „zwischen Geiger und der Neu-Orthodoxie stehenden Mittelpartei, die in wissenschaftlicher Beziehung und in bezug auf das jüdische Dogma entschieden liberal, in religiöser Praxis aber streng konservativ war“. Seligmann (1923), S. 44.

¹¹⁸⁷ (1867-1942 Theresienstadt)

¹¹⁸⁸ S. Samuel, „Die Partei der Mitte“, in: *AZJ* (1909), Nr. 45, S. 532.

¹¹⁸⁹ Ebd., S. 533. Ähnlich B. Einstein, in: *LJ* (1912), S. 97f.

¹¹⁹⁰ (1870–1943 Theresienstadt)

¹¹⁹¹ Norden, „Die freie jüdische Vereinigung“, der neueste konservativ-liberale Block?“, in: *AZJ*, 24. 12. 1909, S. 613-615.

¹¹⁹² Siehe das Kapitel zur FJV.

¹¹⁹³ (1849-1920)

Vermittlungsrichtung“,¹¹⁹⁴ um jede Vermittlung und Versöhnung mit Reformbewegung bzw. liberalem Judentum als unsinnig auszuschließen.¹¹⁹⁵ Entweder erkenne man die Grundlagen des überlieferten Judentums – die Göttlichkeit der schriftlichen und mündlichen Lehre – rückhaltlos an oder nicht. Eine Vermittlung könne es hier nicht geben, eine nur teilweise Anerkennung sei gleichbedeutend mit Ablehnung.¹¹⁹⁶ Cahn trug Frankel nach, dass er der Frage der Göttlichkeit der mündlichen Lehre mit der Erklärung aus dem Wege gegangen war, er wollte den tieferen wissenschaftlichen Gehalt der Mischna und ihr hohes Alter nachweisen, nicht aber über Dogmatisches sprechen.¹¹⁹⁷ Frankel hatte das zwar neun Jahre später in seinen Ergänzungen¹¹⁹⁸ nachgeholt, allerdings so, dass es der allgemeinen Aufmerksamkeit entgangen war, was für Cahn die ganze „Verschwommenheit“, „Erbärmlichkeit“ und Zwiespältigkeit der sog. „vermittelnden Richtung“ zeige.¹¹⁹⁹ Am zerstörerischsten aber habe Graetz mit seiner willkürlichen Behandlung der jüdischen Geschichte und seinen alle göttlichen Wunder aus der Bibel heraurationalisierenden Kommentare gewirkt.¹²⁰⁰ M. Brann, der gegenwärtig „namhafteste“ Vertreter der Richtung, habe in seiner *Geschichte der Juden* die Umgestaltung des religiösen Lebens vom „Volksbewußtsein“ und Sachverständigen,¹²⁰¹ nicht aber vom „göttlichen Gesetz“ abhängig gemacht, das auch dann weiterexistiere, wenn es im Bewusstsein des Volkes abgestorben sei und diesem erst wieder beizubringen wäre. Branns Standpunkt käme einer radikalen Verleugnung der sinaitischen Offenbarung gleich.¹²⁰² Cahn gab zu, dass man die ‚mittlere‘ Richtung schärfer anging als die Reformbewegung, weil man befürchtete, dass das Programm der ‚Mittelpartei‘, bei dem die Abweichungen vom gesetzestreuen Judentum nicht klar erkennbar seien, bei den ‚Massen‘ Anklang finden könnte.¹²⁰³ In der FJV sei die „Breslauer Richtung“ wieder auferstanden. Ihre Erklärung, man wolle die Autorität der Quellenschriften nicht erschüttern, stehe im Widerspruch zum Bekenntnis zum „sog. Gesetz der geschichtlichen Entwicklung“. Auch die FJV gehe an der Frage nach dem göttlichen Ursprung von Bibel und Tradition stillschweigend

¹¹⁹⁴ Cahn (1912), S. 145.

¹¹⁹⁵ Die Vertreter der mittleren Richtung müssten sich endlich eingestehen, dass Orthodoxie und Reformbewegung sich nicht auf ihr Programm geeinigt hätten.

¹¹⁹⁶ Ebd., S. 146.

¹¹⁹⁷ Ebd., S. 147.

¹¹⁹⁸ *Hosafot u-mafteach le-sefer darkhe ha-mischna*. Leipzig 1867.

¹¹⁹⁹ Cahn, ebd. S. 149.

¹²⁰⁰ Ebd., S. 152ff.

¹²⁰¹ Siehe Brann (1910), S. 456.

¹²⁰² Cahn, ebd., S. 159f.

¹²⁰³ Ebd., S. 161.

vorbei. Sie wolle mit ihrer Versöhnungsarbeit die „urteilslose Menge“ mit wohlfeilen Schlagworten in einen „behaglichen Dämmerzustand“ einzuwiegen. Das sei „frevelhaft“.¹²⁰⁴ Als die „religiöse Mittelpartei für Frieden und Einheit der Gemeinde“ 1925 ihr Programm zu den Wahlen zum PLjG vorstellte, wiederholte J. Norden seine alte Kritik an der FJV: Unklarheit, Verschwommenheit, „Hinken nach beiden Seiten“. Alles, was die Mittelpartei zur Verbindung mit der Vergangenheit, zum Schutz des religiösen Gewissens und der Erneuerung von innen heraus sage, fordere auch der Liberalismus. Was meine die Mittelpartei mit „radikalen Reformen“, gegen die sie auftreten wolle? Sie habe längst ihre Bedenken gegen Orgel, Mädcheneinsegnung und gemischten Synagogenchor fallen lassen, obwohl sie doch die Autorität der Quellenschriften nicht erschüttern wolle. Wo bleibe da die Logik? Ihre Behauptung, Orthodoxie und Liberalismus störten den Frieden in den Gemeinden, sei eine böswillige Verleumdung. Die innerjüdischen Kämpfe zeugten von der lebendigen Kraft des Judentums. Alle Parteien – orthodoxe, liberale und zionistische – kämpften gegen die große Gleichgültigkeit in den jüdischen Reihen. Die „Friedenspartei“ aber züchte mit ihrem Programm des „Mischmasch“ und „Einerseits-Andererseits“ größte religiöse Gleichgültigkeit und Friedhofsruhe. Ihr müsse der schärfste Kampf angesagt werden. Die Mittelpartei habe nur wegen einiger Auswüchse im Wahlkampf Beachtung gefunden. Orthodoxie und Liberalismus werden denjenigen den Boden entziehen, die Frieden und Einheit auf Kosten eines gesunden, kräftigen jüdischen Geisteslebens predigten.¹²⁰⁵ Gegenüber I. Freund äußerte Norden, auch seiner „Überpartei“ gehe es, wie der „Mittelpartei“, weniger um Anstand bei der Austragung der Meinungsverschiedenheiten als um Verkleisterung der Unterschiede in den Weltanschauungen. Den Männern der Mittel- und Überpartei fehle es einfach an einem ehrlichen Bekenntnis zu einer Richtung.¹²⁰⁶ Die Liberalen bekämpften zwar die Zionisten und den Zionismus heftig, lobten aber deren Freude am „jüdischen Meinungsstreit und Wettbewerb“. Die Mittelpartei hingegen sei ängstlich auf den Frieden in der Gemeinde bedacht, obwohl dieser doch sehr oft zu einer „Versumpfung“ allen jüdischen Lebens führe.¹²⁰⁷ Andere Liberale beklagten, dass die Mittelpartei die Eintracht von links und rechts störte.¹²⁰⁸

Ab den 1920er Jahren änderte die Orthodoxie zumindest teilweise ihre Haltung zur ‚mittleren‘ Strömung. Der *Israelit* gab M. Beermann Gelegenheit, kritische Bemerkungen zum liberalen

¹²⁰⁴ Einen noch gefährlicheren Vermittlungsversuch sah Cahn in der von Vertretern der ‚Mitte‘ wesentlich voran getriebenen Gründung des Rabbinerverbandes. Ebd., S. 162.

¹²⁰⁵ Norden, „Die ‚religiöse Mittelpartei für Frieden und Einheit der Gemeinde‘“, in: *JLZ*, 20. 2. 1925, 1. Beilage.

¹²⁰⁶ J. Norden, Elberfeld, an I. Freund, 9. 10. 1930, in: CAHJP, P 2/ P 6.

¹²⁰⁷ Stern (1923), S. 35.

¹²⁰⁸ *JLZ*, 22. 2. 1929.

Judentum im führenden Organ der deutschen Orthodoxie zu veröffentlichen. Dabei trat Beermann immer als Vertreter der „Mittelpartei“ auf. Die Redaktion des *Israeliten* betonte, dass sie mit der „ganzen Betrachtungsweise“ Beermanns zwar nicht übereinstimmte, aber seine Ausführungen für „beachtenswert“ hielt.¹²⁰⁹ Das gesetzestreue, gemeindeorthodoxe *Jüdische Wochenblatt* druckte zum 70. Geburtstag von S. Weisse einen Gruß Beermanns ab und merkte an, dass man sich „weder mit der ideologischen Grundlage noch mit einzelnen der praktischen Auswirkungen des von ihm vertretenen mittelparteilichen Standpunktes identifizieren“ könne, aber anerkenne, „dass in der Mittelpartei gerade unter Rabbiner Weißes kluger und energischer Führung die Abwehr des radikalen Liberalismus eine fast niemals versagende Stütze hat, so daß diese zum Neuaufbau des positiven Judentums in Deutschland Wertvolles beiträgt. Das sei ihr, das sei besonders ihrem Führer nicht vergessen.“¹²¹⁰

¹²⁰⁹ *Israelit*, 26. 4. 1923, S. 1.

¹²¹⁰ Anmerkung zu M. Beermann, „Ein Freundschaftsgruß zum Jubelfeste“ (*JWB* (1927)), in: LBI NY AR 4096.