

Kapitel 2

Ideologie, Identität und Praxis

Weltanschauliche Wurzeln und Leitbilder

Die Vertreter der ‚mittleren‘ Richtung waren im Unterschied zu den Reformern und Neuorthodoxen keine Parteigänger *einer* der weltanschaulichen Grundströmungen des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts. Sie gehörten zu denjenigen, die „sowohl aufgeklärt wie romantisch empfinden“ konnten und „in freier und pluralistischer Art“ Anregungen aus Aufklärung *und* Romantik, deutschem Idealismus *und* Historismus, Protestantismus *und* Katholizismus aufnahmen und ein eigenes Weltbild formten.¹

Während sich Vertreter der Neuorthodoxie vom frühen F. W. Schelling² in München und G. F. Creuzer³, der bis 1832 an der Universität in Heidelberg den Ton angab, inspirieren ließen,⁴ waren für die Reformer I. Kant⁵ und G. W. F. Hegel⁶ die maßgeblichen Ideengeber. Auch unter den Vertretern der ‚Mitte‘ fanden sich viele Bewunderer Hegels. So nutzte M. Sachs dessen Dialektik, um das ‚objektive‘ jüdische Religionsgesetz zum inneren ‚subjektiven‘ Gesetz zu erheben.⁷ Man übernahm von Hegel die Vorstellung einer geschichtlichen Aufgabe des Judentums, wies jedoch die Abwertung früherer Entwicklungen des „Weltgeistes“ zurück und folgte stattdessen J. G. Herder⁸, der Völker und ihre Traditionen als individualisierte Lebensformen verstand und in ihren verschiedenen historischen Entwicklungsstufen würdigte.⁹ Eine ähnliche Wirkung auf die Protagonisten des ‚positiv-historischen‘, ‚mittleren‘ Judentums hatte L. Rankes¹⁰ Postulat, alle historischen Epochen seien gleich nahe an Gott, und es gebe keine geistige Hierarchie in der Geschichte, jede Epoche trage Göttliches in sich,

¹ Im Hof (1995), S. 231.

² (1775-1854)

³ (1771-1858)

⁴ Wilke (2003), S. 426. Schelling sah in Handlungen, Lebensweise, Gebräuchen und Symbolen das erste Überlieferungsmittel der Ideen. Die Dogmen der frühesten Religionen waren nach ihm in den Anweisungen zu religiösen Übungen und Gebräuchen enthalten und wurden erst später zu Begriff gebracht. Ähnlich deduzierte Creuzer die menschliche Geistestätigkeit nicht, wie Fichte, aus den reinen Begriffen, sondern entfaltete ihre Wurzeln in der ältesten kultischen Symbolik historisch. Beides griffen I. Bernays und S. R. Hirsch auf. Ebd., S. 315. M. Veit spottete darüber, dass sein Lehrer in Hebräisch und Midrasch, Salomon Plessner (1797-1883), Creuzers Ursprachentheorie anhing. L. Geiger (1897), S. 9. M. Sachs hatte Kontakt zum späten Schelling. Schad (2007), S. 412, Anm. 408.

⁵ (1724-1804)

⁶ (1770-1831)

⁷ Schad (2007), S. 66.

⁸ (1744-1803)

⁹ Christophersen (2011), S. 115. Für Frankel siehe Brämer (2000), S. 159; für Sachs siehe Schad (2007), S. 63ff. Am Breslauer Seminar wurde Herders *Vom Geiste der Ebräischen Poesie* (1782/83) gelesen. Siehe *Jahresbericht* (1856), S. 3.

¹⁰ (1795-1886)

das erkannt und dargestellt werden müsse. Man folgte der Forderung von Herder und Ranke, sich in die alte Welt und ihre Texte hineinzudenken und hineinzuleben und sich durch „Nachempfindung“ der „Wahrheit des geschichtlichen Lebens“ zu nähern. Von reiner Textkritik erwartete man kein substantielles Verständnis der Tradition.¹¹

An Kants Begriffen der Vernunft und Sittlichkeit (des Individuums) kamen die Vertreter der ‚positiv-historischen‘ ‚Mitte‘ nicht vorbei. Aber sie standen für sie – im Unterschied zu den Reformern – nicht im Mittelpunkt. Die Männer der ‚Mitte‘ sahen in der Religion (als lebendigem Ganzen aller religiösen Sitten und Gebräuche eines Volkes) stets die Quelle der Sittlichkeit (des Individuums). Eine Reduktion von Religion (und Judentum) auf die Idee der Sittlichkeit (des Individuums) lehnten sie ab. So behalten die von Kant als politische Gesetzgebung und von der Reformbewegung auch als anachronistisch oder unsittlich beschriebenen religiösen Vorschriften und ‚Zeremonien‘ für die Vertreter der ‚Mitte‘ ihren unreligiösen Charakter, dem immer auch eine sittliche Bedeutung zukommt. Andersherum hat jedes sittliche Gebot immer auch einen religiösen, heteronomen Ursprung. Religiöses und sittliches Bewusstsein wurden von den Vertretern der ‚Mitte‘ nicht als getrennte Sphären, eher als Einheit aufgefasst, der Religion aber gleichzeitig auch eine eigene, von der (individuellen) Sittlichkeit unabhängige Sphäre zugebilligt.

Stark hingezogen fühlte sich die ‚positiv-historische‘ ‚Mitte‘ zum ‚organischen‘ Denken und Fühlen, wie es v. a. bei Herder und J. W. Goethe¹² und in der – oft katholischen oder katholisch beeinflussten – Romantik anzutreffen war.¹³ Und sie vollzog damit auch die (Weimarer klassische und romantische) Gegenreaktion zum Absolutheitsanspruch des Rationalismus der Aufklärung nach. Insbesondere Goethes organischer Lebens- und Entwicklungsbegriff beeinflusste die Vertreter des ‚positiv-historischen‘ Mittelwegs nachhaltig. Die von J. P. Eckermann¹⁴ überlieferten *Gespräche mit Goethe* spielten dabei eine besondere Rolle. Sie erschienen 1836, zeitgleich mit S. R. Hirschs neuorthodoxem Manifest (*Neunzehn Briefe über Judentum*), auf das die wenige Jahre später in Erscheinung tretenden Vertreter eines ‚mittleren‘, ‚positiv-historischen‘ Judentums noch verhalten und abwartend reagierten. Goethe erklärte gegenüber Eckermann, dass jedes Volk seine Eigenart und eigene Entwicklung habe und nur Reformen aus dem „eigenen Kern“ und dem allgemeinen Bedürfnis einer Nation „ohne Nachäffung fremder“ Völker und Kulturen „mit Gott“ seien.¹⁵

¹¹ Kraus (1982), S. 121. Für Sachs siehe Schad (2007), S. 28, 355; für den Einfluss Rankes auf H. Hirschfeld siehe dessen Aufsatz „Die Rabbiner-Versammlung, wie sie sein sollte“, in: *ZrIJ* (1846), S. 56: „Jede Zeit trägt ein Göttliches in sich, und dies muss hervorgekehrt werden.“

¹² (1749-1832)

¹³ Vgl. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5, Art. Leben u. Bd. 6, Art. Organismus, u. Birnbaum, Organisches Denken.

¹⁴ (1792-1854)

¹⁵ Vgl. Eckermann (1836), S. 45.

Für die Anhänger einer ‚gemäßigten‘ Reform à la Wien – wir dürfen davon ausgehen, dass sie zu den eifrigen Lesern der *Gespräche mit Goethe* gehörten – muss dieses Vermächtnis Goethes zusätzlich zur enormen allgemeinen Ausstrahlung eine besondere und für sie hochaktuelle Wirkung gehabt haben. Goethe hatte seine Vorstellung von Reform im Kontext von Französischer Revolution, Reformen und Restauration in Europa entwickelt. Dabei musste er sich seiner Einordnung als „Freund des Bestehenden“ erwehren, weil er zugegeben hatte, dass er Revolutionen hasste.¹⁶ Die Vertreter der ‚gemäßigten Reform‘ sahen sich in den innerjüdischen Auseinandersetzungen der späten 1830er Jahre immer stärker dazu gedrängt, mit ihren Ansichten zu Judentum, Reform und Wissenschaft endlich deutlicher hervorzutreten. Goethes Äußerungen können auf sie, die nur Reformen von ‚innen‘, aus den eigenen Quellen und Kräften und dem religiösen Bedürfnis der ‚Gesamtheit‘ heraus befürworteten, nur beflügelnd und bestärkend gewirkt haben.¹⁷ Noch bei M. Beermann, einem führenden Vertreter der „mittleren“ Richtung im 20. Jh., der Neuerungen, die nicht aus einem wirklichen Bedürfnis der Gesamtheit hervorgingen, als „glücklos“, da „ohne Gott“, bezeichnete,¹⁸ klingt diese Wirkung nach.

Eine besondere Rolle in der weltanschaulichen Ausrichtung der ‚Mitte‘ spielte die Historische Rechtsschule F. C. Savignys.¹⁹ Diese setzte Vorstellungen und Begriffe in Umlauf, die dem ‚organischen‘ Denken wissenschaftlichen Rückhalt gaben.²⁰ Nach Savigny entstand das Recht allmählich durch „innere, still wirkende Kräfte“ im „tiefsten Innern des Volkes“. Es durfte in seinem langsamen Reifungsprozess nicht durch äußere Eingriffe ‚gewaltsam‘ gestört werden.²¹ Das „Volksbewusstsein“ – im Umkreis von Savigny auch „Nationalgeist“ oder bei Herder, Schelling und Hegel „Volksgeist“ genannt – war Triebkraft der gesamten kulturellen Entwicklung. Da es sich aber weder empirisch messen ließ, noch etwa in Wahlen zum Ausdruck kam, ja sich gar nicht artikulieren konnte, brauchte es als kulturelle Repräsentanten die Rechtsgelehrten.

¹⁶ Eckermann, ebd., S. 32. „Das ist ... ein sehr zweideutiger Titel, den ich mir verbitten möchte. Wenn das Bestehende alles vortrefflich, gut und gerecht wäre, so hätte ich gar nichts dawider. Da aber neben vielem guten zugleich viel Schlechtes, Ungerechtes und Unvollkommenes besteht, so heißt ein Freund des Bestehenden oft nicht viel weniger als ein Freund des Veralteten und Schlechten.“ Goethe lehnte anfangs die Französische Revolution und besonders ihren Export nach Deutschland ab und erkannte erst spät ihre historische Bedeutung an. Die Vertreter der ‚Mitte‘ begrüßten mehrheitlich die 1848er Revolutionen in Europa und sahen in ihnen einen notwendigen Schritt der Emanzipation der ‚Völker‘ von den autokratischen Monarchien. Für Sachs siehe Schad (2007), S. 95ff., für Mannheimer siehe Rosenmann (1915), S. 17ff.

¹⁷ M. Sachs war ein Goethe-Verehrer, M. Veit stand dem Goethe-Kreis nahe. Siehe Schad (2007), S. 321, 387.

¹⁸ M. Beermann, „Die Liberalen und die Speisegesetze“, in: *Israelit*, 2. 11. 1922, S. 4. Zu Beermann siehe Insterburg und Heilbronn.

¹⁹ Der Protestant Savigny (1779-1861) pflegte durch Freundschaft und Verschwägerung mit Clemens Brentano enge Beziehungen zu katholischen Kreisen und wurde in der St. Hedwigs-Kathedrale in Berlin beigesetzt.

²⁰ Zum Einfluss Savignys auf Frankel siehe Brämer (2000), S. 167, 258ff.

²¹ Lahusen (2013), S. 68ff., 80.

Savigny unterschied die geschichtliche von der ungeschichtlicher Rechtsschule. Diese, so Savigny, glaubte sich von der Vorzeit je nach Kraft und Einsicht distanzieren und ihre eigene Epoche selbst formen zu können. Verstand und Vernunft aber bringen, so Savigny, kein Recht und kein ‚organisches Leben‘ hervor. Geschichte sei vergangene Tatsache und zugleich Schicksal. Auch für Savigny und seine Schule war jede Zeit Glied eines höheren Ganzen, Stufe einer Entwicklung und Fortsetzung der Vergangenheit. Der Gegenwart kam die Aufgabe zu, den Stoff der Vergangenheit zu sichten und zu ‚verjüngen‘. Savigny selbst suchte nach einer Erneuerung der Jurisprudenz als Wissenschaft in der Geschichtswissenschaft. Durch eine strenge historische Methode sollte der gegebene Stoff bis zu seiner Wurzel zurückverfolgt und auf diese Weise ein organisches Prinzip entdeckt werden, wodurch das, was noch Leben hatte, von dem abgesondert werden konnte, was schon abgestorben war und nur noch der Geschichte angehörte. Die Gegenwart hatte als Reiseziel die Vergangenheit. Damit verbunden war der Verzicht auf eigene schöpferische, bei Manchen selbst auf gestalterische Ambitionen.²² Savignys Epoche machendes *System des heutigen römischen Rechts* erschien durch Vermittlung von Bettina v. Arnim²³ 1840-1849 im Verlag von M. Veit.²⁴ Hier sprach Savigny noch einmal deutlich aus, dass alles Recht vom ‚Volksgeist‘ ausgehe und nur behutsame Reformen dulde. Wortführer der ‚Mitte‘, wie Frankel und Sachs, aber auch Sympathisanten, wie Rapoport, übernahmen diese und ähnliche Gedanken und wandten sie auf das Judentum an. Frankel gilt als Begründer der historischen Talmudwissenschaft, die nicht zuletzt eine historische Rechtswissenschaft war. Er konnte sogar eine talmudische Quelle für die entscheidende Rolle des ‚Volksgeistes‘ im jüdischen Recht namhaft machen.²⁵

Die von August Boeckh²⁶ begründete Berliner Altertumswissenschaft übte mit ihrer Erweiterung der klassischen Philologie zu einer Gesamtschau des Lebens der Völker des Altertums in all seinen Bedingungen und Ausprägungen bestimmenden Einfluss auf L. Zunz und sein Konzept der WdJ. Auch einige Vertreter der ‚Mitte‘, wie M. Sachs, waren von Boeckh nachhaltig beeinflusst.²⁷

²² Ebd., S. 80.

²³ (1785-1859)

²⁴ L. Geiger (1897), S. 22f. Die Verbindung zwischen Veit und Savigny, der sich erst gestäubt haben soll, hielt auch später an. Veit gehörte später zu denjenigen Gemeindevertretern in Berlin, die einen gemäßigten, ‚mittleren‘ Kurs bei der Gestaltung der religiösen Einrichtungen der Gemeinde unterstützten.

²⁵ Siehe weiter unten.

²⁶ (1785-1867)

²⁷ Für Sachs siehe Schad (2007), S. 28ff.

Für die zweite Generation der Repräsentanten der ‚mittleren‘ Richtung war der heute fast vergessene Hermann Lotze²⁸ eine wichtige Orientierungsfigur. Dessen dreibändigen *Mikrokosmos* (1856-1864) hatte J. Eschelbacher jahrelang studiert und „ganz in sich aufgenommen“.²⁹ Lotze versuchte in seiner philosophischen Anthropologie eine Vermittlung von Wissenschaft und metaphysischen Hoffnungen und Ahnungen des Menschen, als deren Anwalt er sich verstand. Ohne die (Natur-)Wissenschaften und die Moderne zu verwerfen, kritisierte er die wissenschaftliche Rationalität seiner Zeit. Er versuchte, die verloren gegangene vorrationale Einheit und „Naivität“ in ein Bewusstsein zu retten, das einerseits die Moderne bejaht, aber auch um die Mängel und Verluste weiß und diese „durch Bewahren des Verlorenen in einem kontrafaktischen Ideal zu kompensieren“, versucht.³⁰ Auch wenn nicht alle Lotzes Werk so enthusiastisch studiert haben werden, wie Eschelbacher – Lotze war in der zweiten Hälfte des 19. Jh. und bis in die 1920er Jahre hinein einer der am meisten gelesenen und diskutierten Vertreter der akademischen Philosophie. Seine Fortführung des Idealismus, bei der die Metaphysik nicht in sich selbst, sondern in der Ethik gründet, beflügelte den Neukantianismus, der sich dann durchsetzte. Sein Krisenbewusstsein und sein Vermittlungsversuch prägten den philosophischen Geist der Zeit. Lotze gelang es, Bejahung der Moderne, Krisen- und Verlustbewusstsein und Wunsch nach Bewahrung des (idealen) Vergangenen zu einer Weltanschauung zu verbinden. Was die erste Generation der jüdischen ‚Positiv-Historischen‘ noch aus eigenem Denken und Fühlen und den verschiedensten Bildungsquellen gefunden hatte, wurde hier zu einem großen komplexen Ganzen geformt, das für eine gewisse Zeit eine heute vergessene Strahlkraft hatte, die dann im folgenden Weltanschauungskampf zwischen Materialismus (Vulgärdarwinismus) und Idealismus auf den siegreichen Neukantianismus überging.

Für die jüdische Reformbewegung war die Auseinandersetzung mit dem Protestantismus existentiell. Maßstäbe wie Autonomie der Vernunft, Sittlichkeit, Verinnerlichung und Universalismus wurden übernommen, der protestantische Überlegenheitsanspruch bekämpft. Auch die ‚positiv-historische‘ ‚Mitte‘ kam nicht umhin, die protestantische Theologie zur Kenntnis zu nehmen. Manche ihrer Vertreter hofften, dass radikale Denker wie D. F. Strauß³¹ das christliche Überlegenheitsgefühl destruieren würden.³² Einer tieferen Annäherung stand die Abwertung des rabbinischen Judentums durch die protestantische Theologie entgegen.

²⁸ (1817-1881)

²⁹ Max Eschelbacher, „Rabbiner Dr. Joseph Eschelbacher [...]“, in: LBI NY, ME 126, S. 9. Zu Eschelbacher siehe Baden und Berlin.

³⁰ Riedel (1996), S. 63f.

³¹ (1808-1874), *Das Leben Jesu* (1835-1836)

³² Für Sachs siehe Schad, ebd., S. 55 Anm. 215.

Auch die protestantische Mischung aus Rationalismus und Verinnerlichungstheologie war den ‚positiv-historischen‘ Protagonisten suspekt. Aber an der beherrschenden Gestalt der theologischen Erneuerung des 19. Jahrhunderts, F. Schleiermacher³³, kamen auch sie nicht vorbei, ja sie fanden einige wichtige Berührungspunkte.

Schleiermachers Wiederentdeckung der Gefühlswelt nach dem mechanistischen Menschenbild der Aufklärung bestätigte die Bedeutung des Gefühls für die Religion, was auch bei den Vertretern des ‚positiv-historischen‘ Judentums eine große Rolle spielte. Aber weder wollten sie der Einengung des Religiösen auf das subjektive Erleben folgen, noch konnten sie Schleiermachers Religionsbegriff, dem andächtigen Anschauen des Unendlichen und der damit verbundenen Abkoppelung der Religion von Erkenntnis, Handeln und schließlich Gemeinschaft etwas abgewinnen. Auch wenn die Vertreter des ‚positiv-historischen‘ Judentums im Zeitalter des Individualismus nicht vom religiösen Subjekt absehen konnten und einige dem individuellen spirituellen Wachstum große Aufmerksamkeit schenkten – die Verheißungen der Religion richteten sich nach wie vor an das Kollektiv, weniger an das Individuum. So war für die Vertreter der ‚mittleren‘ Richtung eher die ‚konservative‘ Seite Schleiermachers interessant – die Ausrichtung auf die geschichtlich gewordenen Institutionen der Kirche und seine Konzeption von Theologie als „positive Wissenschaft“, worunter Schleiermacher eine Wissenschaft verstand, die nach Wissen zum Nutzen der Kirche, nicht aber um der Erkenntnis willen strebt. Sowohl Frankels Begriff des „Positiv-Historischen“ als auch seine „Glaubenswissenschaft“ scheinen eine parallele Entwicklung zum Wissenschaftsverständnis der am ‚rechten‘ Rand der Schleiermacher-Schule entstandenen Vermittlungstheologie zu sein.³⁴

Exkurs 1

Die protestantische Vermittlungstheologie

Die protestantische Vermittlungstheologie bildete sich in den 1830er und 1840er Jahren in Deutschland, der Schweiz und den Niederlanden heraus.³⁵ In Deutschland stand sie zwischen der orthodoxen Erweckungstheologie mit ihrem neupietistischen Supranaturalismus (A.

³³ (1768-1834)

³⁴ I. Elbogen bezog sich auf Schleiermacher, wenn er die WdJ wieder zu einer Theologie machen wollte. Elbogen, „Neuorientierung der WdJ“, in: *MGWJ* 62 (1918), S. 81-96; zum Einfluss Schleiermachers auf Frankel siehe Brämer (2000), S. 168, zur „Glaubenswissenschaft“ ebd., S. 255.

³⁵ Als Anhängerin der preußischen „Union“ (1817) von Lutheranern und Reformierten wurde die Vermittlungsrichtung auch „Unionstheologie“ genannt, weil sie den Einheitsgedanken am stärksten gegen den Konfessionalismus vertrat. Jacobi (1889), S. 147.

Neander³⁶, A. Tholuck³⁷), der sich aus ihr im Kampf gegen den Rationalismus (H. E. G. Paulus³⁸, W. Gesenius³⁹, J. A. Wegscheider⁴⁰) herauschälenden konfessionellen Orthodoxie (E. W. Hengstenberg⁴¹ und die „Erlanger Schule“) auf der einen Seite und der von Hegel beeinflussten streng kritischen Richtung von D. F. Strauß, besonders aber der „Tübinger Schule“ (v. a. F. C. Baur⁴², zeitweise auch A. Ritschl⁴³ auf der anderen Seite.

Der Vermittlungstheologie gehörten unmittelbare und mittelbare Schüler Schleiermachers und Hegels, vor allem aber die „Schleiermachersche Rechte“ an. Zu nennen sind hier Karl I. Nitzsch⁴⁴, F. Lücke⁴⁵, F. Bleek⁴⁶, F. W. K. Umbreit⁴⁷, C. Ullmann⁴⁸, I. A. Dorner⁴⁹, der Nachfolger Schleiermachers in Berlin A. Twesten⁵⁰ sowie einige schulmäßig unabhängige, ‚freie‘ Theologen, wie R. Rothe⁵¹, C. H. Weiße⁵² und W. Vatke^{53, 54}

Die Vermittlungstheologie konkurrierte mit den Liberalen und der „stramm ‚positiven‘“ konfessionalistischen Orthodoxie um Macht und Einfluss an den Fakultäten und auf den Kanzeln, bildete aber in der protestantischen Landeskirche nur eine „schwache Minderheit“. Nach ihrem Höhepunkt in den 1860er und 1870er Jahren verlor sie deutlich an Einfluss und ihre dominierende Stellung im Protestantismus an Ritschl und dessen Schule (W. Herrmann⁵⁵ und A. Harnack^{56, 57}

Der Begriff ‚Vermittlungstheologie‘ entstammt dem Programm der *Theologische Studien und Kritiken* (1828-1947), dem Hauptorgan der Vermittlungsrichtung und einer der wichtigsten theologischen Zeitschriften im 19. Jahrhundert überhaupt.⁵⁸ Mitbegründer C. Ullmann stellte ganz im Sinne Schleiermachers die Vermittlung zwischen modernem wissenschaftlichen

³⁶ (1789-1850)

³⁷ (1799-1877)

³⁸ (1761-1851)

³⁹ (1786-1842)

⁴⁰ (1771-1849)

⁴¹ (1802-1868)

⁴² (1792-1860)

⁴³ (1822-1889)

⁴⁴ (1787-1868)

⁴⁵ (1791-1855)

⁴⁶ (1793-1859)

⁴⁷ (1795-1860)

⁴⁸ (1796-1865)

⁴⁹ (1809-1881)

⁵⁰ (1789-1876)

⁵¹ (1799-1867)

⁵² (1801-1866)

⁵³ (1806-1882)

⁵⁴ K. Barth zählte auch de Wette, F. Chr. Baur, die Erlanger J. C. von Hofmann und R. Frank und schließlich auch seinen Lehrer A. v. Harnack zur Vermittlungstheologie, siehe Baumgartner (1991), S. 74.

⁵⁵ (1846-1922)

⁵⁶ (1851-1930)

⁵⁷ Heussi (1958), S. 474, 476. Holte (1965), S. 10.

⁵⁸ Siehe Voigt (2006).

Bewusstsein und Idee und Wesen des geschichtlichen Christentums, mit der der Gegensatz zwischen Supranaturalismus und Rationalismus überwunden und die Union von Lutheranern und Reformierten theologisch begründet werden sollte, ins Zentrum seiner Überlegungen.⁵⁹ Er ging von einer ursprünglich höheren Einheit aus, auf die vermeintliche Gegensätze, wie ‚Lehre‘ und ‚Leben‘ zurückgeführt und miteinander versöhnt werden konnten.⁶⁰ Ullmanns *Wesen des Christentums* (1845, ²1865) war ein „Zentralwerk der Vermittlungstheologie“ und hatte großen Einfluss auf die zeitgenössische Theologie.⁶¹ Ullmann kritisierte den Rationalismus dafür, den geschichtlichen Charakter der Religion zu missachten, diese nur als Manifestation einer religiös-sittlichen Vernunftlehre aufzufassen und alles Eigentümliche des Christentums zu ignorieren.⁶² Christentum sei zwar „Lehre“, „an sich“ aber sei es v. a. „Leben“, „Lebenskraft“, „Organismus“.⁶³ Ullmann bestand darauf, dass in der ‚wahren‘ Religion Göttliches und Menschliches, religiöses und sittliches Bewusstsein einander durchdringen und ein Ganzes bilden.⁶⁴ Die „Systeme“ des Supranaturalismus und Rationalismus aber zerstörten die „lebendige Einheit“, raubten den nun voneinander getrennten Seiten deren „volle Bedeutung“.⁶⁵ Kants Reduktion der Religion auf das Sittliche habe den Glauben zurückgedrängt und allem Geschichtlichen und Positiven durch moralische Interpretation einen rein sittlichen Sinn gegeben.⁶⁶ Glaube und Frömmigkeit aber bildeten ein eigenes „Lebensgebiet“, auch wenn sie mit dem Sittlichen zusammenhängen.⁶⁷ Der Kirche sprach Ullmann die Aufgabe zu, alles im „lebendigen Zusammenhang“ und in der „organischen Einheit“ zu halten.⁶⁸

Der namhafte Baseler Theologe K. R. Hagenbach sah sich 1858 zu einer Aufklärung über die Grundüberzeugungen der Vermittlungstheologie veranlasst.⁶⁹ ‚Wahre“ Vermittlung, so Hagenbach, wolle nicht Protestantismus und Katholizismus oder Rationalismus und Supranaturalismus zu einem Mittelding verschmelzen, sondern sehe ihre Aufgabe darin, „nach bester Einsicht den *verschiedenen Faktoren des religiösen Lebens gerecht zu werden*“

⁵⁹ Holte, ebd., S. 9.

⁶⁰ Ebd., S. 29f., 36f.

⁶¹ Ebd., S. 19.

⁶² Ullmann (1845), S. 17.

⁶³ Ebd., S. 7, 20.

⁶⁴ Ebd., S. 22.

⁶⁵ Ebd., S. 25, 30, 32.

⁶⁶ Ebd., S. 26.

⁶⁷ Ebd., S. 26.

⁶⁸ Ebd., S. 79.

⁶⁹ Hagenbach (1801-1874) hatte sich gutachterlich im Ausschlussverfahren gegen J. W. Rumpf (*Kirchenglaube und Erfahrung* (1854), *Bibel und Christus* (1858)) dahingehend geäußert, dass es im Fall Rumpf nicht um Heterodoxie, sondern einen Verstoß gegen „christliche Grundüberzeugungen“ ginge. Daraufhin warfen ihm Rumpfs Verteidiger „Vermittlungstheologie“, „Schleier“ und „Hintertüren“ vor. Ein Jahr zuvor hatte er, wie auch ein anderer Vermittlungstheologe, Daniel Schenkel, den Theologen Christian Carl Bunsen und dessen Werk *Gott in der Geschichte oder der Fortschritt des Glaubens an eine sittliche Weltordnung* (1857/58) gegen den orthodoxen F. J. Stahl verteidigt. Siehe Hagenbach (1858), S. 5.

[Hervorhebung im Original, auch im folgenden, M. S.] und alle „in ihrer eigentümlichen Bedeutung aufzufassen und zu würdigen“. ⁷⁰ Es gehe der Vermittlungstheologie darum, die psychologischen und historischen „Geheimnisse“ ⁷¹ der Ursprünge aller Religionen, wie sie in der Geschichte und im Bewusstsein des Menschen (Vernunft, Gefühl, Gewissen) gegeben seien, zu lüften und die Entwicklung des Prinzips durch die Wandlungen der Geschichte hindurch zu verfolgen und das zu finden, was den „eigentlichen Kern“ der religiösen Überzeugung bilde und „nicht von jedem Windstoß der orthodoxen oder der rationalistischen Strömungen umgestoßen“ werden könne. ⁷² Die Vermittlungstheologie will „zu einer *harmonischen* Einheit verarbeiten das von Gott historisch Gebotene und Gegebene mit dem was derselbe Gott in die Tiefen unserer Brust gelegt hat, will vermitteln das *Geschichtliche* mit der *Gegenwart*, das[,] was die Gemeinschaft der Gläubigen in Symbol und Kultus ausspricht und darstellt[,] mit dem individuellen, dem persönlichen Leben, welches das äußerlich Gegebene in sein Eigentum zu verwandeln und es subjektiv auszugestalten das unabweisbare Bedürfnis und den gesunden Trieb hat.“ ⁷³

Hagenbach forderte von der theologischen Wissenschaft „sich immer tiefer in den Schriftorganismus“ hinein zu leben und zu vertiefen, statt sich von der „Leidenschaft der Parteien“ antreiben zu lassen und zu kritisieren oder zu dogmatisieren. ⁷⁴ Er sprach der Tübinger Schule nicht das Recht zur Kritik ab, warf ihr aber vor, ihre Ergebnisse der „großen Menge“ als unumstößliche Wahrheiten aufzutischen und abweichende Ansichten zu verschweigen. ⁷⁵

Hagenbach bestritt die von F. D. Strauß behauptete „Voraussetzungslosigkeit“ von Wissenschaft. Wer die Möglichkeit von Wundern leugne, sei nicht voraussetzungslos. ⁷⁶ Die Vermittlungstheologie sehe ihre erste Voraussetzung darin, mit der Heiligen Schrift auf „heiligem Boden“ zu stehen – ein Standpunkt, den auch jede historische Betrachtungsweise einnehmen müsse. ⁷⁷ Der Kultus müsse geschichtlich vermittelt und kein rein traditionalistischer sein, sondern immer in „lebendiger Wechselwirkung“ mit den „gerechten Ansprüchen“ der Gegenwart stehen. ⁷⁸ Durch ihre „geistige“ Auffassung der Symbole und

⁷⁰ Hagenbach, ebd., S. 7.

⁷¹ Das von Hagenbach als Lebensprinzip in Natur und Geschichte bezeichnete ‚Geheimnis‘ mag auf eine Annäherung an die katholische Kirche hinweisen. Hagenbach stützte sich in seiner Schrift insgesamt auf den Arzt und Schriftsteller J. K. Passavant (1790-1857), Mitbegründer des Physikalischen Vereins in Frankfurt a. M., der Glauben und Wissenschaft zu einer höheren Einheit zusammen führen wollte und Freunde in höheren katholischen Kreisen hatte.

⁷² Ebd., S. 8.

⁷³ Ebd., S. 9.

⁷⁴ Ebd., S. 17, 26.

⁷⁵ Ebd., S. 18.

⁷⁶ Ebd., S. 34.

⁷⁷ Ebd., S. 44.

⁷⁸ Ebd., S. 52, 84.

Heilsversprechen unterscheidet sich die Vermittlungstheologie vom ‚linken‘ und ‚rechten‘ „Materialismus“.⁷⁹ Weder zwingt die Vermittlungstheologie Alles in eine Formel oder gehen die prinzipiellen Fragen aus dem Weg, noch lege sie sich alles eklektisch zurecht. Sie will vielmehr verschiedenen Faktoren gerecht werden, statt alles aus einem obersten Prinzip, einem philosophischem Axiom oder einem Machtspruch der Autorität abzuleiten. Ihr zentrales Anliegen sei, die richtige Verbindung von Glauben und Wissenschaft in einer wahrhaft theologischen Erkenntnis wieder herzustellen und in Predigt und Unterricht zu vermitteln.⁸⁰

Die Verarbeitung von Einflüssen der Aufklärung und Romantik, von Schleiermacher und Hegel, organischem Denken und Historischer Schule sind bei Ullmann und Hagenbach mit Händen zu greifen,⁸¹ die Ähnlichkeiten mit dem Denken der ‚positiv-historischen‘ jüdischen Theologen auch. Beide Richtungen schöpften aus den gleichen Quellen. Auch wenn man davon ausgehen kann, dass Z. Frankel und M. Sachs das Hauptorgan der Vermittlungstheologie und bis zur Gründung der *Protestantischen Kirchenzeitung* wichtigste und einflussreichste theologische Sprachrohr, die *Theologischen Studien und Kritiken (ThStK)* (1828-1947) lasen und vielleicht auch Ullmanns *Wesen* zur Kenntnis nahmen,⁸² ihr Standpunkt hatte sich 1845 schon klar und parallel zur Vermittlungstheologie herausgebildet. Direkte prägende Einflüsse der nur unwesentlich älteren Vermittlungstheologen auf die Protagonisten des ‚positiv-historischen‘ Judentums sind unwahrscheinlich. Beide Richtungen sind 1845 fast zeitgleich weltanschaulich und im Bewusstsein, eine eigenständige Richtung in den zeitgenössischen Theologien zu bilden, ‚fertig‘. In den Schriften und Briefen der Vertreter des ‚positiv-historischen‘ Judentums werden weder die protestantische „Vermittlungstheologie“ noch ihre Vertreter erwähnt. So scheint es die weltanschauliche Nähe oder auch die Vermittlungsposition gewesen zu sein, die J. Eschelbacher bewog, für seine Auseinandersetzung mit dem Christentum auf Hagenbachs *Kirchengeschichte von der ältesten Zeit bis ins 19. Jahrhundert* (1869-1872) zurückzugreifen.⁸³

Die jüdischen Vertreter der ‚Mitte‘ scheinen sogar den Begriff der ‚Vermittlung‘ vermieden zu haben, während ihn einige Vertreter des jüdischen Reformlagers für sich in Anspruch nahmen oder ihre Gegner damit belegten. So ordnete I. M. Jost die Tempel in Berlin,

⁷⁹ Ebd., S. 55.

⁸⁰ Ebd., S. 56, 64f., 85.

⁸¹ Pfisterer (1977), S. 85, spricht im Fall von C. Ullmann von „rhapsodisch-eklektisch[er]“ Verwendung verschiedener Denkstile und -elemente. S. 85. Ähnlich Heussi (1958), S. 474.

⁸² Sachs veröffentlichte in den *ThStK*, wie auch in dessen Konkurrenzblatt, den Hegelschen *Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik*, die vor allem Vertreter der spekulativen Theologie, wie Philipp Marheineke und Carl Daub, anzogen, erste Aufsätze, Rezensionen und literarische Anzeigen. Vermutlich nahm Frankel bei Gründung der *MGWJ* 1851 die in Aufbau und Ideologie ähnlichen *ThStK* zum Vorbild. Siehe das Kapitel zur WdJ der ‚Mitte‘.

⁸³ Eschelbacher (1905), S. 5.

Hamburg und Leipzig und gemäßigte Reformer, wie L. Stein, M. Gosen oder A. Treuenfels, der ‚Vermittlung‘ zu.⁸⁴ L. Philippson eignete sich in den 1840er Jahren und auch später den Terminus zu und sprach von seiner Vermittlung der „beiden extremen Meinungen“ in einem „Dritten“, das vom historischen Judentum nur das opfern will, was den „wahren Zwecken“ des Kultus entgegenstehe: „Totes“ und „Begrabenes“, wozu für ihn neben den *pjjutim* auch die Autorität des Talmuds gehörte.⁸⁵ A. Geiger nannte Ende der 1860er Jahre, als er selbst zu Kompromissen, wenn auch nicht auf inhaltlichem Gebiet, bereit war, seinen Standpunkt einen der „Vermittlung“.⁸⁶ Gleichzeitig zieht er die Dozenten des Breslauer Seminars und insbesondere M. Joel einer „ruheseiligen Vermittlungs-Theologie“.⁸⁷

Joel wiederum sowie L. Philippson und L. L. Adler nutzten für sich den Begriff der Vermittlung, um Geiger auf der RV in Kassel und der Synode in Leipzig an den Rand zu drängen und so einen Kompromiss in der Gottesdienstreformfrage zu erzielen.⁸⁸

Auch den Begriff des ‚Positiv-historischen‘ in all seinen Varianten kann man nicht der ‚Vermittlungstheologie‘ allein zuschreiben. Sie hat ihn mitgeprägt und ihm einen Sinn gegeben, der ähnlich auch bei den Vertretern der jüdischen Mittelströmung zu finden ist.⁸⁹

Ob Kenntnisnahme oder nicht – protestantische Vermittlungstheologie und ‚positiv-historische‘ Richtung verschrieben sich beide der Vermittlung oder dem Zusammendenken von Glauben und Wissenschaft, von ‚Erfühlen‘ und ‚Verstehen‘, von Vergangenheit und Gegenwart, Offenbarung und Geschichte, der Anverwandlung des objektiv und geschichtlich Vorgegebenen in ein subjektives Innerliches. Beide Richtungen forderten von der Wissenschaft Einfühlung in die Quellen und Erforschung der historischen Entwicklung und des historischen Kontextes der religiösen Formen, Riten und Glaubensinhalte statt Kritik. Sie sprachen von Religion als ‚Leben‘, ‚Lebendigem‘ und ‚Organischem‘, vertraten die Eigentümlichkeit und Eigenart von Religion, förderten den Einheitsgedanken und lehnten Parteienbildung bzw. Konfessionalismus ab.

In ihrer wissenschaftlichen Ausrichtung aber verschrieben sich Vermittlungstheologen und ‚positiv-historische‘ Rabbiner ganz unterschiedlichen Gebieten. Konzentrierte sich die protestantische Vermittlungstheologie auf die Historisierung der christlichen Dogmen und der Wunder, entwickelte eine vermittlungstheologische Ethik und versuchte, die Christologie neu

⁸⁴ Jost (1847), S. 267, 249.

⁸⁵ *AZJ* (1842), Nr. 13, S. 178f.; *AZJ* (1844), Nr. 28, S. 387. „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 den RV trat Philippson aus historischen Gründen für Hebräisch als Gebetssprache ein, wollte die biblischen Grundlagen von Ritual und Gottesdienst weitgehend unangetastet lassen, übte aber Kritik an den rabbinischen Interpretationen und forderte eine stärkere Berücksichtigung sozialer Erfordernisse.

⁸⁶ „Unser Gottesdienst“, in: *JZWL* (1868), S. 4. Siehe das Kapitel zu Breslau.

⁸⁷ Geiger, „Etwas über Glauben und Beten. Zu Schutz und Trutz“, in: *JZWL* (1869), S. 1-59, hier S. 8.

⁸⁸ Siehe das Kapitel Breslau.

⁸⁹ Siehe dazu auch weiter unten.

zu beleben,⁹⁰ widmete sich die ‚positiv-historische‘ Richtung hauptsächlich der Geschichte des jüdischen Rechts (Halacha) und der Religionsphilosophie. Ganz im Sinne der Historischen Schule, die Recht, Sprache und Poesie als Ausdruck der gesamten kulturellen Entwicklung in Gang setzenden ‚Volksgeistes‘ verstand, beschäftigten sich einige Vertreter des ‚positiv-historischen‘ Judentums auch intensiv mit der (hebräischen) Sprache und Dichtung der Juden.⁹¹

Die protestantische Vermittlungstheologie erteilte ein ähnliches Verdammungsurteil wie die ‚positiv-historische‘ Richtung im Judentum. Sie galt als das „weichliche, haltungslose, zwischen zwei Weltanschauungen geteilte Wesen“, das „schlechte juste milieu“.⁹² Noch K. Barth⁹³ warf ihr in seiner *Protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert* (1946) vor, die von Schleiermacher in einem mühsamen dialektischen Akt geschaffene Verbindung von überliefertem Christentum und moderner Zeitbildung, einfach nur festzuhalten und fortzusetzen.⁹⁴ Das „juste milieu“, das Stillstehen in der ‚Mitte‘, sei aber unglaublich, wenn man vorgebe, damit allen Konflikten zwischen Philosophie und Offenbarung, Vernunft und Geschichte zu entgehen. Der Kampf gegen die Extreme sei der Vermittlungstheologie zum Selbstzweck geworden. Den für andere als richtungweisend geltenden theologischen Ertrag der Vermittlungsrichtung v. a. in der Dogmatik,⁹⁵ befand Barth für langweilig wie einen an das Mittelalter erinnernden „Winterschlaf“. Wer unbedingt an der Theologie der Neuzeit verzweifeln wolle, sollte nicht auf Feuerbach und Strauß, sondern auf die mit allen Problemen fertige Vermittlungstheologie schauen.⁹⁶ Für andere übertraf die Vermittlungstheologie mit ihrer „Dialektik“ und „psychologisierenden Willkür“ die Liberalen und mit ihrem Versuch, alle Schwierigkeiten und Widersprüche mit dem Mantel christlicher Liebe zuzudecken, die Konservativen.⁹⁷ Kaum jemand wollte den Vermittlungstheologen gerecht werden, es galt in einem geradezu paradigmatischen Weltanschauungskampf, die Vermittlungstheologie als das schlimmste Übel im Kampf der Gegensätze hinzustellen oder sie nach Kräften lächerlich zu machen.

Ende Exkurs

⁹⁰ Siehe etwa Bernhard Weiß, der erste Inhaber des 1876 begründeten neutestamentlichen Lehrstuhls in Berlin, mit seinem *Leben Jesu* (1882), weiter Willibald Beyschlags *Leben Jesu* (1885/86) und *Christologie des Neuen Testaments* (1866). Siehe auch *Christologische Texte der Vermittlungstheologie des 19. Jahrhunderts* (1968).

⁹¹ Für die Historische Schule dazu siehe Haferkamp (2018), S. 126f.

⁹² Schwarz (1856), S. 345ff.

⁹³ (1886-1968)

⁹⁴ Baumgartner, S. 68f.

⁹⁵ Siehe Holte, S. 18f.

⁹⁶ Ebd., S. 71.

⁹⁷ So A. Schweitzer gegen B. Weiß. Siehe Hengel (2007), S. 176f. Auf Weiß' Versuch, in der Überlieferung Geschichtliches und Ungeschichtliches zu trennen und darauf seine Quellenkritik zu gründen, ging Schweitzer nicht ein. Er selbst ging dann stark in die psychologisierende Richtung.

M. Mendelssohn, Philon und Maimonides waren die leitenden jüdischen Vorbilder der Reformbewegung.⁹⁸ Alle drei waren eng mit der jeweiligen Umgebungskultur verbunden und schrieben in deren Sprachen. Mit ihnen konnte man Vernunft und Tugend betonen, die Propheten hervorheben und eine metaphorische Auslegung zentraler Vorstellungen in der jüdischen Lehre vorantreiben.⁹⁹ Auch für die ‚mittlere‘ Richtung war Mendelssohn bei aller Kritik *die* große Gestalt der jüdischen Aufklärung, aber ihre Vertreter relativierten, wie auch die der Reformbewegung, dessen Bedeutung und Rolle für die Gestaltung des Judentums der Gegenwart.¹⁰⁰ Mendelssohn diente der ‚Mitte‘ v. a. als Gegenbild zur Reformbewegung.¹⁰¹ Zu Philon hatte die ‚Mitte‘ eine ausgesprochen gespannte Beziehung. Frankel warf ihm und dem alexandrinischen Judentum insgesamt vor, durch allegorisierende Auslegung zur Verflachung des Judentums beigetragen und es durch Vernachlässigung des Hebräischstudiums seines spezifischen, nationalen Charakters beraubt zu haben.¹⁰² In Philons Tendenz zur „Symbolisierung“ sah er den „Vorbote[n] des Todes“ und die „Auflösung des Glaubens“ in ein ‚kaltes‘ System.¹⁰³ Mit dem Erstarken des sozialen Gedankens kam es Anfang des 20. Jh. durch M. Beer mann, insbesondere aber Leopold Treitel¹⁰⁴ zu einem Umdenken. Nunmehr schrieb man Philon zu, dass er den sozialen und universalen Charakter des jüdischen Rechts betont und der heidnischen antiken Welt die Bedeutung des jüdischen Religionsgesetzes nahe gebracht hatte.¹⁰⁵ Im Unterschied etwa zu S. R. Hirsch lehnte die ‚Mitte‘ Maimonides nicht ab.¹⁰⁶ Maimonides war für sie die zentrale Figur des ‚goldenen‘ spanischen Mittelalters und verkörperte die Versöhnung von Vernunft und Religion. Maimonides war für die Geschichte der Halacha ebenso wichtig wie für die der jüdischen und allgemeinen Religionsphilosophie. Auf ihn

⁹⁸ Däschler-Seiler (1997), S. 298. Natürlich beriefen sich Vertreter der WdJ, wie A. Geiger, auf weitaus mehr und andere Leitfiguren: neben Maimonides auf Bachja ibn Pakuda, Ibn Esra, Jehuda Halevi, Elia del Medigo, Josef Albo. Geiger (1840), S. 17.

⁹⁹ Däschler-Seiler, ebd.

¹⁰⁰ Siehe etwa den Briefwechsel zwischen M. Brann und J. Eschelbacher in JNUL, ARC. Ms. Var. 308, Nr. 340, über Eschelbachers Studie über I. Samoscz und die „Anfänge allgemeiner Bildung unter den deutschen Juden vor Moses Mendelssohn“, die 1916 in der Festschrift zu Martin Philipppsons 70. Geburtstag erschien. Siehe auch S. Gronemann weiter unten.

¹⁰¹ Mendelssohn war „kein *Reformator* der Religion“. „Im Judentum, in seiner Lehre giebt's nicht zu reformieren. Mendelssohn sprach es aus, dass das Judentum ein geoffenbartes Gesetz ist, dass derjenige, der darin geboren ist, an demselben gebunden ist, so lange, bis es dem göttlichen Gesetzgeber gefällt dasselbe aufzuheben. Aber Mendelssohn ist *Regenerator* des Judentums, [...] sein Streben ging dahin, Glauben und Wissen, Religion und Erkenntnis zu verbinden, wie es bei den alten Lehrern stets im Bunde miteinander gewesen war.“ Zuckerman (1886), S. 10f.

¹⁰² Frankel, *Über palästinische und alexandrinische Schriftforschung* (1854). Siehe auch weiter unten.

¹⁰³ Frankel, „Ueber die projectirte Rabbinerversammlung“, in: *ZrIJ* (1844), S. 94.

¹⁰⁴ (1845-1931)

¹⁰⁵ Beer mann, „Das hellenistische Judentum“ in Fortsetzungen, in: *(A)IWS*, 17. 3. bis 7. 4. 1905; Treitel, *Philonische Studien*. Zu Treitel siehe Laupheim und Karlsruhe und weiter unten zum Religionsunterricht.

¹⁰⁶ Siehe dazu den Abschnitt zur WdJ der ‚Mitte‘ weiter unten.

berief man sich in fast jeder Frage des jüdischen Rechts und besonders in der Rechtfertigung der gemäßigten Gottesdienstreform.¹⁰⁷ Trotz der enorm wichtigen Rolle, die Maimonides für die Vertreter der 'Mitte' spielte, war ihr Verhältnis zu ihm ambivalent. So hatte Frankel Graetz zurechtgewiesen, als dieser Maimonides' Auffassung der Opfergesetze „höchst oberflächlich“ nannte. Er fand es unziemlich, die „tief durchdachte und jedenfalls höchst unbefangene Theorie eines der größten Lehrer des Judenthums“ so zu bezeichnen.¹⁰⁸ Selbst aber warf Frankel, ähnlich wie S. R. Hirsch, Maimonides vor, das Judentum nicht aus sich selbst, sondern mithilfe fremder Elemente erklärt zu haben, wofür ihn wiederum Rapoport tadelte,¹⁰⁹ der eine besondere Vorliebe für die Intellektualisten unter den jüdischen Philosophen hegte – neben Maimonides Abraham ibn Esra.

Der Leitstern der ‚positiv-historischen‘ 'Mitte' waren aber nicht Maimonides und der *Führer der Unschlüssigen*,¹¹⁰ sondern Jehuda Halevi¹¹¹ und dessen *Kusari*. Diese Präferenz teilte sie, wenn auch teilweise aus anderen Gründen, mit der Orthodoxie.¹¹²

Exkurs 2

Der *Kusari*

Es gab für die Vertreter der 'Mitte' mehrere Gründe, sich an Jehuda Halevi zu halten:

1) Halevi war der Religionsphilosoph des Mittelalters, der am entschiedensten versucht hatte, den Wahrheitsgehalt der jüdischen Religion aus sich selbst, ohne Rückgriff auf die Philosophie zu begründen. *Kusari* lehrt, dass die Religion eine eigene, von der Vernunft unabhängige Quelle hat und ihre Wahrheit im historischen Erscheinen der göttlichen Wahrheit und Lehre durch Offenbarung mitteilt und keiner Rechtfertigung durch die Vernunft bedarf. Die ‚positiv-historischen‘ Vertreter der WdJ betonten immer wieder gegen die

¹⁰⁷ Für Sachs siehe Schad (2007), S. 143. Zur Auseinandersetzung um Maimonides siehe ebd., S. 71, 284, u. Brämer (2000), S. 274.

¹⁰⁸ Frankel, in: *ZrIJ* (1846), S. 190. Beer tadelte Geiger dafür, ausgerechnet in einem *Lehr- und Lesebuch zur Sprache der Mischnah* (1845) die Lehrer der Gemara und Mischna als unter dem Niveau gesunder und vernünftiger Erkenntnis stehend dargestellt zu haben. (*ZrIJ* (1846), S. 184). Frankels Vorwurf bezog sich auf eine Äußerung von Graetz in der „Construction der jüdischen Geschichte“, in: *ZrIJ* (1846), S. 84.

¹⁰⁹ Dazu Brämer (2000), S. 159, 274.

¹¹⁰ Israel Finkelscherer (1866-1942 Theresienstadt) bezeichnete die aus dem *Führer der Unschlüssigen* herausgelesene These von der Identität von Glauben und wissenschaftlicher Erkenntnis als „sachlich“ „nicht richtig“. Finkelscherer (1894), S. 7. Dass die Reformer den *Führer der Unschlüssigen*, v. a. die Theorie zu Opfer und Halacha, als Handbuch nutzten, zeigt George Y. Kohler, *Reading Maimonides' philosophy in 19th century Germany: the guide to religious reform*. Dordrecht [u. a.] 2012.

¹¹¹ (1075-1141)

¹¹² Für A. Bing siehe Shear (2008), S. 256. Wie I. Bernays 1841 in Hamburg, hielten eine Reihe orthodoxer Rabbiner Vorträge über *Kusari*. Wilke (2003), S. 581 Für S. R. Hirsch siehe Breuer (1986), S. 64f., 72. S. Brann nannte in seiner Verteidigung des Breslauer Seminars als wissenschaftliche Stützen eines „wahrhaft“ orthodoxen Judentums neben Talmud, *Schulchan Arukh* und *acharonim* Jehuda Halevi, Maimonides, Nachmanides und Bachja ibn Paquda. *AZJ* (1854), Nr. 25, S. 314.

Reformbewegung, dass Vernunft und Wissenschaft nicht das Recht hätten, die jüdische Religion vor ihren Richterstuhl zu zerren, die Religionswahrheiten ewig, die wissenschaftlichen Erkenntnisse dagegen vergänglich seien.¹¹³

Hierher gehört auch, dass Halevi im *Kusari* im Unterschied zu den anderen Religionsphilosophen die Offenbarung Gottes in der Geschichte und nicht die Schöpfung und das Verhältnis Gottes zum Kosmos in den Vordergrund stellt.

2) Eine zentrale Rolle im Prozess der religiösen Differenzierung spielte die Haltung zur rabbinischen Überlieferung. Der *Kusari* ist besonders in seinem dritten Abschnitt eine Apologie der mündlichen Überlieferung und des rabbinischen Judentums insgesamt. Der Tradition kommt absolute Autorität zu.¹¹⁴

3) Aber auch für eine historische Auffassung der Tradition lassen sich im *Kusari* Hinweise finden. So empfing zwar Moses am Sinai sowohl die schriftliche Tora als auch die für ihr Verständnis und ihre Anwendung notwendigen Erklärungen, also die mündliche Tora. Aber Halevi macht ebenso deutlich, dass er in der Tradition auch geschichtlich Gewordenes und situativ Bedingtes sieht.¹¹⁵ So konnte D. Cassel mit Bezug auf *Kusari* III, 39 von einer „lebendigen Fortentwicklung des göttlichen Gesetzes“ sprechen.¹¹⁶

4) Nach Halevi wurde die Tora nach dem Aufhören der Prophetie zum Einheit stiftenden Faktor für alle nachfolgenden jüdischen Generationen und hielt den Bund zwischen Gott und Israel durch die Geschichte hindurch aufrecht.¹¹⁷ So konnten sich auf Halevi alle stützen, die der von Gott gestifteten religiösen Lebensgemeinschaft und dem kollektiven religiösen Leben oberste Priorität einräumten, ohne die individuelle religiöse Erfahrung und Erkenntnis abzuwerten. So mochten die Männer der 'Mitte' vor allem den *Kusari* vor Augen gehabt haben, wenn sie betonten, dass die Offenbarung am Sinai eine gemeinschaftlich empfangene und Gemeinschaft stiftende Offenbarung war. Die sich speziell auf Israel beziehenden Gebote, wie Opferdienst, Sabbat oder Beschneidung, bilden in *Kusari* III, 19 das Band zwischen Israel und Gott und dienen zugleich der Einordnung des Einzelnen in die Gemeinschaft. Die Vorstellung, dass die religiösen Vorschriften der individuellen Selbstvervollkommnung und -verwirklichung dienen, ist im gleichen Abschnitt zu finden. Die von Jehuda Halevi im *Kusari* aufgestellte Lehre von einer sich in der Geschichte ereignenden Offenbarung und einem sich in der Erfahrung der Offenbarung konstituierenden Gottesvolk konnte als jüdische Alternative zu Kant und/oder Schleiermacher und deren

¹¹³ Siehe das Kapitel zur WdJ der ‚Mitte‘.

¹¹⁴ R. Kirchheim nannte in seiner Verteidigung Frankels Jehuda Halevi den ersten Kämpfer für die Göttlichkeit der Tradition. *AZJ* (1861), S. 590.

¹¹⁵ Gehlhaar (1987), S. 72.

¹¹⁶ Cassel (1922), S. XII.

¹¹⁷ Gehlhaar, ebd. S. 77.

Ansicht gelesen werden, nach der die sittliche Vernunft Quelle der religiösen Überzeugung sei oder diese in der Gewissheit des Gefühls des Einzelnen ihre Bürgschaft finde.

5) *Kusari* betont die Auserwähltheit ‚Israels‘ und demonstriert die Besonderheit und Überlegenheit des Judentums gegenüber allen anderen Religionen. Die besondere Rolle ‚Israels‘ begründet Halevi historisch und hebt dabei die Überlegenheit der hebräischen Sprache hervor.

6) Jehuda Halevis Dichtungen und *Kusari* sind nationalreligiös ausgerichtet, sie betonen die Zionsliebe und die Bindung an das Heilige Land.¹¹⁸ *Kusari* steht für ein nationalreligiöses Judentum voller Wärme, Gefühl und Poesie.

Die historisch-kritische Edition und Erforschung des *Kusari* beginnt mit D. Cassel, einem Vertreter der ‚positiv-historischen‘ WdJ und ‚Mittelpartei‘ in Berlin.¹¹⁹ Sein Kommentar klärt linguistische Fragen, beschreibt den kulturellen und intellektuellen Kontext und bestimmt den Platz von *Kusari* in der Geschichte der jüdischen Philosophie.¹²⁰ Nach Cassel war *Kusari* eine „Parteischrift“ gegen die Karäer und eine Verteidigungsschrift des „Glaubens gegen die Angriffe der Philosophie“.¹²¹ „Auf dem Boden des Offenbarungsglaubens“ seien die Ergebnisse von *Kusari* „befriedigender und geschlossener“ als die der Halevi an „philosophischer Durchbildung und systematischer Schärfe“ überlegenen jüdischen Religionsphilosophen (Maimonides, Levi ben Gerson¹²², Albo¹²³ u. a.), die ein „Abkommen mit der Philosophie“ getroffen hätten. Dadurch und durch seinen „poetischen Charakter“, durch „tiefe Empfindung“, „Milde und Lieblichkeit“ habe der *Kusari* seinen Weg „zum Gemüthe“ gefunden.¹²⁴ So drang er auch mehr als Maimonides’ *Führer der Unschlüssigen* in das „jüdische Volksleben“ ein und blieb in dieser Beziehung nur durch den „harten Styl der Übersetzung und durch die schweren wissenschaftlichen Exkurse“ hinter Bachja ibn Pakudas¹²⁵ *Chovot ha-Levavot* zurück.¹²⁶

¹¹⁸ Für Sachs siehe Schad (2007), S. 221, 364; für D. Kaufmann Thulin (2012), S. 97.

¹¹⁹ Cassel begann 1838 gemeinsam mit H. Jolowicz Übersetzung und Kommentar des *Kusari*, der erste Teil erschien 1841 in Leipzig. Cassel setzte die Arbeit allein fort, der zweite Teil erschien 1853.

¹²⁰ Siehe auch Shear (2008), S. 252ff. Obwohl Cassel es für ein erschöpfendes Verständnis von *Kusari* für unabkömmlich hielt, konnte er nicht vom arabischen Urtext ausgehen, weil dieser ihm nicht vollständig zur Verfügung stand und wohl auch seine Sprachkenntnisse nicht ausreichten. Cassel (1922), Vorwort zur 2. Aufl. von 1869 mit Blick auf S. Munk und dessen Ausgabe des *More* nach dem arabischen Original; ähnlich auch das Vorwort in der Ausgabe von 1853.

¹²¹ Cassel (1922), S. XVII.

¹²² (1288-1344)

¹²³ (um 1380-um 1444)

¹²⁴ Ebd., S. XVI, XVII.

¹²⁵ (2. Hälfte des 11. Jh.)

¹²⁶ Cassel, S. XVII.

Cassels Edition und Übersetzung blieb die populärste im deutschsprachigen Raum. Sie wurde auch nicht von der von Hartmut Hirschfeld¹²⁷ nach dem arabischen Original 1885 vorgenommenen Übersetzung ins Deutsche und dessen zwei Jahre später erfolgenden kritischen Edition des arabischen Originals mit Jehuda ibn Tibbons¹²⁸ Übersetzung abgelöst. Cassels *Kusari* fand 1889 eine dritte und bis 1922 noch zwei weitere Auflagen.

In den 1840er Jahren setzte eine intensive Beschäftigung mit Jehuda Halevi, seinem Leben und poetischem Werk ein, dem sich v. a. S. D. Luzzatto, M. Sachs und A. Geiger widmeten. Die 'Mitte' fand in Halevi „ihren Mann“.¹²⁹ Für Graetz war Halevi einer der wenigen Juden, die „viel Poesie“ hatten und „mit Gefühl“ schrieben.¹³⁰ Für Sachs war er nicht nur „der herrlichste, lieblichste, bedeutendste der jüdischen Dichter Spaniens“, er war der Repräsentant des „pulsierenden Lebens“ und des „Reichtums des Geschichtlichen“ gegen die „Denkgläubigkeit“ und das „versteinerte“ System des Rationalismus aber auch eine „aberwitzige“ Kabbala.¹³¹

Rapoport las 1842 in Prag zu *Kusari*.¹³² Wolfgang Wessely hielt seit 1846 als Dozent für Hebräisch und für Jüdische Literatur und Geschichte an der Universität in Prag „religiös-philosophische Vorträge“ über *Kusari*, die wegen starken Andrangs in einen größeren Theaterraum verlegt werden mussten.¹³³ Er ging dabei auch auf „das gesunde Element der Derascha und Aggada“ ein und erntete damit so viel Begeisterung, dass der Prager Korrespondent das mit Verweis auf Frankel zum Beweis nahm, dass das ‚Volksbewusstsein‘ das rabbinische Judentum nicht für überlebt halte, sondern „warm“ für es empfinde, in ihm fortlebe und weiter fortleben werde, wenn die Lehrer des Judentums es in seiner Lebendigkeit darstellen und so dem Volk nahe bringen.¹³⁴

Natan Adler hielt in Hannover Vorlesungen über *Kusari* und begann eine Übersetzung.¹³⁵ S. Brann hielt in seiner Geburtsstadt Rawicz von 1845 bis 1852 regelmäßig Vorlesungen über *Kusari*.¹³⁶ M. Mendelson wollte der Reformbewegung mit gebildeten Kantoren und Rabbinern entgegen treten und stützte sich dabei auf *Kusari*.¹³⁷ Levi Bodenheimer hielt in den 1850er Jahren in Krefeld sehr gut besuchte Vorlesungen über *Kusari*, „der seinem Herzen und seiner

¹²⁷ (1854-1934)

¹²⁸ (1120-1190)

¹²⁹ Graetz (1977), S. 70: „[...] Jehuda Halevi – est mon homo.“ (28. 5. 1839). Shear, ebd., S. 300.

¹³⁰ Ebd.

¹³¹ Sachs (1845), S. 287, 300; ähnlich auch Cassel (1862), S. XVII.

¹³² Shear, ebd., S. 256.

¹³³ Die Wiener *Sonntagsblätter*, 26. 4. 1846, S. 387f., in: Marinelli-König, *Die böhmischen Länder*, S. 658. Shear, S. 256.

¹³⁴ *Orient* (1846), Nr. 22, S. 170f.

¹³⁵ Shear (2008), S. 256.

¹³⁶ *AZJ* (1852) Nr. 16, S. 185.

¹³⁷ Mendelsohn (1854), S. 25, 47.

Anschauungsweise so nahe stand“.¹³⁸ Heinrich Graetz hob 1861 im sechsten Band seiner *Geschichte der Juden* am *Kusari* den Gedanken von der „geistig-sittlichen“ Höherstellung des jüdischen Volkes, das allein als „Herz“ und „Kern“ der Menschheit zur Prophetengabe befähigt sei, hervor.¹³⁹ Ebenso wichtig fand er die Einsicht, dass die Philosophie, da sie „Schranken unterliege“, in religiösen Fragen nicht mitentscheiden dürfe.¹⁴⁰ Kein anderes Werk habe wie der *Kusari* „die hohe Bedeutung des Judentums und des Volkes, das es bekennt“ so beredt dargestellt und dabei „Gedanken und Gefühle, Philosophie und Poesie“ miteinander verschmolzen, „lebendig warm“ gesprochen und den „Nationalgedanken des Judentums auf eine sinnige, geistvolle Weise vorgetragen.“¹⁴¹ *Kusari* sei „vor allem national und der Weg, den er eingeschlagen, ist der einzige, der zum richtigen Verständnis des Judentums führt“.¹⁴²

Jakob Bernays¹⁴³, Jakob Freudenthal¹⁴⁴, H. Graetz und Saul Horowitz¹⁴⁵ lasen am Breslauer Seminar *Kusari*.¹⁴⁶ David Kaufmann,¹⁴⁷ der später am Budapester Rabbinerseminar Vorlesungen über *Kusari* hielt,¹⁴⁸ widmete 1877 seine feierliche Abschiedsrede vom Breslauer Seminar im Namen seiner Kommilitonen Jehuda Halevi. Dabei war er, wie er betonte, dem Drange seines Herzens und einem „Lieblingsgedanken“ gefolgt.¹⁴⁹ Für Kaufmann war Halevi „eine Offenbarung des religiösen Genie’s“ und die „herrlichste Blüte des jüdischen Geistes“.¹⁵⁰ Niemals sei „ein größeres, ein für die Glaubensgemeinschaft bedeutenderes“ Buch als *Kusari* geschrieben worden.¹⁵¹ Halevi sei der „modernste Geist“ unter den jüdischen Denkern des Mittelalters gewesen, „weil er mit dem Ewigen und Unveränderlichen in der Brust, mit dem Gefühl, das Judentum erfasst“ habe, während es die anderen mit Gedanken zu stützen vermeinten.¹⁵² Inhaltlich schält Kaufmann Halevis Behandlung Gottes als „Tatsache der sinnlichen und geschichtlichen Erfahrung“ heraus.¹⁵³ Ebenso wichtig ist ihm die Hervorhebung, dass Israel’ „Blüte und Ziel“ der Menschheit sei, an ihm allein der

¹³⁸ *AZJ* (1851), Nr. 2, S. 14. *AZJ* (1852), Nr. 1, S. 5.

¹³⁹ Graetz (1896/1998), S. 128.

¹⁴⁰ Ebd., S. 126.

¹⁴¹ Ebd., S. 132, 122.

¹⁴² Ebd., S. 132. Ähnlich auch *AZJ* (1869), Nr. 18, S. 349, in einer Rezension der 2. Aufl. von Cassels *Kusari*-Edition.

¹⁴³ (1824-1881)

¹⁴⁴ (1839-1907)

¹⁴⁵ (1858-1921)

¹⁴⁶ Wilke (2003), S. 680

¹⁴⁷ (1852-1899)

¹⁴⁸ Ebd. Shear, ebd., S. 265. D. Cassels Vorlesungen an der Berliner HWJ setzten P. F. Frankl und M. Schreiner fort. Shear, S. 264.

¹⁴⁹ Kaufmann (1877), S. 5.

¹⁵⁰ Ebd.

¹⁵¹ Ebd., S. 28.

¹⁵² Ebd., S. 40.

¹⁵³ Ebd., S. 19.

„Gottesgeist“ „hafte“, es zur Vermittlung zwischen Gott und Welt berufen und mit seinem Dasein Gottes Zeugnis auf Erden sei.¹⁵⁴

D. Rosin konzentrierte sich in seiner Rezension Kaufmanns auf die Vorbildrolle Halevis für das Auflösen von Zweifeln und inneren Konflikten. Der „gedankenreiche“ und „gemütherwärmende“ *Kusari* habe vielen Schwachen Kraft, vielen Schwankenden Festigkeit, vielen Zweifelnden Trost und Heilung gegeben. Die Fragen und Zweifel der Gegenwart machten neue Lösungen und einen neuen „Retter“ und „Führer“ notwendig. Die Aufgabe aber sei unverändert die alte – Wissenschaft und Judentum unverkürzt in ihrem „friedlichen Zusammenwirken“ zu erhalten. Für seine Zeit habe Halevi im *Kusari* diese Aufgabe mit so vollendeter Meisterschaft gelöst, dass vieles noch in der Gegenwart, anderes nur noch geschichtliche Bedeutung habe, alles aber durch seinen „wunderbaren Geist“ „lebhaftes Theilnahme“ wecke.¹⁵⁵ Kaufmann hatte eine religiöse Krise bei Halevi vermutet, und Rosin stimmt ihm zu: „Denn nur, wer die Noth der Fragen und Zweifel mit erlebt hat, kann denselben so vollen und beredten Ausdruck geben und so siegreich schließlich entgegengetreten, wie J. H. in *Kusari* gethan hat.“¹⁵⁶

Die Vertreter der ‘Mitte’ entdeckten *Kusari* als Quelle von Maimonides. D. Cassel hatte zuerst auf eine Parallele in Maimonides, *Hilkhot Melakhim* XI, 4 zu *Kusari* IV, 23, die sich mit der Bedeutung des Christentums aus jüdischer Perspektive beschäftigt, hingewiesen.¹⁵⁷ Rosin stimmte Kaufmann in der Annahme zu, Maimonides habe den Gedanken aus *Kusari* übernommen.¹⁵⁸

M. Güdemann, der in Breslau Bernays’ *Kusari*-Vorlesungen besucht hatte,¹⁵⁹ stellte in seinem *Judentum in seinen Grundzügen* (1901) heraus, dass Gott nicht Ergebnis der philosophischen Spekulation, sondern der Erfahrung sei. Er aber liest, gegen den Zionismus gewendet, aus *Kusari* ein Zeugnis gegen ein nationales Verständnis von Judentum: ‚Israel‘ sei nicht „Volk Moses“, sondern „Volk Gottes“.¹⁶⁰

Nach Max Grunwald¹⁶¹ unterscheidet sich das Judentum vom Christentum nicht nur durch seine religiösen Lehren, sondern mit Jehuda Halevi durch sein besonderes Volkstum, es sei das „Herz der Völker“, welches es als erstes Störungen im Völkerleben empfinde.¹⁶²

¹⁵⁴ Ebd., S. 20.

¹⁵⁵ D. Rosin, in: *Magazin für die „Wissenschaft des Judentums“* (1877), S. 121-124, hier S. 121.

¹⁵⁶ Ebd., S. 124.

¹⁵⁷ Cassel (1922), S. XVII, XX, XXVII, 337 Anm. 3. Zur neueren Forschung dazu siehe Shear, ebd., S. 24.

¹⁵⁸ Kaufmann (1877), S. 25 Anm. 4. Rosin, ebd., S. 123.

¹⁵⁹ Richarz (1976), S. 370.

¹⁶⁰ Güdemann (1901), S. 18.

¹⁶¹ (1871-1953 Jerusalem)

¹⁶² Grunwald (1896), S. 8.

M. Beermann nannte in seinen Predigten *Kusari* eine „Sonne“ von „unmittelbarer religiöser Leuchtkraft und alles belebender Wärme“. Sein „heilsamer“ Einfluss auf das jüdische Glaubensleben stehe dem des Maimonides auf halachischem und Raschis¹⁶³ auf exegetischem Gebiet an Bedeutung nicht nach. Halevi habe die religiösen Wahrheiten mit dem Herzen und der Empfindung erfasst und sie, ohne sich der arabischen oder griechischen Philosophie zu bedienen, aus der Tora heraus gedeutet und erklärt. Im *Kusari* habe das Judentum seine erste ihm immanente Religions- und Geschichtsphilosophie und „einheitliche jüdische Lebensanschauung“ erhalten. Wer das Judentum aus dem Judentum heraus verstehen wolle, müsse *Kusari* lesen.¹⁶⁴ In seinen Zeitschriftenbeiträgen stellte Beermann nach dem Vorbild von Jehuda Halevi die „einzigartige religiöse Genialität“ und „instinktive Feinfühligkeit“ des Judentums heraus, die dieses befähigt habe, die Vorstellung von einer „höheren ethischen Macht“ aus der Umklammerung der beiden ‚niederen‘ naturalistischen und partikularistischen Formen von Religion – Naturverehrung und Ahnenkult – zu befreien und „den sittlichen Eingottglauben, die ethische Weltreligion zu begründen“. Seine besondere „Gnadengabe“ mache ‚Israel‘ zum Lehrer und Priester der Menschheit.¹⁶⁵

S. Freund las im Religionsunterricht in der Obersekunda am Leibnizgymnasium in Hannover neben ausgewählten Stücken aus den Propheten und Saadias¹⁶⁶ *Emunot ve-Deot* auch Halevis *Kusari*.¹⁶⁷

Ein Repräsentant der Berliner „Mittelpartei“, Maximilian Stein, hielt 1924 die Rede zur Gründung der Jehuda Halevi-Loge, die sich insbesondere dem Ziel der Popularisierung des jüdischen Wissens verschrieb. Nach Stein spiegelte sich in den Werken Halevis die jüdische „Volksseele“ mit ihrem Sehnen und Hoffen, Leiden und Freude. Der *Kusari* habe die Bedeutung und Überlegenheit des Judentums am beredtesten verkündet.¹⁶⁸ Eugen Wolbe zeichnet in einem der letzten deutsch-jüdischen Geschichtswerke vor dem Holocaust die Juden nach Jehuda Halevi als „Herz der Welt“.¹⁶⁹

Die Grundwerte der ‚positiv-historischen‘, ‚mittleren‘ Richtung

¹⁶³ (1040/41-1105)

¹⁶⁴ Beermann (1906), S. 316f.

¹⁶⁵ „Der Universalismus des Judentums“, in: *GA*, 31. Juli 1910, 1. Beiblatt.

¹⁶⁶ (882-942)

¹⁶⁷ Jahresberichte der städtischen Leibnizschule zu Hannover, 1911/12-1913/14, auf: http://www.gwlb.de/niedersachsen/NIS/Werner_Kraft/leibnizschule.html

¹⁶⁸ Stein (1932), S. 237ff.

¹⁶⁹ Wolbe (1937), S. 9. *Kusari* II, 36. Siehe auch Kaufmann (1877), S. 24.

Neuorthodoxie und Reformbewegung bzw. liberales Judentum gingen von *einem* zentralen Grundsatz aus: die Neuorthodoxie von der Heteronomie, dem göttlichen Ursprung der schriftlichen und mündlichen Überlieferung, die Reformbewegung von der Autonomie des sittlichen Subjekts. Die ‚mittlere‘ Richtung hatte keinen obersten Grundsatz, dem sie alles andere zu- oder unterordnen konnte. Die Freunde des ‚Organischen‘ und des ‚Lebens‘ wollten die im politischen Kontext und im Meinungskampf als Gegensätze hingestellten Kategorien der Zeit - Altes und Neues, Tradition und Individuum, Glauben/Gefühl und Vernunft/Wissenschaft, Eigenes bzw. Partikulares und Universales etc. – ‚versöhnen‘, d. h. integrieren, zusammenfassen und sich nicht für eine Seite entscheiden und die andere ausschließen oder einer fundamentalen Kritik unterziehen. Sie lehnten das binäre System und seinen Code ab.

Die Vertreter der ‚Mitte‘ verstanden Judentum sowohl als göttlich gestiftete Offenbarung als auch geschichtlich gewordene Kultur. Man bestand auf der Heteronomie der Sittlichkeit, gewährte dem Individuum aber auch die Freiheit des Denkens und Wollens, stellte dieser aber wiederum die traditions- und religionsgesetzkonformen Gemeindeinstitutionen gegenüber. Man bekannte sich zum Rationalismus, ohne den traditionellen Wunderglauben zu negieren,¹⁷⁰ man pflegte und förderte die „Wissenschaft des Judentums“, sprach aber auch dem ‚Gefühl‘ Mitspracherecht zu. Man verband partikuläre Religionsformen mit universalen sittlichen Werten. Die Komplexität ging bis ins Gottesbild: Personalität, Transzendenz und Immanenz Gottes schlossen einander nicht aus.¹⁷¹ Man propagierte eine besondere deutsch-jüdische Identität, betonte gleichzeitig den national-religiösen Charakter des Judentums und pflegte eine tiefe Verbundenheit mit den Juden in aller Welt und zum Heiligen Land. Von ihren Anfängen in den 1830er Jahren bis hinein ins 20. Jh. zeichnen sich in den Quellen mehrere – bei allen Unterschieden in Gewichtung und Ausarbeitung – gleichbleibende, miteinander zusammenhängende und sich ergänzende Grundwerte, Grundüberzeugungen und Vorlieben der ‚positiv-historischen Richtung‘ ab, die erst in ihrer Gesamtheit die ‚positiv-

¹⁷⁰ Man versuchte, den Wunderglauben des traditionellen Judentums mit größtmöglicher ‚Unbefangenheit‘ in eine grundsätzlich rationale Weltanschauung zu integrieren, reduzierte ihn aber auch, z. B. in den Gebetsübersetzungen. Nach A. Treuenfels lagen Wunder im Weltplan begründet. Das Wunder des Manna bestand nicht in einer Widernatürlichkeit, sondern darin, dass das Volk davon leben konnte. Die Wahrheit des Judentums aber werde nicht durch Wunder bewiesen. *IWS*, 24. 2. 1876, S. 73. Ähnlich M. Rahmer, ebd. (1890), S. 302. Wunder sind das „unmittelbare Spüren“ von Gottes Wirken, und es gebe Naturgesetze, die der Mensch noch nicht kenne. Beermann (1926), S. 8. Siehe auch weiter unten. Manche Neuorthodoxe wollten das Wundergeschehen im Judentum auf ein Mindestmaß reduzieren, andere sahen in ihm *nes be-tokh nes* („eine stetige Kette von übernatürlichem Geschehen“). So Pinchas Kohn, „Chanuckawunder“, in: *Jüdische Monatshefte* (1914), S. 375. S. R. Hirsch sah im Wunder eine Durchbrechung der natürlichen Ordnung. Siehe dazu I. Breuer (1923), S. 41-60. Nach J. Carlebach bräuchten nur „Ungläubige“ Wunder, der religiöse Mensch käme ohne sie aus. Seidler (1998), S. 99ff.

¹⁷¹ Frankel, „Über Reformen“, in: *ZrIJ* (1844), S. 6; für Sachs siehe Schad (2007), S. 265.

historische' Strömung hinreichend kennzeichnen und von Neuorthodoxie und Reformbewegung abgrenzen.

- 1) Offenbarung am Sinai als einmalige historische Tatsache
- 2) untrennbare Einheit von schriftlicher und mündlicher Lehre, die Autorität und Zentralität der Tradition
- 3) Hebräisch (in Synagoge und Religionsunterricht) als unverzichtbarer Ausdruck jüdischer Eigenart
- 4) das Religionsgesetz – „Lebensmacht“ und „Lebensversicherung“ des Judentums
- 5) „Regeneration“, „organische Entwicklung“ und „Verjüngung“ des Judentums durch die „Wissenschaft des Judentums“
- 6) „Gesamtwille“, „Volksbewusstsein“ und ‚jüdisches Gefühl‘ – die Halacha ergänzende Kriterien in Reformfragen; der Wille zum Kompromiss
- 7) *klal Jisrael* [ganz Israel]

- 1) Offenbarung am Sinai als einmalige historische Tatsache

A. Geiger hatte nicht ganz Unrecht, wenn er Repräsentanten der ‚Mitte‘, wie Sachs, vorwarf, sich nie deutlich zu zentralen Begriffen und Fragen des Judentums, wie Offenbarung, Authentie der Bibel oder Tradition geäußert zu haben.¹⁷² Auch Anhänger der ‚mittleren‘ Richtung selbst drangen mit ihrem Wunsch nach Klärung der Grundbegriffe im Judentum nicht durch.¹⁷³ Abgesehen von einem kurzen Meinungswechsel im Vorfeld der TV, gingen die Vertreter der ‚Mitte‘ Definitionen dieser Art aus dem Weg. Man warnte davor, dass öffentliche Auseinandersetzungen über prinzipielle Fragen Mi sstrauen und Zweifel ins ‚Volk‘ tragen könnten und kaum zur notwendigen ‚Hebung‘ oder ‚Vertiefung‘ des religiösen ‚Gefühls‘ oder ‚Bewusstseins‘ des ‚Volkes‘ beitragen.

Als Vertreter des Gesamtjudentums wollte man weder „Einzelansichten“ Raum geben, noch sich auf Definitionen einschränken. Und das aus gutem Grund, denn allein die Ansichten zur Offenbarung gingen weit auseinander. Ein orthodoxer Anhänger Frankels, wie I. Deutsch, vertrat ein übernatürliches Verständnis der Offenbarung.¹⁷⁴ Ein Versuch, zwischen Rationalismus und Supranaturalismus zu vermitteln, ist in der ‚positiv-historischen‘ Richtung

¹⁷² *JZWL* 6 (1868), S. 65f.; siehe auch J. Norden, „Die freie jüdische Vereinigung‘, der neueste konservativ-liberale Block?“, in: *AZJ*, 24. 12. 1909, S. 613-615.

¹⁷³ Siehe dazu in Kapitel 1 zur TV.

¹⁷⁴ Siehe ebd.

nicht erkennbar. H. Hirschfeld etwa lehnte ihn als unmöglich ab.¹⁷⁵ Er gehörte mit M. Sachs zu den ‚Hegelianern‘ unter den Gründungsvätern der ‚mittleren‘ Richtung, die in der Offenbarung ein einmaliges, historisches Ereignis sahen, an dem göttlicher und menschlicher Geist sich aufeinander zu bewegend gleichermaßen beteiligt waren. Dabei ging der Eine in einer Predigt von einem „natürlichen“ und für die Entwicklung des Menschen „notwendigen“ Geschehen,¹⁷⁶ der Andere in einem religionsphilosophischen Werk von einer vorwiegend übernatürlichen Einwirkung aus.¹⁷⁷ Beide betonten die historische Erfahrung der Offenbarung, was sich sowohl auf Halevis *Kusari* als auch auf Mendelssohns *Jerusalem* stützen konnte. Der Hegel-Skeptiker Frankel ging einen anderen und doch ähnlich kumulativen Weg, in dem er die biblische Theophanie am Sinai mit einem geistigen, im Menschen sich abspielenden immanenten Prozess der Offenbarung verband.¹⁷⁸ Am weitesten ‚links‘ stand H. Fassel, der auf einer rein geistigen, aber im Unterschied zur Reformbewegung und entsprechend dem biblischen Bericht auf einer einmaligen Mitteilung der Offenbarung beharrte.¹⁷⁹ Niemand ging hier, wie Geiger, von einem bis in die Gegenwart fortlaufenden Prozess der Offenbarung und einem ‚Sehen‘ der Offenbarung aus, was diese in die Nähe einer inneren Erleuchtung des Menschen im Sinne einer Vernunftkenntnis rückte. Bekanntlich hatte Geiger auch auf diesen Zusammenhang bezogen vom „Hundegehorsam“ der Orthodoxie gesprochen.¹⁸⁰ Alle Vertreter der ‚Mitte‘ bestanden nach dem biblischen Text auf dem ‚Hören‘ der Offenbarung.¹⁸¹

Eher vage hielten sich die späteren Vertreter der ‚mittleren‘ Linie. Die Offenbarung war eine „unleugbare Tatsache“. Auch wenn man sie nie vollständig verstehen oder erkennen könne, die Offenbarung habe als lebendige Beziehung zwischen Gott und Mensch stattgefunden.¹⁸²

M. Beermann favorisierte die von Herder und Schleiermacher in Umlauf gesetzte Personalinspirationsthese. „Nur Menschen, nicht Schriften werden inspiriert. Der heilige

¹⁷⁵ Hirschfeld (1856), S. 66f.

¹⁷⁶ Für Sachs siehe Schad (2007), S. 246, 267f.

¹⁷⁷ Der positive Glaube an die Göttlichkeit des Ursprungs sei ein „Factum“. Der menschliche Geist bringe nichts Fertiges zur Welt, sondern brauche zu seiner Anregung und Erweckung eine außer ihm liegende, auf ihn einwirkende Kraft. Der Rationalismus leugne den Glauben als „Factum“ und sehe in ihm „Dichtung“. Quelle der Religion aber sei das Wunderbare und Übernatürliche – „die Anregung Gottes zur religiösen Anschauung“. Dabei setzten sich Gotteskraft und menschlicher Geist miteinander in Verbindung. Dieser komme so, göttlich veranlasst, zu Bewusstsein und Erkenntnis. Die übernatürliche Einwirkung der Gotteskraft ist für die Entwicklung des Menschen notwendig. Ob die nun übernatürliche Offenbarung erzeugt oder ekstatisch erfahren wurde, sei gleichgültig. Auf keinen Fall aber gelange jeder für sich selbst zum offenbarten Glauben. Deshalb müsse man die Offenbarung als einmalige geschichtliche Tatsache annehmen, die im Glauben durch Belehrung und Erziehung überliefert werde. Hirschfeld (1856), S. 68, 70ff., 74, 104. Von Hirschfelds geplanten dreibändigen *Untersuchungen über die Religion* erschien 1856 nur der erste Teil.

¹⁷⁸ Siehe Brämer (2000), S. 159, 162f.

¹⁷⁹ Siehe das Kapitel zur TV.

¹⁸⁰ A. Geiger, „Der Formglaube in seinem Unwerthe und in seinen Folgen“, in: *WZjTh* (1839). S. 11.

¹⁸¹ Siehe auch B. Rippners gegen Geiger gerichtete Verteidigung von Steinheims Offenbarungsbegriff, nach dem sich Gott nur durch „Ton“ und „Wort“ offenbaren konnte. *MGWJ* (1873), S. 7ff.; *JZWL* (1872), S. 285ff.

¹⁸² Zuckermann (1911–*Festpredigten*), S. 69f.

Geist ruht nur in dem Sinn auf Büchern, als sie von geistgesalbten Menschen geschrieben sind.“¹⁸³

Was auch Geiger nie bestritten hatte, aber rein geistig verstanden wissen wollte, wurde von den Vertretern der 'Mitte' in besonderer Weise betont: Die Offenbarung richtete sich nicht an den Einzelnen, sondern wurde dem „jüdischen Volke im Ganzen“ zu Teil. Offenbarung und Konstituierung als Volk Gottes hingen für sie unauflöslich zusammen. Gleichzeitig aber verpflichtete die Offenbarung jeden Einzelnen zu Selbstvervollkommnung, wobei jeder entsprechend seinen Kräften und Anlagen die Offenbarung empfangen hatte.¹⁸⁴

2) Einheit von schriftlicher und mündlicher Lehre, die Autorität und Zentralität der Tradition

Zu den Grundüberzeugungen der 'Mitte' gehörte die ‚organische‘ und unauflösliche Einheit von schriftlicher und mündlicher Lehre oder biblischem und rabbinischem Judentum. Nur dank dieser Einheit wurde das Judentum nicht zu einem „Nachlass neuerer philosophischer Schulen“ und sank zu einem „flachen Rationalismus“ herab. Sie sicherte, dass das Judentum die „Religion der Väter“ blieb, Eigentümlichkeit und Volkstümlichkeit bewahrte und seine historischen Formen „veredelte“ und „vergeistigte“.¹⁸⁵ Frankel sprach das folgendermaßen aus: „Das Judentum ruht auf einer göttlichen Basis; die geoffenbarten Gesetze sind seine Grundlagen; seine Fortbildung hat es durch Erklärungen und Deutungen erhalten, die es dem Volke näher brachten, es zu dessen Eigenthume umgestalteten: und haben diese Erklärungen und Deutungen ihre geschichtliche Autorität, sind sie ins religiöse Leben übergegangen, mit ihm durch vielhundertjährige Uebung so vereinbart, dass das geoffenbarte Gesetz selbst nur nach dieser Anschauungsweise ins religiöse Bewusstsein übergetreten und man die Erklärung als einen integrierenden Theil betrachtet. [...] Mosethum und sogenanntes talmudisches Judentum sind im Laufe der vielen Jahrhunderte so ineinander verwachsen, es hat die Hülle selbst sich so in Wesen umgewandelt, bildet die Erklärung mit dem geoffenbarten Gesetze ein Ganzes, fand es durch das Rabbinerthum seine Vermittlung zu uns, dass es nur durch diese Handhabe ein uns Belebtes und Zusagendes ist. Reißet Mosethum und Judentum auseinander, so habt ihr auch jenes aufgehoben [...]“¹⁸⁶ Kurz: Mündliche Lehre und rabbinisches Judentum sichern in unauflöslicher Einheit Bestand, Authentizität und Fortschritt des Judentums.¹⁸⁷

¹⁸³ M. Beermann, „Vom Ziele des jüdischen Religionsunterrichts“, in: *Populär-wissenschaftliche Monatsblätter* 28 (1908), S. 37-40.

¹⁸⁴ Rawicz [1896], S. 4; [1895], S. 3f. Siehe auch Graetz weiter unten.

¹⁸⁵ Frankel, „Ueber die projectirte Rabbinerversammlung“, in: *ZrIJ* (1844), S. 91.

¹⁸⁶ Ebd., S. 93, 100.

¹⁸⁷ Rawicz [1896], S. 6.

Der von Frankel, Rapoport, Sachs u. a. in verschiedenen Varianten v. a. ‘Mitte’ des 19. Jh. benutzte Begriff des ‚Positiv-Historischen‘ brachte eben diese Einheit von Offenbarung und auf ihr aufbauender geschichtlicher Entwicklung des Judentums in Form des rabbinischen Judentums, seiner Auslegungen, Diskussionen und Überlieferungen als Prinzip der ‚mittleren‘ Richtung zum Ausdruck.¹⁸⁸ Der Begriff „positiv-historisch“ war seit Anfang des 19. Jh. ein viel benutztes Schlagwort in der christlichen theologischen Diskussion. Die Vertreter der protestantischen Vermittlungstheologie verstanden darunter die geoffenbarte, aber historisch gewordene Religion und setzten den Begriff v. a. im Kampf gegen Rationalismus und spekulative Theologie ein. ‚Positiv-historisch‘ sollte hier deutlich machen, dass nicht Vernunft oder philosophische Erkenntnis, sondern allein das Wort Gottes Richtschnur und Maßstab des Glaubens ist,¹⁸⁹ Religion aber nicht nur göttlich Gegebenes, sondern auch geschichtlich Gewordenes ist.¹⁹⁰ Dieses Verständnis des „Positiv-Historischen“ findet sich auch bei Frankel, Sachs und anderen Vertretern der jüdischen Mittelströmung. Sie müssen ihn nicht den *Theologischen Studien und Kritiken (ThStK)* (1828-1947), dem Hauptorgan der Vermittlungstheologie, übernommen haben. Denn der Begriff war bei Herausbildung der jüdischen Mittelströmung längst ein Allgemeinplatz. Als Frankel die Frankfurter RV auf eine ‚positiv-historische‘ Grundlage festlegen wollte, stimmten ihm darin alle Teilnehmer zu.¹⁹¹ Niemand verlangte eine Klärung des Begriffs. Jedoch war man sich, wie sich dann schnell herausstellte, uneins in der Frage, was im Judentum ‚positiv‘ und was ‚historisch‘, also reformierbar war.

Frankels Traditionsbegriff macht sein Verständnis von „Glaubenswissenschaft“, deren wichtigste Aufgabe die historische Erforschung der Halacha war, und damit eine weitere Nuance des Begriffs des ‚Positiv-historischen‘ deutlich: „Die Tradition, die neben der Schrift hergehen soll, macht in der Quelle des heutigen Judenthums, im Talmud, keinen wesentlichen Bestandteil aus und dürfte sich als solche [...] auf fünfzehn bis zwanzig Fälle beschränken. Hingegen bildet der *historische* Glaube, was seit undenklichen Geschlechtern als Wesen und Kern angesehen wurde, die eigentliche Tradition.“¹⁹² So ist der Talmud nicht eigentlich und

¹⁸⁸ Zu Frankels Verwendung des Begriffs siehe auch Brämer (2000), S. 166ff., zu Sachs siehe Schad (2007), S. 157, 165, 197; Rapoport (1845), S. 25: „Glaubet mir, dass das „Zurückgehn auf den positiv-historischen Boden der wahre Fortschritt ist.“

¹⁸⁹ Siehe dazu Pfisterer (1977), S. 158ff.

¹⁹⁰ Hagenbach (1858), S. 8.

¹⁹¹ Auch Holdheim sprach vom „historisch-religiösem positiven Judentum“ und nannte seine „Partei und Richtung“ diejenige, die auf „positivgesetzlichem Wege“ „fortschreitet“. Meyer (1988), S. 86; Holdheim (1842), S. 11. S. Formstecher brachte das „Positive“ und „Historische“ gegen die Messiasidee in der Liturgie vor. *Protokolle* (1845), S. 102. I. Elbogen wandte später „positiv-historisch“ auf alle nicht orthodoxen Richtungen, also auch auf die Reformbewegung und insbesondere A. Geiger an. Siehe dazu das Kapitel Berlin.

¹⁹² Frankel, „Die Symptome der Zeit“, in: *ZrIJ* (1845), S. 15f.

nicht vollständig Tradition im Sinne von Interpretation und „Fortbildung“ der schriftlichen Lehre, aber der „historische Glaube“ von ‚ganz Israel‘ hängt ganz und gar am Talmud und macht ihn so zur „Tradition“. Daher bildet er „nicht einen Teil oder Anhang, einen neben her laufenden Commentar, sondern die eigentliche Auffassung, die Handhabe und Perspektive für das Gesetz“.¹⁹³

Der Talmud, von radikalen Aufklärern als Verirrung vom ‚wahren‘, biblischen Judentum angesehen, von Emanzipationsgegnern zum Haupthindernis der Gleichstellung der Juden gemacht und von der Reformbewegung seiner Autorität beraubt, behielt für die Vertreter der ‚mittleren‘ Strömung seine zentrale Bedeutung für das Judentum. Er gehörte zu den „Heiligtümern“ des Judentums, musste jedoch in seiner Bedeutung wieder verstanden, erklärt und gegen alle Angriffe und Missverständnisse verteidigt werden. So unterstrich M. Joel bei der Konstituierung des Rabbinerverbandes 1884 die zentrale Bedeutung des Talmuds für die religiöse Praxis und die Wahrung ihrer mosaischen Grundlage.¹⁹⁴

Die apologetisch-wissenschaftliche Ausrichtung auf die Erforschung und Darstellung des rabbinischen Judentums war und blieb zentrale Triebfeder der ‚positiv-historischen‘, ‚mittleren‘ Richtung. So hatte Jost 1847 Recht, wenn er von ihr als der wissenschaftlichen rabbinischen Richtung sprach.¹⁹⁵

Noch Ende des 19. Jh. bezeichnete es Victor M. Rawicz¹⁹⁶ als „gewaltigen Irrtum“, den Talmud für die „Selbstemanzipation“ über Bord zu werfen. In ihm fänden jüdischer ‚Volksgeist‘ und jüdische ‚Volksseele‘ ihren Ausdruck.¹⁹⁷ Ohne den Talmud sei die jüdische Religion nicht zu verstehen.¹⁹⁸ Angesichts gravierender Unkenntnis und weit verbreiteter Vorurteile müsse der Talmud popularisiert werden.¹⁹⁹ „Zurück zum Talmud! Lautet für uns Israeliten die Parole.“ A. Jellinek und J. Eschelbacher hielten volkstümliche Reden über den Talmud in der Synagoge.²⁰⁰ Das traditionelle Talmudstudium wurde von Vertretern der ‚Mitte‘ in privaten und öffentlichen Lehr- und Lernkreisen in modernisierter Form weitergeführt.

Dass sie die mündliche Überlieferung als Produkt einer historischen Entwicklung und nicht als Teil der Offenbarung am Sinai verstanden, gaben die Gründungsväter der ‚mittleren‘ Richtung, wenn überhaupt, nur indirekt zu verstehen.²⁰¹ Als man von orthodoxer Seite Frankel

¹⁹³ Ebd., S. 16.

¹⁹⁴ *Verhandlungen* (1885), S. 8.

¹⁹⁵ Jost (1847), S. 247.

¹⁹⁶ (1846-1915)

¹⁹⁷ Rawicz [1883], S. IIIf. Siehe auch S. Gronemann weiter unten.

¹⁹⁸ Rawicz (1898), S. IV.

¹⁹⁹ Rawicz (1892), S. I.

²⁰⁰ Jellinek, *Der Talmud. Zwei Reden* (1865); J. Eschelbacher, *Zwei Reden über den Talmud in der Synagoge in Bruchsal gehalten* (1892).

²⁰¹ Für Sachs siehe Schad (2007), S. 109, 353.

vorwarf, in seiner Einleitung in die Mischna (*Darkhe ha-Mischna (Wege der Mischna)*, 1859) den göttlichen Ursprung der Tradition geleugnet zu haben, blieben er und seine Verteidiger unbestimmt. R. Kirchheim meinte, dass Frankel das Dogma von der göttlichen Tradition gar nicht berührt, sondern „es dem individuellen Denkvermögen und dem gläubigen Sinne überlassen [habe], unter Tradition eine göttliche oder menschliche zu verstehen, dagegen so weit es möglich war, kritisch zu bestimmen, welche Gebräuche und Verordnungen die Spuren eines hohen Alters tragen und in welchem Zeitabschnitte die talmudische Schrifterklärung ihre authentische Fixierung erhielt“.²⁰² Man könne doch wohl „ein Dogma als solches glauben“, auch wenn man es nicht als Wahrheit demonstrieren kann, und man negiere nicht unbedingt etwas, wenn man es nicht lehre.²⁰³ Frankel aber hatte mit seiner Konstruktion einer Periode von Schriftgelehrten, die vor den Lehrern der Mischna mit der Auslegung der Schrift eigenständig und zwar mit ‚Einsicht und Verstand‘ begannen, den göttlichen Ursprung der mündlichen Überlieferung in Frage gestellt. Ebenso deutete seine Erklärung, dass einige der *halachot le-mosche mi-sinai* (Gesetze des Moses am Sinai) nicht wörtlich als von Moses kommend zu verstehen seien, sondern aufgrund ihres hohen Alters schon traditionell als „wie von Moses am Sinai empfangen“ galten,²⁰⁴ eine historische Sicht auf die mündliche Überlieferung an. Seine Äußerungen zu den rabbinischen Auslegungsregeln stellten diese deutlich außerhalb des Offenbarungskontextes.²⁰⁵ Frankel selbst erklärte, dass er den Respekt vor der überlieferten Tradition wieder herstellen und stärken wollte. Er habe das hohe Alter der Halacha demonstrieren und so den Ausdruck *le-mosche mi-sinai* vor Kritikern schützen wollen, die das wörtliche Verständnis dieses Begriffs und damit den Gegenstand selbst ins Lächerliche zu ziehen versucht hatten.²⁰⁶ In seinen 1867 erschienenen Zusätzen zur Mischna-Einleitung erklärte er zwar, dass *halachot le mosche mi-sinai* wörtlich zu verstehen seien, ließ aber weiterhin offen, welche Gebote aus Mischna und Talmud er tatsächlich der Offenbarung zuordnete.²⁰⁷

Nur Jellinek vertrat, allerdings in einem unveröffentlichten Gutachten, klar die Position, dass der Talmud „unmöglich“ „ein göttlich inspiriertes Werk“ sei und auch nie im Judentum dafür

²⁰² R. Kirchheim, in: *AZJ* (1861), S. 589ff., hier S. 590.

²⁰³ Kirchheim warf Rapoport und Kaempf in Prag vor, sich nicht „aus dem Geröll der alten Schutzmauern herausgetraut“ und statt Frankels Angreifer „mit Vernunftgründen“ zu bekämpfen, sich auf Autoritäten, an deren Unfehlbarkeit man glauben müsse, berufen zu haben. Ebd., S. 591.

²⁰⁴ Frankel (1867), S. 20f.

²⁰⁵ Siehe dazu Brämer (2000), S. 365ff. Vgl. hingegen H. Fassels Bekenntnis zum Offenbarungscharakter der mündlichen Überlieferung in Kapitel 1, Abschnitt 3.1. In seinem Gutachten für Breslau 1842 zählte er die *halachot le-mosche mi-sinai*, die rabbinischen Auslegungsregeln und bestimmte Befugnisse der Religionsbehörde und der rabbinischen Weisen zur Offenbarung. Fassel, „Das rabbinische Judentum. Ein abverlangtes, aber ungedrucktes Votum an das israel. Obervorsteher-Collegium zu Breslau“, in: *LdO* (1843), S. 68.

²⁰⁶ Siehe dazu Ellenson (2004 – *Wissenschaft*).

²⁰⁷ *Hosafot u-mafteach*, S. 1, in: Frankel (1867); siehe auch Brämer, ebd., S. 368.

gehalten wurde. Selbst „jene Bestandteile, die als von Moses überkommene mündliche Überlieferungen gelten, werden nicht als göttlich inspiriert wie etwa der Pentateuch betrachtet“. ²⁰⁸ Gleichzeitig hielt Jellinek ‚Volksreden‘ zur Verteidigung des Talmuds. M. Brann ging noch 1915 einem prinzipiellen Streit über Frankels Mischna-Forschungen aus dem Weg. Dem Vorwurf, Frankel habe mit den wichtigsten dogmatischen Fundamenten des überlieferten Judentums, dem göttlichen Ursprung der mündlichen Lehre, gebrochen und sich zweifelhaft über die Bibel geäußert, hielt er entgegen, dass Verleumdungen verstorbener Gelehrter religionsgesetzliche Bestimmungen verletzen. ²⁰⁹

Exkurs 3

Die Frage der religiösen (Gleich-)Stellung der Frau

In der ‚Frauenfrage‘ bestätigte die ‚mittlere‘ Richtung einerseits die jüdische Tradition, die Frauen von öffentlichen religiösen Funktionen ausschloss, betonte die Rolle der Frauen für das jüdische Familienleben, schloss aber nicht deren bürgerliche Gleichstellung aus, wengleich sie mit einer außerhäuslichen beruflichen Tätigkeit der Frauen ihre Schwierigkeiten hatte. Sie billigte den Frauen die Mitarbeit in den sozialen und kulturellen Gemeindevorständen und -kommissionen und nach 1919 das aktive Wahlrecht zu, schloss sie aber bis zum Ende der Weimarer Republik von öffentlichen religiösen Funktionen und vom passiven Wahlrecht, zumindest was den Gemeindevorstand betraf, aus.

Die Frage nach der Stellung der Frau im Judentum war von Aufklärung und Reformbewegung aufgeworfen worden. ²¹⁰ Reformers, wie Geiger und Holdheim warfen dem überlieferten Judentum vor, Frauen in einer untergeordneten Stellung zu halten und ihnen keinen angemessenen Platz im religiösen Leben der Gemeinde zu geben. Sie kritisierten die jüdischen Ehe- und Scheidungsgesetze und beriefen sich etwa in ihrer Forderung nach mehr deutschen und weniger hebräischen Gebeten neben der Jugend auf die Frauen. Frauen wurden zu einem Legitimationsgrund für Reformen, aber auch zu wichtigen Adressaten und Erziehungsobjekten. Dabei wusste man die staatlichen Behörden hinter sich, die in ihrer Forderung nach Verbürgerlichung, Bildung und Erziehung der Juden insbesondere an die Frauen dachten.

²⁰⁸ „Ist der Talmud ein kanonisches Buch der Synagoge? Gutachten von Dr. Ad. Jellinek, Prediger der isr. Cultus-Gemeinde in Wien“, 18. Oktober 1864, in: JNUL ARC 4 1588, Nr. 62, S. 11f. Der Talmud sei „Norm und Richtschnur in der religiösen Praxis, aber nur insofern diese das Ceremonialgesetz betrifft und insofern er Halacha ist.“

²⁰⁹ *MGWJ* (1915), S. 35f., mit Bezug auf die *Jüdischen Monatshefte* (1914), S. 122.

²¹⁰ Siehe dazu – im Kontext des Verbürgerlichungsnarrativs auf die Aufklärer um die Zeitschrift *Sulamith* und die Prediger des Hamburger Tempels bezogen – Lässig (2006) mit weiterführenden bibliographischen Angaben.

Die Vertreter der Mittelströmung legten kein besonderes Augenmerk auf die religiöse Bildung der Mädchen und Frauen. Man wollte zwar den Frauen „die Idealität, die Poesie, die ewige Frische des Judentums erschließen“.²¹¹ Auch richteten sich die Übersetzungen von Bibel und Gebetbuch, literarische Bearbeitungen des jüdischen Schrifttums, Erbauungsschriften aller Art und die Synagogenreden nicht zuletzt an die Frauen.²¹² Aber eine besondere Aufgabe für die Erneuerung des Judentums sahen sie darin nicht. Wichtiger war die Wahrung der Integrität der Tradition, des historischen Judentums und der Eigenart des Judentums.

Die Vertreter des ‚positiv-historischen‘ Judentums wehrten die Kritik der Reformer an der Stellung der Frau im Judentum als Verleumdung des überlieferten Judentums ab und stellten im Gegenzug heraus, dass das Judentum immer die „Würde“ der Frau gewahrt habe.²¹³ Für sie war die Stellung der Frau keine „brennende Frage im Judentum“.²¹⁴

Weitaus ernster und wichtiger nahm die Mittelströmung die eng mit der Frauenfrage verbundene Kritik am jüdischen Eherecht, wie sie von der Reformbewegung und Teilen des liberalen Judentums geübt wurde. Das jüdische Eherecht, das schon in den 1840er Jahren heftig diskutiert worden war, rückte im Vor- und Nachfeld der Synoden und unabhängig davon seit den 1860er Jahren wieder stark ins Blickfeld.²¹⁵ Die Vertreter der ‚Mitte‘ setzten mit ihren Studien zum jüdischen Eherecht und zum biblischen und nachbiblischen Brauchtum die Verteidigung der jüdischen Tradition fort und beharrten dabei darauf, dass die jüdischen Ehegesetze die Würde der Frau schützten.

Frankel hatte in seinen *Grundlinien des mosaisch-talmudischen Eherechts* gezeigt, dass die jüdische Frau nie rechtlos ihrem Mann gegenüber stand. J. Perles legten dann großen Wert darauf nachzuweisen, „dass in der jüdischen Ehe die höchste Sittlichkeit, die vollkommenste Wahrung menschlicher und speciell weiblicher Würde ausgesprochen ist“ und dass „sich im Judentum die Ehe aus dem Principe der Sittlichkeit zu der sie und die Familie veredelnden Höhe herausgebildet“ habe. Im Brauchtum der Eheschließung, in dem sich Volksbewusstsein und Volksglaube ausdrücken, zeige sich, ob die Frau sich, wie in Rom und Griechenland, in ein Ehejoch gebe oder ob sie „als selbständig handelnde Person dem Mann ihrer *Wahl* die Hand“ reiche.²¹⁶ Andere betonten, dass man nur die edlen Traditionen zur Wahrung der

²¹¹ Graetz (1977), S. 147.

²¹² Was manche Orthodoxe noch Mitte des 19. Jh. gegen die deutsche Predigt aufbrachte. Siehe Schad (2007), S. 315, Anm. 423.

²¹³ Siehe etwa David Caro (1782-1839) in Posen.

²¹⁴ A. Treuenfels, in: *IWS*, 23. 4. 1874.

²¹⁵ Insbesondere E. Lehmann (Dresden) hatte sich auf den Synoden für eine Reform des jüdischen Ehe- und Scheidungsrechts stark gemacht.

²¹⁶ Perles, *Die jüdische Hochzeit in nachbiblischer Zeit. Eine archäologische Studie*. Leipzig 1860 (Abdruck aus *MGWJ*), S. 4.

Ehrenstellung der jüdischen Ehefrau und Mutter stärken müsse, damit den Frauen ihr Recht zuteil werde.²¹⁷

In den Predigten wird die Frau als „Hüterin“ und „Priesterin“ der Reinheit und Heiligkeit des jüdischen Familienlebens und der jüdischen Werte dargestellt.²¹⁸ Damit unterschied man sich nur in Nuancen von Reform- oder liberalen Predigern, die ebenfalls das Bild der Frau als treue Gattin, Hausfrau und Mutter oder ‚Priesterin‘ des jüdischen Hauses pflegten.

Fabius Schach fasste die Positionen der ‚Mitte‘ zur ‚Frauenfrage‘ wohl folgendermaßen zusammen. Er lehnte die Forderung nach religiöser Gleichstellung der Frau mit dem Argument ab, dass dies eine von außen ins Judentum hinein getragene Frage sei, die die Stellung der Frau im historischen Judentum als „Priesterin des Hauses“ verkenne.²¹⁹ Er kritisierte die große Zahl jüdischer Frauen in der allgemeinen Frauenbewegung. Sie sollten sich besser ihrer „natürlichen“ Aufgabe der „Vertiefung“ des jüdischen Familienlebens widmen. Judentum finde v. a. in der Familie statt.²²⁰ Trotzdem gab er Frauenrechtlerinnen, wie Rahel Edelstein-Friedmann in Wien, Schwiegertochter von Rabbiner S. Friedmann, Gelegenheit, sich für das Frauenstimmrecht auszusprechen.²²¹ Sie, die sich publizistisch den Inschriften des alten jüdischen Friedhofs in Wien widmete,²²² entsprach wohl am ehesten Schachs Forderung, die jüdische Frau sollte sich zuerst auf ihre jüdischen Aufgaben besinnen, bevor sie für ihre Menschenrechte eintrat.²²³ Jüdische Frauenvereine sollten die Frauenbewegung in die ‚richtigen‘ Bahnen lenken.

Die Einrichtung gemischter Chöre, die Aufhebung der Geschlechtertrennung in der Synagoge, die Zulassung von Frauen zum Minjan oder zu öffentlichen religiösen Funktionen, etwa bei der Beerdigung, also die Aufhebung der Geschlechtertrennung und die Gleichberechtigung der Frau im Kultus waren für die allermeisten Vertreter der ‚Mitte‘ Anathema.²²⁴ Auch der Dank im Morgengebet, nicht als Frau geboren zu sein, erregte hier keinen Anstoß.

M. Joel schloss sich auf der Synode in Leipzig 1869 L. Adler (Kassel) an, der den Antrag, Frauen zum Minjan zuzulassen, ablehnte.²²⁵ 1910 stimmte der Berliner FJVler, Mitglied der Repräsentantenversammlung Ignaz Cohn, gegen den Antrag des Vorstandes, die Trennung der Geschlechter in den liberalen Synagogen aufzuheben. Reformen, die nicht einem inneren

²¹⁷ Grunwald (1903), S. 25, 15.

²¹⁸ Siehe etwa H. Berger (Krotoschin). Oder man übte Kritik an den Frauen, wenn sie diese Rolle nicht erfüllten. Siehe Jakob Guttman in Breslau.

²¹⁹ Schach, „Berliner Reformen“, in: *IWB*, 31. 5. 1912.

²²⁰ „Von unseren Frauen“, in: *IWB*, 28. 2. 1913.

²²¹ Edelstein-Friedmann, „Frauenstimmrecht und die jüdische Frau“, in: *IWB*, 4. 7. 1913.

²²² *Ost und West* (1914), S. 489-502.

²²³ Schach in: *IWB*, 31. 10. 1913, u. 4. 12. 1914.

²²⁴ Siehe J. Eschelbacher in Bruchsal (Baden), D. Kaufmann und M. S. Zuckermann (siehe Breslau), E. Birnbaum in Königsberg, T. Kroner in Erfurt. Schach, „Der Radikalismus“, in: *IWB*, 5. 1. 1912.

²²⁵ *Referate* (1871), S. 224-231, 236.

Bedürfnis entsprechen, hätten keine Berechtigung. Eine Änderung einer tausendjährigen Institution (der getrennten Sitzordnung) dürfe man nur aufgrund eines Notstandes oder zwingenden Grundes vornehmen. Selbst wenn Rabbiner keine religionsgesetzlichen Bestimmungen gegen die Aufhebung der Sitzordnung vorbringen könnten, hätten immer noch das religiöse Gefühl und die Sitte ein Wörtchen mitzureden. Weder sei damit den Frauen noch der Andacht geholfen. Die Aufhebung der Geschlechtertrennung würde im Gegenteil einen Sturm der Entrüstung hervorrufen.²²⁶ Als 1929 der Berliner Gemeindevorstand die Geschlechtertrennung in der Synagoge in der Prinzregentenstraße aufheben wollte und die liberalen Rabbiner in dieser Frage gespalten waren,²²⁷ sprach sich S. Weisse, letzter 'mittelparteilicher' Rabbiner in Berlin, wie seine orthodoxen Kollegen,²²⁸ dagegen aus. Eine Minorität müsse ihre Eigenart bewahren, wenn sie nicht untergehen wolle. Dazu gehöre seit dem Altertum die getrennte Sitzordnung in der Synagoge.²²⁹ In fast allen europäischen Synagogen sitzen die Geschlechter getrennt. Mit bewährten Einrichtungen sollte man nicht brechen, wenn keine Vertiefung der Andacht zu erwarten und auch keine Herabsetzung der Frauen zu erkennen sei.

Nur wenige Vertreter der ‚Mitte‘ zeigten Interesse an einer Verbesserung und Erweiterung des Religionsunterrichtes für Mädchen.²³⁰ Der Religionsunterricht für Mädchen, besonders der Unterricht in Hebräisch, war auf ein Mindestmaß reduziert.²³¹ Mädchen und junge Frauen sollten höchstens Gebete übersetzen können,²³² in biblischer Literatur und Geschichte, in Sittenlehre und religiösem Brauchtum allgemein unterrichtet sein. Selten gingen Rabbiner und Religionslehrer weiter und lasen Pentateuch, Psalmen oder Propheten mit den Mädchen und erteilten ihnen einen systematischen Geschichts- und Religionsunterricht.²³³ Auch Vertreter der ‚Mitte‘ begründeten ihre deutschen Ausgaben etwa der Pesach-Haggada mit den fehlenden Hebräisch- und Midraschkenntnissen der Frauen, ohne die sie der hebräischen Sederfeier nicht folgen könnten.²³⁴

²²⁶ *IWB*, 31. 5. 1912, u. 7. 6. 1912.

²²⁷ J. Galliner, M. Weyl und L. Blumenthal waren dafür, L. Lewkowitz, J. Bergmann und M. Warschauer dagegen. L. Baeck und M. Wiener schlugen einen Kompromiss vor.

²²⁸ J. Bleichrode, M. Freier, A. Levy, E. Levy

²²⁹ *JLZ*, 22. 2. 1929,

²³⁰ Siehe etwa S. Friedmann in Lublinitz (Schlesien), M. Zuckerman (Gnesen, Pasewalk, Märkisch-Friedland, Breslau), C. Werner (Danzig)

²³¹ Siehe etwa I. Bamberger (Königsberg).

²³² Für Frankel siehe Brämer (2000), S. 121f. Nach S. E. Meyer (Hannover) konnte das Übersetzen des Pentateuchs und hebräische Grammatik für Mädchen ganz oder teilweise wegfallen. Auch I. Bamberger (Königsberg) fand, dass für Mädchen Übersetzungsübungen zu den Gebeten ausreichten. Bamberger, Vorschläge für die „Privat-Religionsschule“ in Königsberg, in: *CAHJP*, D/Ko1/457. Ebenso der für Breslau u. a. von Brann ausgearbeitete *Entwurf eines Normal-Lehrplans für die Religions-Schule* (1882), in: *CAHJP* PL/By/42. Einige Reformer sahen schon im Übersetzen der Gebete eine lästige und sinnlose Quälerei für Mädchen und Lehrer und wollten lieber Choralgesänge einstudieren lassen. Lässig (2006), S. 61.

²³³ So etwa I. Rosenberg in Thorn.

²³⁴ S. Friedmann (1900), Vorwort.

Einige Synagogenordnungen schlossen Mädchen vom Besuch des Gottesdienstes aus.²³⁵

In der Frage der Einführung der Konfirmation von Mädchen – ein wichtiger Akt ihrer Einbeziehung im Gottesdienst, aber auch ein möglicher erster Schritt zur Abschaffung der traditionellen Bar Mitzwa, wenn diese durch die Konfirmation der Jungen abgelöst wurde – war die ‚Mitte‘ gespalten. J. Gebhardt und S. Brann sollen sie in ihren Gemeinden in Posen eingeführt haben. Sachs’ Haltung in Berlin ist unklar, seine Ablehnung einer Mädchenkonfirmation muss nicht prinzipieller Natur gewesen sein.²³⁶ Noch um 1900 wollten Vertreter der ‚Mitte‘ in Schlesien die Frage der Konfirmation der Mädchen nicht an die große Glocke hängen, um nicht die Orthodoxie zu alarmieren.²³⁷ J. Eschelbacher unterstützte in Berlin um 1907 die Einrichtung eines Konfirmandenunterrichts für Mädchen.²³⁸

F. Schach warnte vor übereilter und zu „stürmischer“ Einführung von Mädchenkonfirmationen angesichts der nach wie vor gegen sie bestehenden Ablehnung. Es könne aber nur im Sinne der Religion sein, wenn auch das religiöse Leben der Frauen reicher ausgestattet werde und den Mädchen durch eine Feier „teuere Erinnerungen und poetische Klänge“ mit auf den Lebensweg gegeben, v. a. aber die Anregungen aus dem Konfirmandenunterricht vertieft würden. „Die völlige ‚Gleichstellung der Frau im religiösen und im Gemeindeleben‘ aber ist nicht nur gegen die Vorschrift des Judentums, sondern einfach undurchführbar.“ Man werde ja schließlich nicht von den Frauen verlangen, Tefillin zu legen oder Rabbiner und Kantoren zu werden. „*Man mache die Frauen zu guten jüdischen Frauen!* Das allein kann unser Ziel sein.“²³⁹

Nur M. S. Zuckermandel trat für eine Erweiterung der religiösen Rechte von Frauen ein.²⁴⁰ Sein zentrales Argument war, dass die Frauen in Babylonien mehr religiöse Pflichten, die an eine bestimmte Zeit gebunden und zu denen sie biblisch nicht verpflichtet sind, ausübten als in Palästina, und sich wahrscheinlich auch mehr mit der religiösen Lehre beschäftigten.²⁴¹ „Wie die babylonische Halacha über die palästinische hinausgegangen, die Frauen günstiger gestellt hat, so können wir auch über die babylonische im Interesse der Religion hinausgehen. Das heisst nicht dem Leben gegen die Religion Konzessionen machen, sondern im Interesse der Religion den veränderten Lebensverhältnissen Rechnung tragen [...]“²⁴² Zuckermandel forderte, S. R. Hirschs Beispiel zu folgen und Pentateuch-Unterricht für Mädchen einzuführen

²³⁵ Siehe dazu Beuthen und Märkisch-Friedland.

²³⁶ Schad (2007), S. 208f.

²³⁷ Siehe W. Münz in Gleiwitz.

²³⁸ Weiss (1996), S. 153.

²³⁹ Schach, „Mädcheneinsegnung“, in: *IWB*, 15. 9. 1911.

²⁴⁰ *Die Befreiung der Frauen von bestimmten religiösen Pflichten nach Tosefta und Baraita: ein Beitrag zur Entwicklung der Halacha im Anschluss an meine Darstellung in dem Buche: Tosefta, Mischna und Boraita*. Bd. 1 u. 2, Frankfurt a. Main 1908-1910.

²⁴¹ Zuckermandel (1911), S. 170f.

²⁴² Ebd., S. 171.

und schlug vor, Mädchen und Frauen zu bestimmten Zeremonien, wie Schütteln des Lulaw, Sitzen in der Laubhütte und Sprechen der Segenssprüche beim Tischgebet zuzulassen.²⁴³ Er propagierte einen gründlicheren Hebräisch-Unterricht für Mädchen, auch gegen den Vorwurf, die Mädchen könnten „zu gelehrt“ werden.²⁴⁴ Erst 1911 rang sich ein Mann der ‚Mitte‘, wie Heinrich Berger²⁴⁵ offen dazu durch, auch mit Mädchen die Bibel im Urtext zu lesen.²⁴⁶

T. Kroner trat 1919 auf der Versammlung der Württembergischen Rabbiner für das aktive Wahlrecht der Frauen ein, schloss aber ihre Wählbarkeit und ihre Gleichstellung im Gottesdienst aus.²⁴⁷ „In unserer Zeit, die die Gleichstellung der Frau im öffentlichen Leben mit Macht fordert, ist [...] zu beachten, dass richterliche und öffentliche gottesdienstliche Verrichtungen den Frauen nicht übergeben werden können, dass aber ihre Mitwirkung beim Wählen und zur Ausübung von Wohltätigkeit religionsgesetzlich nicht zu beanstanden sind.“²⁴⁸

1924 führten nur sehr wenige Gemeinden (Berlin, Hamburg, Frankfurt a. Main) das passive Frauenwahlrecht ein.²⁴⁹ Ende der 1920er Jahren war wahrscheinlich noch die Hälfte der jüdischen Frauen von diesem Recht ausgeschlossen.²⁵⁰ Die Berliner „Mittelpartei“ hatte inzwischen mehrere prominente Frauen als Kandidatinnen aufgestellt, darunter Ernestine Eschelbacher, die in vorderster Reihe im Jüdischen Frauenbund und verschiedenen Frauenvereinen tätig war und für das vollständige Frauenwahlrecht eintrat.²⁵¹

Nur wenige Frauen verlangten die religiöse Gleichberechtigung. Diese Forderung gehörte nicht zum Programm des Jüdischen Frauenbundes (JFB), der sich auf politische Forderungen in der Gemeinde konzentrierte. Man forderte die Frauen höchstens dazu auf, sich für den Gottesdienst zu interessieren, Chöre einzurichten, Jugendandachten zu gestalten, die Synagoge an den Feiertagen zu dekorieren.²⁵² Im Januar 1930 verteidigte der JFB jedoch Ortsgruppen, die die uneingeschränkte Beteiligung von Frauen an Beerdigungen forderten, was liberale, ‚mittlere‘ und orthodoxe Rabbiner gleichermaßen vor den Kopf stieß. Die Liberalen wollten nur das Wahlrecht für Frauen, nicht aber das, eine Beerdigung, zu leiten.²⁵³ M. Beermann erklärte 1930 in der Frage, ob Frauen Grabreden halten dürften, dass „die

²⁴³ Zuckerman, ebd. Das Lesen der *megilla*, für das er in Babylonien Vorbilder gefunden hatte, zählte er hier nicht dazu. E. Hildesheimer empfahl 1888 die Unterrichtung von Mädchen im Pentateuch. Eliav (1965), S. 233f.

²⁴⁴ Zuckerman, „Wie kann gründliche Kenntniß der hebräischen Gebete auch bei dem weiblichen Geschlechte durch die Schule erzielt werden?“, in: *IWS*, 25. 10. 1871, S. 345.

²⁴⁵ (1861-1937)

²⁴⁶ Berger (1911), S. 24.

²⁴⁷ Kroner [1919], S. 22.

²⁴⁸ Ebd., S. 37f.

²⁴⁹ Birnbaum (1981), S. 88; Flade (1985), S. 103.

²⁵⁰ Flade, ebd.

²⁵¹ *Jüdisches Wochenblatt* (1924), Nr. 18. Siehe auch Berlin.

²⁵² Kaplan (1981), S. 271.

²⁵³ Ebd., S. 273.

religiöse Entwicklung im rabbinischen Judentum“ derart sei, dass „bei aller dort waltenden Gleichwertigkeit der Frau“ deren „Andersartung“ berücksichtigt wurde, in dem man ihr Haus und Familie als Wirkungssphäre zuwies. Daraus habe sich der Brauch entwickelt, dass nur Männer Leichenreden halten. Um des religiösen Friedens willen und aus Duldsamkeit gegenüber den am überlieferten Brauchtum festhaltenden Juden dürfe man diesen Brauch nicht antasten.²⁵⁴

Die Neue Dammtor-Synagoge in Hamburg folgte in der Behandlung von Frauen der Tradition und setzte vor den Frauenemporen (niedrige) Gitter; die Bima aber stand vor dem Toraschrein. Die Vereinssatzung sah 1912 für Frauen nur die passive Mitgliedschaft vor.²⁵⁵ Erst 1930 schlossen sich Repräsentanten, wie Hugo Knobloch, der Forderung (der Liberalen) nach dem passiven Frauenwahlrecht in die Repräsentantenversammlung an.²⁵⁶ Im Vergleich dazu hatte der Hamburger Tempel schon vor dem Ersten Weltkrieg Frauen die aktive Mitgliedschaft und bei den Wahlen für das leitende Gremium des Verbandes das aktive und passive Wahlrecht eingeräumt.²⁵⁷ Die DIG hatte 1919 den Frauen das aktive Wahlrecht zugestimmt, der Vorschlag des Vorstandes auch das passive Recht einzuführen, scheiterte am Widerstand der Orthodoxie, die in sich gespalten war.²⁵⁸ Erst 1930 wird das passive Frauenwahlrecht für die Repräsentantenversammlung durchgesetzt, dafür verzichteten die Zionisten auf ihre Forderung nach Wählbarkeit von Frauen auch für den Vorstand.

Exkurs Ende

Andere Eingriffe in traditionelle Glaubensinhalte betrafen etwa die Vorstellung eines personalen Messias. Die Reformer hatten die traditionelle Vorstellung eines personalen Messias, der in Gestalt eines königlichen Herrschers die Zerstreuten in Zion sammelte, vollständig verabschiedet. Sie fokussierten auf eine Zukunft der universalen Gotteserkenntnis und des sittlichen Fortschritts, deren Herbeiführung jedoch die besondere Mission des Judentums dank seines reinen Monotheismus und seiner leidvollen historischen Erfahrung blieb.²⁵⁹ Auch den Wortführern der ‚Mitte‘ bereitete die Vorstellung eines personalen Messias

²⁵⁴ *JLZ*, 23. 4. 1930, S. 1. Auf die Behauptung von Clementine Krämer (München), in Württemberg existierte schon lange der Brauch, dass Frauen in einzelnen Fällen auf Friedhöfe Nachrufe hielten, ging Beermann nicht ein. Ebd. Siehe auch *JLZ*, 30. 4. 1930, S. 3.

²⁵⁵ Lorenz (1987), S. 697.

²⁵⁶ Hoffmann (1999), S. 201.

²⁵⁷ Lorenz (1987), S. 840.

²⁵⁸ Während der Hamburger OR S. Spitzer auch das aktive Wahlrecht für Frauen ablehnte, war der Berliner D. Z. Hoffmann dafür, ging aber nicht so weit wie A. N. Nobel in Frankfurt am Main, der sich auch für das passive Frauenwahlrecht aussprach. Lorenz, ebd., S. 859. Spitzer trat zurück, als die Frauen in Hamburg auch das passive Frauenwahlrecht erhielten. Ebd., S. 867.

²⁵⁹ Siehe dazu Kohler (2014).

Probleme.²⁶⁰ H. Fassel löste, ähnlich wie einige Reformtheologen, den talmudischen Messias-König vollständig durch das messianische Volk Israel ab.²⁶¹ Ihm tat es H. Graetz mit seiner Interpretation von Jes 53 gleich, er wandte die Stelle nicht auf eine Einzelpersonlichkeit, sondern das leidende „Messias-Volk“ Israel an,²⁶² brachte dabei nicht nur talmudisch-messianische und Mittelalterliche Volk-Israel-Auslegungen der Gottesknechtlieder zusammen, sondern forderte durch eine provozierende Verwendung christlicher Ikonographie – der Dornenkrone auf dem Haupt des Volkes Israel – die christologische Interpretation der Stelle heraus.²⁶³ Das rief nach katholischen Protesten und dem Wiener Kompert-Prozess auch die jüdische Orthodoxie in Deutschland auf den Plan, die nun den Glauben an einen personalen, von Gott geschickten Messias aus dem Haus David zum Dogma erhob.²⁶⁴ I. N. Mannheimer verteidigte die in Wien inkriminierte Auffassung von Graetz, indem er bestätigte, dass die meisten jüdischen Ausleger den eindeutig messianischen Gottesknecht Jesajas nicht als eine bestimmte Einzelperson, sondern als das jüdische Volk im Ganzen verstünden. Insgesamt, so Mannheimer, richte sich der jüdische Messiasglaube weniger auf die Person des Messias als auf „seine Mission“.²⁶⁵ Frankel hatte in seiner Auseinandersetzung mit G. Salomon 1842 noch den Glauben an einen personalen Messias, der Israel ins Heilige Land zurückführt, verteidigt. Er fand, dass ein universaler, stellvertretend für die anderen Völker leidender Messias in Gestalt des ganzen Volkes Israel eher Apathie und Resignation statt Tatkraft förderte.²⁶⁶ In einer Anmerkung zu einem Aufsatz von S. L. Steinheim in der *ZrIJ* protestierte er aber gegen Steinheims Feststellung, der Kern der traditionellen Messiaslehre sei im Königtum des zukünftigen Messias zu sehen. Die Vorstellung des Messias als König und Herrscher war nach Frankel nur eine Konzession der Propheten an das Volk, der Messias sei v. a. Lehrer und Richter.²⁶⁷ Zweitens legte er Wert auf die Feststellung, der „Persönlichkeit des Messias“ sei nach jüdischer Auffassung nichts Übernatürliches zu eigen, dieser weder von Gott gezeugt noch als Vermittler eingesetzt und seine „Individualität“ verschwinde hinter der eigentlichen Verheißung und Sehnsucht, die auf „seine Mission“

²⁶⁰ S. I. Kaempfs Artikelserie „Lehrt die Bibel einen persönlichen Messias?“ (*LdO* (1845), Nr. 7, 18, 19, 27) bricht nach der 4. Folge unvermittelt ab. Kohler, ebd., S. 43.

²⁶¹ Fassel verwarf in seiner *Mosaisch-talmudischen Religionslehre* von 1863 auch die Vorstellung von einer Rückkehr ins Heilige Land als Legende und Metapher. Kohler (2014), S. 73.

²⁶² Graetz, „Die Verjüngung des jüdischen Stammes“, in: *Jahrbuch für Israeliten* 5624 (1863/64), S. 1-13.

²⁶³ Kohler, ebd., S. 73f.

²⁶⁴ Ebd., S. 76f. E. Hildesheimer setzte Graetz' Annahme eines Deuterojesaja und seine Auslegung von Jes 53 mit der Leugnung der Offenbarung am Sinai gleich. Ellenson (1990), S. 41.

²⁶⁵ Ebd., S. 75, siehe auch Rosenmann (1922), S. 104. Zum Prozess der Wiener Kirchenzeitung gegen den Herausgeber Kompert wegen Verunglimpfung der „orthodox-jüdischen Kirche“ und der christlichen, speziell katholischen Kirche durch den von ihm herausgegebenen Artikel von Graetz siehe *AZJ* (1864), Nr. 3, S. 29f.

²⁶⁶ *LdO* (1842), S. 361.

²⁶⁷ *ZrIJ* (1845), S. 133f., zweite Anmerkung zu S. L. Steinheim, „Die politische Legitimität und die Lehre der Offenbarung“, ebd., S. 130-139, worin Steinheim ergänzend zu seinem Aufsatz „Die Messiasidee nach der Bestimmung der Offenbarungslehre“ (ebd. S. 21-23; 41-49) die politische Messiasidee beurteilt.

gerichtet sei.²⁶⁸ Deutlich stand hier die Abgrenzung vom Christentum im Vordergrund. Fassel und Graetz gingen am weitesten, wenn sie die Figur des Messias als Metapher auffassten.²⁶⁹ Sachs, Mannheimer und Frankel aber leugneten nie die Möglichkeit, den Messias auch als Person und sogar als davidische Königsfigur zu verstehen, auch wenn sie sie relativierten. Die historische jüdische Auslegungspluralität sollte nicht beschränkt, höchstens kanalisiert, keinesfalls aber zu dogmatisch verfestigten Aussagen verengt werden.²⁷⁰

3) Hebräisch (in Synagoge und Religionsunterricht) als unverzichtbarer Ausdruck jüdischer Eigenart

I. N. Mannheimer, der 1821 noch für einen „deutschen Gottesdienst“ eingetreten, damit aber bei den Wiener Behörden auf Widerstand gestoßen war, änderte mit seiner Anstellung in Wien und im Kontext der Verhandlungen über einen neuen Kultus seine Einstellung und setzte sich wenige Jahre später bereits lebhaft für die Bewahrung und Pflege der hebräischen Sprache in Gottesdienst und Religionsunterricht ein. Nur die hebräische *tefilla*, so Mannheimer, garantiere die Volkstümlichkeit und Anziehungskraft des Gottesdienstes.²⁷¹ Die Neugestaltung des Vortrags des hebräischen Gebets durch Kantor und Chor wurden zum Zugpferd der ‚positiv-historischen‘ Gottesdienstreform.

Frankel wollte noch 1835 nicht ausschließen, dass die nächste Generation nicht mehr auf Hebräisch beten wollte und dazu auch nicht gezwungen werden könnte, wenn „der Verstand auch dafür wäre“.²⁷² Wenige Jahre später warf Frankel im Kontext der zeitgenössischen Kontroverse um die rabbinische Schriftauslegung in seinen *Vorstudien zur Septuaginta* Philon vor, seine Unkenntnis des Hebräischen und die Einschleusung der griechischen Philosophie in die Bibelexegese habe dazu beigetragen, dass diese „zu mystischen und allegorischen Spielereien ausartete“.²⁷³ Das alexandrinische Judentum habe mit dem Aussterben des hebräischen Sprachstudiums eine fremde und schädliche Richtung genommen. Aber auch im Streit um das zweite Hamburger Tempelgebetbuch hielt es Frankel weiter für möglich, dass das ‚Volk‘ nicht mehr auf Hebräisch und sogar die alten Gebete gar nicht mehr beten wollte und ihm dann andere Gebete gegeben werden müssten.²⁷⁴ Was Frankel getreu seinem

²⁶⁸ *ZrIJ* (1845), S. 137.

²⁶⁹ Kohler, ebd., 74.

²⁷⁰ So auch E. H. Weiss in seiner Verteidigung von Kompert und Graetz; siehe Kohler, S. 78.

²⁷¹ Mannheimer an Wolff, 22. 7. 1829, in: *MGWJ* (1871), S. 282.

²⁷² Brämer (2000), S. 239f.

²⁷³ Frankel (1841), S. XV, 47, 175, 255.

²⁷⁴ „Schreiben des Oberrabbiners Dr. Frankel an die Direction des Tempelvereins zu Hamburg“, in: *Orient* (1842), S. 53-56, 61-64, 71f., hier S. 54: „Wird das Volk das hebräische Gebet zurückweisen, wird es weder an seiner Form noch seinem Inhalte mehr Gefallen finden, dann muss ihm Anderes, und wenn auch von der frühesten Mischna diese Gebete anempfohlen wären, gegeben werden.“

talmudischen Standpunkt vom ausschlaggebenden „Gesamtwillen“ gegen die Hamburgische Orthodoxie gerichtet hatte, sah aber nicht vor, dass Rabbiner über die hebräischen Gebete ihr Urteil sprechen und sie etwa abwählen konnten.

Als er sich dann 1845 zur Teilnahme an der Frankfurter RV entschloss, war ihm bekannt, dass diese mit einer Abstimmung über den Bericht der Liturgiekommission, der auch die hebräische Gebetsprache betraf, beginnen sollte. Nunmehr erhob Frankel Hebräisch zur Prinzipienfrage und zum Schibboleth der ‚positiv-historischen‘, ‚mittleren‘ Richtung. 1846 stellte er als Regel auf, dass Hebräisch das „vorwiegende Element“ im Gottesdienst bleiben müsse, da es „die heiligsten Erinnerungen in sich“ trage, es die Sprache der „heiligen Urkunden“ des Judentums und das Band sei, das die in alle Welt zerstreuten Juden vereine. Keine Gemeinde dürfe aus der „Gesamtheit“ austreten und das von Jahrtausenden und „noch von Millionen für Heiliggehaltene“ von sich stoßen.²⁷⁵

S. J. Rapoport hatte 1844 in seinem Beschneidungsgutachten die zentrale Rolle der hebräischen Sprache für das Verständnis von Bibel und Gebeten und für den Zusammenhalt aller „Israeliten“ hervorgehoben.²⁷⁶ Andere, wie M. Sachs, der schon als Jugendlicher lebhaftes Interesse für Hebräisch zeigte, sahen die Vernachlässigung der „heiligen“ Sprache von Anfang an mit „Schmerz“. Ihnen war diese „Sache sehr sehr nahe“ und sie setzten sich dafür ein, dass „Wohnstätten für unsere elende und traurige Sprache“ geschaffen wurden – in Gottesdienst und Religionsunterricht, in Übersetzungen und wissenschaftlichen Editionen.²⁷⁷ Die besondere Hochschätzung der hebräischen Sprache, die Sorge um sie und der Kampf um ihre Pflege wird zum distinktiven Zeichen des ‚positiv-historisch‘, ‚mittleren‘ Lagers. Der sich dogmatisch abgrenzenden Orthodoxie war Frankels demonstratives Eintreten für Hebräisch fremd und nicht geheuer. Hinzu kam, dass S. R. Hirsch von Vertretern der ‚Mitte‘ für seine die aschkenasische Aussprache wiedergebende Umschrift des Hebräischen als ‚polnisch‘ ausgegrenzt wurde.²⁷⁸ Man spürte die mit der sefardischen Aussprache der Gebete verbundene Demonstration einer kulturellen Suprematie und war verstimmt. Reformen, wie L. Philippson, die Hebräisch zu einem großen Teil im Gottesdienst erhalten wollten und sich subjektiv von Frankel gar nicht so fern sahen, waren empört darüber, dass dieser daraus eine Grundsatzfrage gemacht und ihretwegen den Kreis der Reformen verlassen hatte.

H. Graetz warnte 1869 davor, die hebräische Sprache aus ihrem letzten Asyl, dem Gottesdienst, zu verdrängen. „Das Schiboleth der Parteien ist die hebräische Sprache.“²⁷⁹ Für

²⁷⁵ Frankel, Rezension zu J. L. Saalschütz, *Hauptprincipien, bei Entwerfung einer zeitgemäßen Liturgie für den Israelitischen Gottesdienst* in: *ZrIJ* (1846), S. 145-147, hier S. 145.

²⁷⁶ *Rabbinische Gutachten* (1844), S. 136f.

²⁷⁷ Sachs an S. D. Luzzatto, 6. 11. 1844, in: *CAHJP*, P 41, siehe Schad (2007), S. 417.

²⁷⁸ H. Fassel sprach von einem „gewaltsam angenommenen polnischen Dialekt“. Fassel (1839), S. 3.

²⁷⁹ Graetz [1869], S. 46.

alle, die sich zu Pentateuch, Propheten und Talmud bekennen, sei Hebräisch eine wesentliche, ja lebenswichtige Bedingung. Die Kenntnis der hebräischen Sprache sei für alle Schichten der jüdischen Bevölkerung unentbehrlich.²⁸⁰

Hebräische Sprache und Literatur waren für die Vertreter der ‚Mitte‘ nicht nur das wichtigste Eigentum und Kennzeichen des Judentums, Symbol und Mittel von Einheit und Zusammenhalt,²⁸¹ sondern die „einzige wahre Heimat, die unser Geist und Herz kennt“. Dazu war Hebräisch auch „Weltsprache“ – das „Gefäß, in dem das Heiligtum der Menschheit“ aufbewahrt ist. Die Pflege der hebräischen Sprache geboten also nicht nur Selbsterhaltung und Zusammenhalt, sondern auch die Pflicht, sie „für die ganze Welt und die Zukunft zu bewahren und zu pflegen“.²⁸²

Mit den *Richtlinien* des liberalen Judentums (1912) bildete Hebräisch nicht mehr die Trennlinie zwischen ‚mittlerer‘ Richtung und liberalem Judentum. Die unter starker Beteiligung von Breslauer Absolventen verfassten *Richtlinien* hielten an Hebräisch für die „im Mittelpunkt des Gottesdienstes stehenden Gebete“ und für das Verständnis der jüdischen Quellen im Religionsunterricht fest.²⁸³ Allerdings waren damit Auseinandersetzungen in den Gemeinden um das Maß, aber auch um Sinn und Nutzen von Hebräisch in Religionsunterricht und Synagoge nicht beendet.²⁸⁴ Auch war auf liberaler Seite keine Rede davon, dass Hebräisch die Juden der Welt eine und integraler Bestandteil der deutsch-jüdischen Identität sei. Aber auch die ‚Mitte‘ machte Veränderungen durch. Man ließ nicht nach, für Hebräisch zu werben und Anknüpfungspunkte für die Gegenwart zu finden, betonte aber immer stärker das Seelische und die allein religiöse und theologisch wissenschaftliche Sphäre des Hebräischen, um sich vom nationaljüdischen Hebraismus etwa im Kontext der Auseinandersetzungen um die Lehrsprache an der in Jerusalem begründeten Universität abzugrenzen.²⁸⁵ Man sprach vom geistigen Reichtum der alten hebräischen Gebete, die „immer von Neuem die Seele“ bewegten oder davon, dass der alte „hebräische Ausdruck“ es dem modernen Menschen gestatte, das alte Gebet mit seinen Vorstellungen und Sehnsüchten zu „beseelen“. Jeder sollte sich so weit mit dem Hebräischen vertraut machen, sich in die „religiösen Wortprägungen“ der Gebete „hineinfühlen“ können, dass diese in ihm „lebendigen

²⁸⁰ Der mit viel Energie betriebene Hebräisch-Unterricht in den Religionsschulen werde jedoch zur Sisyphusarbeit, wenn man nicht den alten Modus der Toralesung wieder einführe, bei dem jeder zur Tora Aufgerufene die ihm zugeteilte kleine Perikope selbst lese. Die Kundigen müssten hier vorangehen und eine Übergangszeit vorbereiten. Ebd.

²⁸¹ M. Rahmer, in: *IWS* (1894), S. 340.

²⁸² T. Kroner, „Der Unterricht im Hebräischen“, in: *IWS* (1891), S. 142.

²⁸³ *Richtlinien*, XI, 3, 10.

²⁸⁴ L. Treitel (1917), S. 3.

²⁸⁵ Hebräisch sei Sprache der „Welt des Ethischen“ und Gebetssprache. Sie als „Universallehrsprache“ für profane Fächer zu benutzen, sei mit der Gefahr der „Verdunkelung ihres Grundcharakters“ verbunden. Treitel, ebd., S. 2f.

Widerhall“ fänden.²⁸⁶ „Der Geist des Judentums“ offenbare sich „in seiner ganzen Tiefe und Klarheit“ erst „im hebräischen Schrifttum“. Hebräisch sei „auch heute noch“ das „Organ unserer Religion“.²⁸⁷ Nur wenige machten, wie F. Schach, darauf aufmerksam, dass es eine moderne hebräische Literatur in Osteuropa gab, die die der spanischen Epoche quantitativ und qualitativ übertraf und forderten, Hebräisch als lebendige Sprache und Kultur Mittel und nicht als „Magd der Religion“ zu verstehen und zu unterrichten.²⁸⁸ Gleichzeitig monierte Schach, dass es dem „jungjüdischen Hebraismus“ nur um eine modische Gebrauchssprache, nicht um Kenntnisse der jüdischen Literatur ginge.²⁸⁹

4) das Religionsgesetz – „Lebensmacht“ und „Lebensversicherung“ des Judentums

Die Vertreter des ‚positiv-historischen‘ Judentums sahen sich in besonderer Weise dazu verpflichtet und herausgefordert, die Beobachtung der religionsgesetzlichen Vorschriften neu zu motivieren. Die traditionelle Betonung der Gehorsamspflicht reichte ihnen nicht (mehr), die Ritualsymbolik der Neuorthodoxie war für sie abwegig. Eben sowenig aber kam eine Scheidung in sittlich wertvolle und wertlose Vorschriften, wie sie die Reformbewegung vornahm, in Frage.

Die Wortführer des ‚positiv-historischen‘ Lagers sahen Judentum als „höhere Lebensanschauung“ und „heilige Lebensordnung“.²⁹⁰ Die religionsgesetzlichen Bestimmungen waren für sie Ausdruck der höchsten Ideen und Lehren des Judentums, standen immer im Zusammenhang mit der „Gesamtanschauung“ des Judentums und waren nur so in ihrer Bedeutung zu verstehen.²⁹¹ Die religiösen Gesetze erhielten die Lehren des Judentums „unverfälscht“ durch die Geschichte hindurch.²⁹² Ja, sie selbst besaßen „Leben“ und bildeten die „Lebensversicherung“ des Judentums.²⁹³ Durch das Religionsgesetz ging der „Odem der Geschichte von Volk und Familie“.²⁹⁴ Um seine Beobachtung neu zu motivieren, propagierten die Vertreter der ‚positiv-historischen‘ ‚Mitte‘ eine gefühls- und verstandesmäßig aufgeladene Bedeutung des Religionsgesetzes und seiner Übung, in der

²⁸⁶ M. Beermann, „Liberale Forderungen“, in: *Israelit*, 26. 3. 1923, S. 1.

²⁸⁷ I. Rosenberg (1924), S. 55.

²⁸⁸ Schach, „Kulturelle Entfremdung“, in: *GA*, 13. 11. 1910; „Die hebräische Sprache im jüdischen Religionsunterricht“, ebd., 20. 11. 1910.

²⁸⁹ Schach: „Der Hebraismus“, in: *IWB*, 17. 1. 1913.

²⁹⁰ Für Sachs siehe Schad (2007), S. 298ff. M. Beermann, „Liberale Forderungen“, in: *Israelit*, 26. 4. 1923, S. 1. L. Pick (1912), S. 39ff.

²⁹¹ Cassel (1845), S. 5.

²⁹² Frankel, „Über Reformen im Judenthume“, in: *ZrIJ* (1844), S. 12. M. Krakauer (1883), S. 11.

²⁹³ Beermann, ebd.

²⁹⁴ Jacob I. Loewy, *Vierter Jahresbericht über den Jüdischen Religionsunterricht zu Graudenz*. Graudenz 1906, S. 16f., in: CAHJP DA/1173.

Wesen und Idee des Judentums, Subjekt und Gefühl und religiöse Formen in einer lebendigen Wechselwirkung stehen.

Die äußere, ‚objektive‘ Vorschrift sollte in ein ‚inneres‘, subjektives ‚Eigentum‘ umgewandelt werden. So proklamierte Frankel: „Der Glaube muss ein Innerliches, mit Wärme aufgefasstes sein; [...] die innige Verkettung und Wechselwirkung, in der wir uns mit der Anwendung dieses und jenes Gesetzes befinden, umwandelt die kalte Vorschrift in belebendes Gotteswort, dass die Form selbst sich zu Wesen und Idee gestalte und zu Annäherung an Gott werde. Hebet diese Innerlichkeit auf, vernichtet die durch Gewohntheit und zeitherige Anschauung geltende Form: wird das Gebot dann noch einige Kraft haben, wird seine Verbindlichkeit anerkannt werden, weil es als göttlich angekündigt wird?“²⁹⁵ Ähnlich fasste es Sachs.²⁹⁶ Auch für H. Hirschfeld gehörten die religiösen Gebräuche und Pflichten zum „Wesen“ des Judentums, sie förderten und trugen das religiöse Leben. Sie verkörperten eine „höhere Idee“. „Heilig“ sind sie, nicht weil sie „an sich ein Gottesdienst“ wären, sondern weil „der bestimmte Geist des Judentums in ihnen historisch zum Bewusstsein gekommen ist und sich ausgeprägt hat“.²⁹⁷ Die religiösen Vorschriften sind „Erinnerungsmittel“ für die Versittlichung des Menschen, für die Heiligung des Lebens und die „sinnlich-geistige“ Verehrung des Göttlichen.²⁹⁸ Sie selbst haben keine eigene Bedeutung und sind auch nicht Postulate des Glaubens, also Träger eines dogmatischen Gehalts.²⁹⁹

Das Religionsgesetz dient der Selbstvervollkommnung, seine Übung stärkt Willenskraft, Selbstbeherrschung, Pflichtgefühl, verschafft aber auch Befriedigung, „heilige Freude“ und Seelenfrieden. Es fördert die sittliche Reinheit des Familienlebens und stärkt die „Volksgesundheit“.³⁰⁰ Die religionsgesetzlichen Bestimmungen dienen der „Erhaltung einer großen Gemeinschaft“ und sichern jüdische Eigenart. Sie binden über „Volksbewusstsein“,

²⁹⁵ Frankel, „Ueber die projectirte Rabbinerversammlung“, in: *ZrIJ* (1844), S. 101.

²⁹⁶ Bei Sachs wird die religionsgesetzliche Vorschrift zum „Gesetze des Innern“, zu einer „subjektiven instinktmäßigen Eingebung“. Siehe Schad, ebd., S. 66. Der Religionsphilosoph und -psychologe S. Horovitz sah bei den Sabbatgeboten den Gehorsam gegenüber Gott als eigentlichen Zweck, bei den sittlichen Geboten aber einen Läuterungsprozess, bei dem die innere Natur des Menschen umgewandelt, das äußere Gesetz ins Herz eingeschrieben werde, so dass der Mensch nicht anders als sittlich handeln könne. Horovitz (1894), S. 120f.

²⁹⁷ H. Hirschfeld, „Die Rabbiner-Versammlung, wie sie sein sollte“, in: *ZrIJ* (1846), S. 65.

²⁹⁸ Hirschfeld, ebd., S. 101. Frankel, ebd. M. S. Zuckerman sieht „in den religiösen Satzungen die zur Befestigung der religiösen Gedanken notwendigen Handlungen, welche durch stetige Vergegenwärtigung des Gedankens an Gott die menschlichen Triebe, welche zur Sünde führen, bezähmen und verscheuchen und so die Sittlichkeit fördern“. Zuckerman (1915), S. VI.

²⁹⁹ Ebd., S. 101f.

³⁰⁰ „Retten wir uns unsere alten Sitten und Bräuche, und wir retten auch damit unseren Kindern die Sittenstrenge und die Familientugenden, welche unsere Vorfahren ausgezeichnet haben.“ M. Rawicz, Rabbiner im badischen Schmieheim, später in Offenburg (siehe dort), in: *IWS* (1881), S. 423. Siehe besonders auch S. Gronemann in Hannover. L. Pick (1923), S. 77ff.; S. Pick (1913), S. 88f.; Gudemann (1901), mit Berufung auf Jehuda Halevi M. Stein (1932), S. 238.

„Instinkt“ und „Selbstgefühl“ an das Judentum und sichern damit dessen Zukunft.³⁰¹ Sie mahnen nicht zuletzt an das große Erbe der Märtyrer.³⁰²

Die Betonung der Bedeutung der religiösen Formen wird zum Ende des 19. Jahrhunderts noch verstärkt: „Bis jetzt erkannten noch alle tiefen Denker unsere religiösen Institute als heilsam und menschenbeglückend an, löschen wir den Funken von Gläubigkeit nicht aus, der noch vorhanden, sondern bestärken und bekräftigen wir das Volk in dem Glauben an die Wohlthat der rituellen Satzungen, die allein das Judentum erhalten und durch Zeiten und Geschlechter hindurchgetragen haben.“³⁰³ „Solange die äußeren Formen bestehen, so lange wird auch die Idee sich erhalten und sich weiter entwickeln.“³⁰⁴ „Moses gründete alle Wahrheit und Erkenntnis auf Satzungen, auf Formen, die sich im Volk länger und dauernder erhalten als die Ideen, die nur im Geiste zu fassen sind.“³⁰⁵ Im jüdischen Religionsgesetz sei alles enthalten: Ethik, Kultur, soziale Gerechtigkeit, religiöse Weihe, Vertiefung des Menschseins und künstlerische Schönheit.³⁰⁶ Judentum sei „Erziehung der Persönlichkeit durch eine heilige“, „objektiv“ gegebene „Lebensordnung“, die vom Einzelnen „Opfer und Bindung“ und Unterordnung persönlicher Wünsche und Bedürfnisse verlange. Die Bedeutung des „Gesetzessystems“ für die Erhaltung des Judentums könne nicht hoch genug bewertet werden, es stärke und vertiefe „den Willen zum Jude-Sein durch die täglichen Gehorsams- und Opferproben planmäßig“ und schütze dabei „die charakteristische Eigenart jüdischen Wesens“.³⁰⁷ T. Kroner erinnerte 1918 daran, dass sein verstorbener Gesinnungsfreund und Amtskollegen C. Werner immer bemüht war, die Verbindung zwischen der Übung der religiösen Gebote, die in ihrer „Reinheit und Erhabenheit“ noch nicht völlig verstanden seien, und der messianischen Zukunftslehre aufzuzeigen.³⁰⁸

Die Vertreter der ‚Mitte‘ hoben aus den religionsgesetzlichen Bestimmungen Fundamentalgebote heraus, die sie zur Wahrung jüdischer Eigenart und Einheit als unabdingbar ansahen und die die wichtige Funktion der Unterscheidung von der Umgebungskultur aufrechterhielten: Beschneidung, Ehe- und Scheidungsrecht, Sabbat und Festtage, Speisegesetze.³⁰⁹

³⁰¹ Für Sachs siehe Schad (2007), S. 53; für Mannheimer *Rabbinische Gutachten* (1844), S. 97; Rawicz [1898], S. 2; Loewy, ebd.

³⁰² S. Gronemann (1894).

³⁰³ Meyer Rawicz im badischen Schmieheim, später Offenburg (siehe dort), in: *IWS* (1881), S. 423.

³⁰⁴ Rawicz [1895], [S. 3f.]

³⁰⁵ Ders. [1890], S. 5.

³⁰⁶ F. Schach: „Gesetzesfreude“, in: *IWB*, 9. 10. 1914.

³⁰⁷ M. Beermann, in: *SIW*, 22. 6. 1924.

³⁰⁸ T. Kroner, Stuttgart, in Anlehnung an die letzten Worte des ben Sakkai in Ber 28b, auf der Beerdigung von C. Werner in München, in: *Worte* (1918), S. 17.

³⁰⁹ Siehe Rapoport (1845). S. 16. M. Grunwald stellte den Grundsatz auf, dass Fundamentalgebote, wie die Beschneidung, „allein vollwertige national-jüdische Merkmale“ seien, in: *Israelit*, 27. 7. 1922, S. 4-6, u. ebd., 3. 8. 1922, S. 3f. Bezüglich Beschneidung und Eherecht siehe Kapitel 1. Zur Unabdingbarkeit der Speisegesetze

Die Heiligung von Sabbat und Festtagen und die Bekämpfung aller Maßnahmen, die deren Bedeutung mindern könnten, standen ganz oben auf der Agenda der ‚mittleren‘ Richtung.³¹⁰ Der Idee von Sonntagsgottesdiensten trat man aufs Schärfste entgegen. Die Mischehe wurde von den rabbinischen Vertretern der ‚Mitte‘ kategorisch abgelehnt.³¹¹

M. Beermann forderte nach dem 1. Weltkrieg bezüglich einer Reform der Speisegesetze, dass man in einer Zeit, in der jüdische Selbstbehauptung so schwierig war, alles unterlasse, was das „Ansehen“ und die „seelische Macht“ des jüdischen Religionsgesetzes mindern könnte.³¹² Es gebe genügend Möglichkeiten, schwierigen Lebensumständen Rechnung zu tragen. Wer darüber hinausgehe, helfe weder dem Einzelnen in seinen persönlichen Nöten noch dem „Gesamtjudentum“ in seinem „Einfluss auf die Gemüter“.³¹³ Jeder Rabbiner sollte kraft seiner „Erfahrung“ und „Gelehrsamkeit“ Gemeinden und Privatpersonen beraten, wie sie bei Konflikten und Problemen den „Weg jüdischer Überzeugungstreue“ gehen können. Wer dem Judentum die „Macht über die Seelen“ sichern wolle, müsse den Mut haben, „erweichenden und verflüchtigen Tendenzen“ entgegenzutreten und „Opfer und Entsagung gebietende Forderungen“ stellen.“³¹⁴

5) „Regeneration“, „organische Entwicklung“, „Verjüngung“ des Judentums durch die „Wissenschaft des Judentums“

Die Männer der ‚mittleren‘ Richtung benutzten Kampfbegriffe, wie ‚Leben‘ und ‚Organismus‘, ‚lebendiges organisches Gefühl‘, ‚lebendiger Organismus‘, ‚lebendige Bewegung‘, ‚natürliche‘, ‚innere Fortentwicklung‘ oder ‚Verjüngung‘ und führten sie gegen die „Formeln“, „starren Abstraktionen“, „hohlen Theoreme“ und das ‚kalte‘ Raisonieren der Reformbewegung aber auch gegen die kabbalistisch oder symbolisch überladene ‚Ritualistik‘

siehe H. Hirschfeld, in: *ZrIJ* (1846), S. 66, u. M. Beermann, in: *Israelit*, 2. 11. 1922, S. 3.

³¹⁰ Siehe dazu die Diskussionsbeiträge zur TV in Kapitel 1 und die Protesterklärung der FJV gegen die „Richtlinien“, in: *IWB*, 29. 11. 1912, u. *AZJ* (1912), S. 600.

³¹¹ Siehe die Protesterklärung der FJV gegen die „Richtlinien“, ebd. Für Frankel siehe Brämer (2000), S. 230ff., für Sachs Schad (2007), S. 157ff., für L. Bodenheimer siehe Hildesheim, für S. Meyer siehe Hannover; für M. Joel siehe Breslau, für J. Perles siehe München, für M. Beermann siehe Heilbronn und das Programm der „Mittelpartei“ in Köln.

³¹² M. Beermann, „Die Liberalen und die Speisegesetze“, in: *Israelit*, 2. 11. 1922, S. 3, zur Forderung von A. Wiener, Rabbiner in Oppeln, nach einer Reform der Speisegesetze. Siehe auch dessen Schrift *Die jüdischen Speisegesetze nach ihren verschiedenen Gesichtspunkten zum ersten Male wissenschaftlich-methodisch geordnet u. kritisch beleuchtet* (1895).

³¹³ M. Beermann, „Die Liberalen und die Speisegesetze“, in: *Israelit*, 2. 11. 1922, S. 3.

³¹⁴ Beermann in: *SIW*, 22. 6. 1924. Der Berliner Rechtsanwalt Dr. Heinrich Stern (1883-1951), seit 1916 Generalsekretär der „Vereinigung für das liberale Judentum“, hatte eine grundlegende Abänderung des *Schulchan Arukh* und durchgreifende Reformen von Gottesdienst, Sabbat-, Speise- und Ehegesetzen durch ein von deutschen Rabbinern ausgehendes Weltsynhedrion gefordert. Dem modernen Juden ein Leben nach dem Religionsgesetz „bequem“ zu machen, sei unmöglich, so Beermann, diejenigen, die eine „Religion der andachtvollen Stimmung“ suchten, brauchten dafür weder Rabbiner noch Weltversammlung. Ebd

und Dogmatik der (Neu-)Orthodoxie ins Feld.³¹⁵ Sie erkannten den von Reformvertretern und Neuorthodoxen behaupteten Bruch oder notwendigen Gegensatz von „Lehre“ und „Leben“,³¹⁶ nicht an.³¹⁷

Das Judentum sollte an seinen Lebensfaden, von dem es „dogmatische Frömmigkeit“ und „systematisierende“ Religionsphilosophie ganz abzutrennen drohten, wieder angeknüpft,³¹⁸ das durch Verfolgung und Unterdrückung „eingeschlummerte Leben“ durch einen Prozess der „inneren Umbildung und Regeneration“ geweckt und gefördert werden – mit Vorlesungen, Vorträgen, Predigten, literarischer und wissenschaftlicher Tätigkeit.³¹⁹ Von der Popularisierung der „Wissenschaft des Judentums“ erwartete man, dass sie „Selbstbewusstsein“, „lebendige Anteilnahme“, „Liebe“ zum Judentum und den Willen zu dessen Erhaltung und Fortbildung hervorrufen würde.³²⁰ Das ‚mittlere‘ Lager ging von einem dem geschichtlichen Prozess eingeschriebenen immanenten Fortschritt bzw. einer ‚organischen‘ Entwicklung aus, aus denen sich Veränderungen nach den nötigen Anstößen wie von selbst und „nach den Normen des Gesetzes“ ergeben oder von der Wissenschaft aufgezeigt würden.³²¹ Das aber erlaubte keine Veränderungen, die an subjektiven Befinden und Ansichten oder den ‚Erfordernissen der Zeit‘ ausgerichtet waren.³²²

Die Reformbewegung propagierte den sittlichen Fortschritt der Gegenwart und forderte vom Judentum, sich dem messianischen Ziel einer im ethischen Monotheismus geeinten Menschheit selbsttätig anzunähern, seine Verwirklichung zu beschleunigen und alles, was nach sittlichen Gesichtspunkten damit unvereinbar schien, über Bord zu werfen.³²³ Dieses Vertrauen in die Gegenwart teilten die Vertreter des ‚positiv-historischen‘ Judentums nicht. Für Frankel mussten die Kämpfe der Zeit erst „durchfühlt“ werden, um sicher zu gehen, dass eine Reform zu einer „gesicherten und geheiligten Ruhe“ des Gemüts und „tieferen und reineren Anhänglichkeit“ an das Judentum führte.³²⁴

³¹⁵ Für Sachs und Mannheimer siehe Schad (2007), S. 54ff. Für Frankel Brämer (2000), S. 158f.

Das ‚organische‘ Denken lässt sich bei den Vertretern der ‚Mitte‘ bis 1920er Jahre hinein finden, besonders ausgeprägt bei M. Beermann, Rabbiner und Präsident der Herder-Loge in Heilbronn. Siehe dessen Geleitwort zur *SIW*, wo von der „organischen Fortentwicklung des ewig jungen geschichtlich gewordenen Judentums“ die Rede ist. *SIW*, 22. 6. 1924. Andere, wie A. Treuenfels, sprachen davon, dass es nichts Neues geben „kann“, weil „nach gemessener Frist Früheres wieder zum Vorschein“ kommen müsse. *IWS*, 21. 5. 1873, S. 153.

³¹⁶ Im Aufruf der Berliner Reformfreunde von 1845 hieß es: „Die erstarrte Lehre und unser Leben sind für immer auseinander gewichen.“ Für die Neuorthodoxie siehe S. R. Hirsch (1836), S. 82, 84, 85, u. *TZW* (1845), S. 1f.

³¹⁷ Rapoport (1845), S. 20f.; für Sachs siehe Schad (2007), S. 275; für D. Cassel siehe ders. (1845), S. 15. Siehe auch Jost (1847), S. 247.

³¹⁸ Für Sachs siehe Schad, ebd., S. 370.

³¹⁹ Für Sachs siehe Schad, ebd., S. 57f.; für D. Cassel siehe *BW* (1857), S. 194f.

³²⁰ Frankel, „Ueber die projectirte Rabbinerversammlung“, in: *ZrIJ* (1844), S. 105.

³²¹ Für Rapoport siehe Schad, ebd., S. 71; D. Cassel in: *BW* (1857), S. 194f.; M. Brann (1910), S. 176.

³²² [M. Rahmer] „Ein falsches Reformpincip“, in: *IWS*, *Literarische Beilage*, 31. 1. 1872.

³²³ Ladwig-Winters (2004), S. 57; für A. Geiger siehe L. Geiger (1910), S. 262f.

³²⁴ Frankel, „Über Reformen im Judenthume“, in: *ZrIJ* (1844), S. 5.

Man billigte der Gegenwart kein eigenschöpferisches Potential zu. Sie hatte allein die Aufgabe, den abgerissenen Zusammenhang mit der Tradition durch Predigten, Religionsunterricht und die „Wissenschaft des Judentums“ wiederherzustellen. Man richtete sich an der Vergangenheit aus, in der die Tradition noch das ‚Leben‘ des Judentums bildete. Die Vergangenheit ragte in die Gegenwart hinein, sollte sie mit ihrem Geist befruchten und ihr zu einem inneren religiösen Leben verhelfen.³²⁵ So befand J. Eschelbacher am Ende des 19. Jh., dass die deutschen Gesang- und Gebetbücher der Reformer J. Maier, M. Präger oder L. Philippon sich weder durch Gedankenreichtum, noch besondere „Wärme“ der Empfindung oder „Kraft“ der Sprache auszeichneten und deshalb auch nicht vom jüdischen Publikum angenommen wurden.³²⁶ Die alten Gebete, und auch die *pijjutim*, waren dagegen „Schöpfungen echter religiöser Empfindung, Ausdruck lebendig erfasster Lehren und Überzeugungen“. Die Aufgabe der Gegenwart bestand darin, das Vermächtnis der großen Vergangenheit in Inhalt und Bedeutung zu erfassen, es der neuen Generation zu erschließen und deren „Verständnis“ und „Liebe“ zu wecken. Erst dann könne man religiös schöpferisch tätig werden.³²⁷

Bei medizinischen Bedenken war man zur Rettung des Lebens (*pikuach nefesch*) zu gewissen Veränderungen, etwa bei Beschneidung, Beerdigung oder Tauchbad bereit, ebenso, wenn durch Worte, Verhalten oder Unterlassen oder etwas, das einen Anlass dafür geben konnte, eine öffentliche Beschädigung des Judentums (*chillul ha-schem*) drohte, wie es etwa bei einem würdelosen Gottesdienst oder dem *kol nidre*, der Fall zu sein schien.³²⁸ Man sprach dabei von Entscheidungen, die die „einsichtigen“ und „frommen“ Rabbiner der Vorzeit auch getroffen hätten, wenn sie in der Gegenwart gelebt hätten.³²⁹

Forderungen nach Reformen zur Erleichterung des bürgerlichen Lebens brandmarkten die Vertreter der ‚Mitte‘ als Ausdruck von ‚sittlicher Schwäche‘, ‚Bequemlichkeit‘ und ‚Willkür‘, Veränderungen zugunsten der bürgerlichen Gleichstellung lehnten sie als „Emanzipationsknechtschaft“ oder „Emanzipationsschwindel“ ab.³³⁰

6) „Gesamtwille“, „Volksbewusstsein“ und ‚jüdisches Gefühl‘ – die Halacha ergänzende Kriterien in Reformfragen; der Wille zum Kompromiss

³²⁵ Frankel, Anzeige und Prospect einer Zeitschrift für die religiösen Angelegenheiten des Judenthums. [Berlin 1843], S. 3, 4f.

³²⁶ Auch C. Werner warf gegen den Antrag von S. Maybaum auf Einrichtung einer deutschen Pesachhaggada durch den Rabbinerverband ein, dass deutsche Gebete „erfahrungsgemäß“ „langweilig“ seien. *IWS* (1891), S. 28.

³²⁷ Eschelbacher, „Zur Gebetbuchfrage“, in: *AZJ*, 2. 9. 1898, S. 414. Ähnlich in der Grundhaltung M. Sachs.

³²⁸ Siehe etwa Frankel, „Die Symptome der Zeit“, in: *ZrIJ* (1845), S. 15f.

³²⁹ Frankel zur Abschaffung der *meziza*, in: *ZrIJ* (1846), S. 261f. Ähnlich A. Treuenfels, in: *IWS*, 3. 4. 1878, S. 108.

³³⁰ Schad (2007), S. 291; *ZrIJ* (1844), S. 39.

Die Halacha war und blieb Grundlage fast aller Reformdiskussionen im 19. Jahrhundert. Aber die allein auf die Interpretation, Kombination und Anwendung der Halacha gestützte Diskussion reichte für die Lösung der Gegenwartsfragen nicht mehr aus. Zum einen befriedigte die formal halachische Diskussion nicht mehr die, die an das Judentum auch andere, kulturelle Maßstäbe, wie Weltanschauung, Wissenschaft u. a. anlegen wollten. Zum anderen nutzten auch Reformer erfolgreich die Halacha für die Legitimierung ihrer Projekte, wie den Orgelgottesdienst. Zum dritten konnten und wollten die Vertreter der ‚mittleren‘ Strömung nicht andere Meinungen und Auslegungen als deviant ausschließen. Und schließlich tauchten mit der Verweigerung der Beschneidung oder dem Wunsch nach Sonntagsgottesdiensten Situationen und Fragen auf, die der Halacha bisher unbekannt waren. So mussten außerhalachische Argumente und Kriterien für die Entscheidung der Gegenwartsfragen gefunden werden, die geeignet schienen, die Halacha zu ergänzen und auch aus ihr abgeleitet wurden, die die halachischen Lücken rechtskonform schließen konnten, gleichzeitig aber auch das eigene Selbstverständnis zum Ausdruck brachten.

Während Reformbewegung und Neuorthodoxie den Richtungs- und Meinungskampf und teil- und zeitweise auch die Abtrennung von der Gemeinde bejahten, lehnten die Wortführer der ‚positiv-historischen‘ ‚Mitte‘ ‚Parteienbildung‘ ab. Sie sahen sich als Vertreter der ‚Gesamtheit‘. ‚Parteien‘ repräsentierten Extreme und Einzelstandpunkte, die sich von ‚Gesamtzusammenhang‘, ‚Volksbewusstsein‘ und geschichtlich Gewordenem abgelöst hatten, von subjektiven Meinungen leiten ließen und mit einseitigen Standpunkten Zweifel und Zwietracht ins ‚Volk‘ trugen. ‚Parteienkämpfe‘ bedrohten die innere Einheit und schwächten ein Judentum, das sich äußerer Feinde zu erwehren hatte.³³¹

Die meisten Vertreter der ‚mittleren‘ Richtung sahen sich selbst nicht als (zusätzliche) Richtung, sondern als Repräsentanten der ‚schweigenden Mehrheit‘, die – vom Kampf der streitenden ‚Parteien‘ abgestoßen – sich keiner der einander bekämpfenden Seiten zugehörig fühlte.³³² Der Topos von der Vertretung der ‚schweigenden Mehrheit‘ gehört sei je ins

³³¹ „In einem Kreis von Phrasen [...] treiben wir uns noch jetzt herum, [...], stehen wir zankend und hadernd, o[der] scherzend u[nd] plaudernd am Wege u[nd] sehen zu, u[nd] thun, als treiben wir das Fahrzeug vorwärts, in dem wir noch nicht einmal einen Sitz uns besorgt! drüben – auf der andren Seite – die Maschinen offener Gewalt u[nd] heimlich schleichender Tücke in vollem Gange – stehen wir unverwahrt [...]!“ Sachs an Veit, 4.7. 1842, in: StBPK, Mappe VII/8–9 (Abschrift), in: Schad (2007), S. 58.

³³² Siehe v. a. Frankel, „Schreiben an Kirchenrath Dr. Maier in Stuttgart“, in: *ZrIJ* (1845), S. 180: Die Mehrheit der Juden sei weder strikt orthodox noch reformistisch eingestellt war, sondern wünsche eine „besonnene Entwicklung“. Dass hinter Frankel die Mehrheit stand, davon war der Prager Korrespondent des *Orient* überzeugt. *LdO* (1842), S. 462. Statistiken zur religiösen Orientierung der Juden in Deutschland fehlen. Man geht davon aus, dass bis 1848 die überwiegende Mehrheit der deutschen Juden religiös „traditionell“ war und an den „überkommenen Lebensformen“ festhielt. Toury (1966), S. 193; Lowenstein (1976), S. 42; Richarz (1976), S. 48; Breuer (1986), S. 6; Meyer (1988), S. 142, 429; Brämer (2000), S. 172. War aber tatsächlich bis 1848 die Mehrheit der Juden gegen jede Kürzung und Ordnung, d. h. Abweichung vom traditionellen Gottesdienst? Auch

Repertoire einer ‚konservativen‘ Ideologie und dient der Selbstversicherung und Legitimierung, aber auch der Mobilisierung gegen die ‚lauten‘ Minderheiten der ‚Extremen‘ auf der ‚rechten‘ und ‚linken‘ Seite.

Die ‚positiv-historische‘ ‚Mitte‘ wollte über den ‚Parteien‘ stehen und versöhnend und vermittelnd wirken. Man förderte neutrale Gemeindevereine oder trat für einen religiös neutralen Rabbinerverband ein. Damit war aber immer auch der Widerstand gegen liberale oder orthodoxe Projekte verbunden. So standen die 1893 entstehenden ersten neutralen Jugendvereinigungen und der Widerstand gegen die parteiliche Einbindung der Jugend durch den Liberalismus ganz oben auf der Agenda der ‚mittleren‘ Richtung.³³³

Der Anspruch, über den ‚Parteien‘ zu stehen, stand einer Selbstorganisation im Wege. Bestimmte historische Zäsuren aber drängten und führten zur Selbstorganisierung, was wiederum den Anspruch auf Überparteilichkeit in Frage stellte.

Die Männer der ‚mittleren‘ Richtung erlegten sich Selbstbeschneidung und Verzicht auf Freiheiten auf, die das Zeitalter des Individualismus dem Einzelnen versprach: nach seinem Wissen, Gewissen und Bedürfnissen selbstverantwortlich das Leben gestalten, Kritik an den historischen Überlieferungen und Institutionen üben und so eine neue Epoche begründen zu können. Man gestand dem Individuum zwar das Recht auf kritische Forschung und Meinung, nicht aber darauf zu, diese Kritik zum Maßstab von Veränderungen für die Gesamtheit zu machen.³³⁴ Das Individuum war in den Augen der Vertreter der ‚Mitte‘ in allen Fragen, die die

die Bildung und Erziehung der Kinder und Jugendlichen war mehrheitlich wohl nicht mehr traditionell, sondern den veränderten kulturellen Normen angepasst worden. Hielt man mehrheitlich tatsächlich noch den Gedanken einer geschichtlichen Entwicklung des Judentums, seiner Gebräuche und Sitten für unannehmbar? Beobachtete die Mehrheit die Sabbat-, Festtags-, Speise-, Reinheits-, Trauer-Vorschriften? Es gibt hierfür keine Belege. Andererseits führt Brämer, ebd., S. 193, für seine Behauptung, in den frühen 1840er Jahren habe sich „eine deutliche Mehrheit“ der Frankfurter Juden von den „traditionellen Lebensformen“ abgewandt, die kleine Gruppe der Reformfreunde an. Zur Frage der zahlenmäßigen Größe der religiösen Lager siehe das Kapitel zu Breslau. Für den Topos der Vertretung der ‚stillen‘ Mehrheit siehe auch *IWS* (5. 1. 1870, S. 1) und *GA* (6. 11. 1910).

³³³ Nach H. Stern kam der größte Widerstand gegen die liberalen Jugendvereine nicht aus den Reihen der Zionisten, sondern der „Mittelpartei“. Stern (1923), S. 33f., 35. In Berlin wurde um 1908 der erste liberale, v. a. antizionistische Jugendverein, in Breslau 1913 der Jugendverein „Abraham Geiger“ zur Heranziehung junger aktiver Vertreter des religiösen Liberalismus gegründet. Während sich in den Großgemeinden die liberalen Jugendvereine durchsetzten, bestimmten in den meisten mittleren und kleineren Gemeinden weiterhin neutrale Jugendvereine das Bild. 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. 11. Siehe auch F. Schach, „Der Liberalismus und die Jugendvereine“ *IWB*, 18. 8. 1911; „Jugend und Partei“, ebd., 3. 11. 1911, u. Wolbe (1918), S. 10.

³³⁴ Ebd. Sachs erkannte die radikal kritischen Werke von Strauß, Feuerbach und Bauer als „Product eines energischen genialen Geistes“, als „lebendigen Protest des Individuums“ gegen die „ganze Welt des Hergebrachten“ und deren Neubau aus „eigener Kraft“ an. Als „Formel, Theorie“ oder „System für Alle, als exklusive Lehre“ lehnte er sie kategorisch ab. Siehe Schach (2007), S. 56. Für I. N. Mannheimer siehe: *Rabbinische Gutachten* (1844), S. 92, 102 („freier Geist und freies Streben, so viel ihr wollt“, aber „der Einzelne kann der Gesamtheit nicht Gesetze geben“. Für M. Joel siehe dessen Auseinandersetzung mit Geiger im Kapitel zu Breslau. Kritik am historischen Judentum war für die ‚Mitte‘ aber auch verpönt, weil man die jüdische Geschichte als eine Kette von Verfolgungen, Vertreibungen, Leiden und Unterdrückung interpretierte und darin die Ursache für ‚Missbildungen‘ sah.

allgemeine Entwicklung betrafen, unzuverlässig, denn es vertrat Eigennutz, Willkür und Parteilichkeit und störte Frieden und Zusammenhalt der Gemeinschaft und deren geruhsame Entwicklung. Diese ließ sich eher und besser mit dem ‚Volk‘ verbinden.

Die Aufklärung hatte das ‚Volk‘ als Erziehungs- und Bildungsobjekt des Bürgertums entdeckt.³³⁵ Der Geistliche war nicht nur Seelsorger, sondern auch ‚Volkslehrer‘. Was für die Aufklärung ein quasi patriotischer Akt der Abkehr von der geschlossenen ständischen Welt und ihren Vorurteilen war, wurde von der Romantik zum Projekt der Nationsbildung gemacht. ‚Volk‘ war jetzt mehr als nur Unterschicht; es umfasste alle Klassen.³³⁶ Die Romantiker erwarteten vom ‚Volk‘, dass es einheitlich dachte und fühlte und etwas ‚Uraltes‘ zum Ausdruck brachte. Sie verbanden mit dem ‚Volk‘ nicht nur Vaterlandsliebe, sondern das gefühlsmäßige Einssein mit dem Land und Leben der ‚Väter‘. Die Sprache wurde zum einigenden und konstituierenden Element einer ‚Nation‘. Es war aber die Schrift- und Hochsprache der oberen und gebildeten Schichten, mit der das ‚Volk‘ aus seiner ‚Begrenztheit‘ befreit, mit der gleichzeitig aber auch die nationalen Schätze, die im ‚Volk‘ schlummerten, zu Tage gefördert werden sollten. Zugleich musste das Volk zwecks Nationsbildung und patriotischem Leitbild mit einem festen Geschichtsbild und tugendhaften und opferfreudigen Vorfahren versorgt werden. ‚Volk‘ war mehr als die ‚Nation‘ der Gegenwart – es wurde zur lebendigen Gemeinschaft der Toten und Lebenden, der ‚Väter‘ und ihrer Nachfahren.

Seit der Aufklärung legitimierte jede Elite ihren Autoritäts- und Deutungsanspruch mit dem ‚Volk‘, mit dem sie sich auf eine politisch, ethnisch oder religiös definierte Herkunfts- oder Zugehörigkeitsgemeinschaft als Referenzrahmen beziehen, aber auch davon abgrenzen konnte. Die augenscheinlich deutlichste Abgrenzung vollzogen die jüdischen Reformen, wenn sie das ‚Volk‘ zum Hort von Aberglauben, ‚Amulettwesen‘ und ‚Zeremonienkram‘, Unwissenheit und Fanatismus erklärten.³³⁷ Das ‚Volk‘ verkörperte für sie ein zurückgebliebenes Judentum,³³⁸ dessen Bewusstsein durch Rabbiner, Prediger und Lehrer erst geklärt und zum ‚echten‘, ‚sittlichen‘ Judentum der Propheten erhoben werden musste. Allerdings kam auch die Reformbewegung, besonders im Vormärz, nicht ohne Berufung auf

³³⁵ Siehe dazu auch im Folgenden Im Hof (1995), S. 183ff., 239ff.

³³⁶ Im 18. Jh. wurden unter ‚Volk‘ all jene Gruppen verstanden, die den mittleren und oberen Ständen (Bürger, Adel, Geistlichkeit) Dienst leisten mussten oder sich am Rand oder außerhalb der Gesellschaft befanden. ‚Volk‘ war der weitaus größte Teil der Menschheit, der sich durch Besitzlosigkeit an Boden und geringe Bildung oder Analphabetismus auszeichnete. Schon Goethe aber verstand darunter den ‚einfachen‘ Menschen in seinem Alltag. Im Hof (1995), S. 67, 186.

³³⁷ Nach Geiger hatten die religiösen Bräuche ihren Ursprung in einem auf abergläubischen Vorstellungen beruhenden Volksgebrauch und waren erst später von den Rabbinern aufgenommen und legitimiert worden. Siehe Geiger, Rezension zu M. Brück, *Rabbinische Ceremonialgebräuche*, in: *WZjTh* (1837), S. 413.

³³⁸ Geiger verlangte, jede „heuchlerische“ Rücksicht auf die „talmudischen Vorurteile“ und die Frömmigkeit der Gemeinde sowie die historische Tradition fallen zu lassen. Wilke (2003), S. 641.

das ‚Volk‘ aus.³³⁹ Die Neuorthodoxie hingegen bezog sich von vornherein auf „Jissroél“, d. h. die ‚treue Schar‘ der „wahren Jehudim [Juden]“.³⁴⁰

Auch für die Rabbiner der ‚Mitte‘ war das ‚Volk‘ zu allererst Objekt von Aufklärung und Erziehung. Frankel sah sich als „Volkslehrer“, der ‚Verirrungen‘ und ‚Aberglauben‘ zu bekämpfen hatte.³⁴¹ Gleichzeitig stützte er sich auf die „Religion, wie sie im Volke lebt“. Das ‚Volk‘, so glaubte Frankel, hatte im Unterschied zu den gebildeten Schichten noch „tiefes religiöses Gefühl“ und „tiefste Anhänglichkeit“ an das Judentum bewahrt.³⁴² Das, was im ‚Volk‘ an Überzeugungen und religiöser Praxis lebte, durfte nicht angetastet, anderes musste neu ‚belebt‘ oder ‚geregelt‘, einiges, wie Engelsglaube,³⁴³ anthropomorphe Gottesvorstellungen, ‚Missbräuche‘ und (ein Teil der) *pijjutim*, gekürzt oder gestrichen werden. Mit Rücksicht darauf, dass das ‚Volk‘ aber auch zum fanatischen ‚Pöbel‘ werden konnte, wenn man ihm Teile seines Glaubens und Brauchtums nahm, musste man dabei ‚vorsichtig‘, ‚besonnen‘, ‚unvermerkt‘ vorgehen.

Offenbarung, Auserwählung und Messias Hoffnung, aber auch das Historische schlechthin und die „Wissenschaft des Judentums“ waren für die ‚mittlere‘ Richtung untrennbar mit dem ‚Volk‘ verbunden. Judentum war nicht in erster Linie eine Religion für Individuen, sondern „für die Gesamtheit“,³⁴⁴ die „Aufrichtung des Monotheismus“ nicht Verdienst einzelner herausragender Individuen, sondern der „israelitischen Gesamtheit“.³⁴⁵ Selig Gronemann³⁴⁶ sah die Triebkraft der jüdischen Geschichte nicht in den großen Persönlichkeiten, sondern im Zusammenwirken von allgemeiner kultureller Entwicklung und jüdischer „Volksseele“. So hatte auch nicht Mendelssohn seinen Glaubensgenossen das Streben nach allgemeiner wissenschaftlicher Bildung gebracht, „sondern die veränderte Zeit hat *ihn* hervorgebracht, er hat nur die Keime, die in der jüdischen Volksseele noch schlummerten oder nur schüchtern sich hervorwagten, an das Tageslicht gefördert und zur reicheren Entfaltung geführt. Aber diese Keime hatte die anhaltende Beschäftigung mit dem Talmud in die Volksseele gelegt.“³⁴⁷

³³⁹ Die Berliner Reformgenossenschaft sah sich als eine „aus der Mitte des Volks unmittelbar hervorgegangen[e]“ „Bewegung“. *Protokolle* (1845), S. 243. Zu M. Simions Anspruch, das ‚Volk‘ zu repräsentieren, siehe Kapitel 1. S. Formstecher führte auf der Frankfurter RV das ‚Volksbewusstsein‘ für die Orgel und gegen Hebräisch und rabbinische Verbote an. *Protokolle* (1845), S. 150. Siehe auch oben zum Sonntagsgottesdienst.

³⁴⁰ S. R. Hirsch (1837); Heymann (1909), S. 387.

³⁴¹ Siehe Brämer (2000), S. 49, 151f.

³⁴² Frankel, „Die Rabbinerversammlung zu Braunschweig“, in: *ZrIJ* (1844), S. 290. Siehe auch den Aufruf an die „Gebildeten unter den Juden“ (*AZJ* (1846), Nr. 42, S. 615f.) im Kapitel zu Berlin.

³⁴³ Die ‚Reinigung‘ des Judentums vom Engelsglauben glaubte man dem Rationalismus schuldig zu sein, weniger der Abgrenzung vom Christentum. Man konnte sich dabei in die Tradition des Redaktors der Mischna, Jehuda ha-Nasi stellen, der u. a. angelogisches Material weitgehend aus der Sammlung der Mischna ausgeschlossen hatte.

³⁴⁴ Graetz, „Construction“, in: *ZrIJ* (1846), S. 87.

³⁴⁵ Güdemann (1901), S. 18.

³⁴⁶ (1843-1918)

³⁴⁷ Gronemann (1913), S. 129.

M. Sachs sprach von den „Büchern und Schätzen der Weisheit meines Volkes“, aus denen er „Geist und Leben“ des Judentums schöpfen und der Gegenwart zu Bewusstsein bringen wollte.³⁴⁸

Auch wenn bei der ‚mittleren‘ Richtung viel von ‚Volksbewusstsein‘, ‚Volksgeist‘ und ‚Volksseele‘ die Rede war³⁴⁹ – von Volkssouveränität oder einer aktiven Rolle des Volkes hielt man nicht viel. Frankel sprach der Gemeinde sogar weitgehend das Recht und die Fähigkeit ab, in religiösen Fragen zu entscheiden.³⁵⁰ Andere, wie Sachs, aber pochten zumindest im Vormärz angesichts eines ‚verwelkten‘ religiösen Gemeindelebens auf kollektive Willensbildung und Mitbestimmung der ‚Intelligenten und Gescheuten und Wohldenkenden. Mögen sie mit und drein reden, wenn sie sich nur ernst und mit Liebe interessiren‘.³⁵¹

Man warf dem Reformertager vor, mit ‚frivolem Spott‘, ‚leichtsinniger Auffassung‘ und Negieren des geschichtlichen Bodens Zweifel und Zwietracht ins Volk zu tragen und dessen religiöses Gefühl zu zerstören – und forderte ‚religiösen Ernst‘.³⁵² Der ‚historische Glaube‘, das ‚was seit undenklichen Geschlechtern als Wesen und Kern angesehen wurde‘, dürfe je tiefer er sich ‚im Volke eingelebt‘ habe, ‚nicht wegvernünftelt und weggespöttelt werden‘.³⁵³ Als ‚für alle Zeiten‘ ‚unabweichbare Norm für Reformversuche‘ fasste Frankel die Diskussion in AZ 36a zusammen: ‚Was sich durch die Gesammtheit verbreitet, was vom Volk allgemein angenommen und sich in dasselbe eingelebt, das kann durch keine Autorität aufgehoben werden.‘³⁵⁴ ‚Der Gesamtwille gibt den Ausschlag dort, wo er behalten will und stehet über Schule und Autorität [...]‘.³⁵⁵ Das Band mit der ‚Gesamtheit‘ durfte auf keinen Fall gelockert, was dieser als wesentlich galt, musste bewahrt werden.³⁵⁶ ‚Schule und Autorität‘ könnten aber auch keiner Vorschrift ‚Leben geben‘, ‚der der Wille widerstrebt

³⁴⁸ Sachs an M. Veit, 14. 3. 1840, in: L. Geiger (1897), S. 37.

³⁴⁹ Für Frankel siehe Brämer, ebd., S. 151. Auch Rapoport verwies in seiner Ablehnung der Braunschweiger RV auf das ‚Volksbewusstsein‘. *Orient* (1846), Nr. 13, S. 202ff.

³⁵⁰ Siehe Brämer (2000), S. 49, 151f.

³⁵¹ Sachs an Veit (1841), in: Schad, ebd., S. 135. Sachs mag darin von Moses Moser (1797-1838), mit dem er während seiner Berliner Studienzeit verkehrte, beeinflusst gewesen sein. Der aus dem kleinstädtischen Lippenhne in Westpommern stammende ‚Buchhalter, der in der Bücherwelt‘ lebte (Graetz (1998), S. 409) und gemeinsam mit L. Zunz und E. Gans in Berlin den ‚Cultur-Verein‘ gründete, warnte: ‚Das Judentum hört notwendig da auf, wo das Volk anfängt, sein Bewusstsein von sich als Gottes Volk zu verlieren und zu vergessen. [...] Die jüdische Reflexion der Gegenwart [...] wird Sektengeist, ästhetischer Kram usw., wenn sie sich selbst als ein allgemeines, objektives Prinzip gebärdet, da sie doch ein rein subjektives ist, das sich bloß aus dem Boden der Volksreligion zu versetzen hat.‘ M. Moser an I. Wohlwill, Mai 1824, in: Kobler (1935), S. 213.

³⁵² Frankel, ‚Die Symptome der Zeit‘, in: *ZrIJ* (1845), S. 20, ders., ‚Über Reformen im Judenthume‘, in: *ZrIJ* (1844), S. 25f.; Beermann (1909), S. 190; M. Brann an I. Elbogen, 18. 10. 1917, in: LBI JMB Ismar Elbogen collection MF 515 reel 1.

³⁵³ Frankel, ‚Die Symptome der Zeit‘, in: *ZrIJ* (1845), S. 15f.

³⁵⁴ Frankel, ‚Über Reformen im Judenthume‘, in: *ZrIJ* (1844), S. 19.

³⁵⁵ Ebd., S. 21.

³⁵⁶ Ebd., S. 25.

oder die aus der Thätigkeit des Volkes entwichen ist“.³⁵⁷ Da die „Gesamtheit“ aber schwerfällig und uneinheitlich sei, ihre Willensbildung nur langsam vorankomme und ihr ein „belebendes, vergeistigendes“ Prinzip fehle,³⁵⁸ müssten die „Volkslehrer“ mit ihrer Forschung das Vertrauen des ‚Volkes‘ gewinnen und es dazu bringen, sie als die Repräsentanten des „Gesamtwillens“ und die Wissenschaft als dessen geistiges Prinzip anzuerkennen. Erkennen ihrerseits die Rabbiner ihre Zeit und den Zustand des ‚Volkes‘,³⁵⁹ werde in ihnen auch der „Volkswille“ zu Bewusstsein und zur lebendigen Vertretung kommen und so die Reform aus einem lebendigen Prinzip hervorgehen.³⁶⁰ Solange der „Volkswille“ aber noch tief in der Vergangenheit wurzele und kräftig pulsire, dürften die Theologen ihn nicht antasteten. Durch „zarte Schonung“ müssten sie das Vertrauen des Volkes gewinnen, bis dieses „ihnen die Macht zu reformiren“ zugestehe.³⁶¹ So trat die ‚positiv-historische‘ Mittelströmung im Unterschied zu Reformbewegung nicht mit Reformforderungen an die Öffentlichkeit. Gottesdienstliche Reformen sollten vorsichtig, ‚leise‘ und fast unbemerkt eingeführt werden.³⁶² Reformen der rituellen Praxis, etwa bei Beschneidung, Beerdigung³⁶³ und Tauchbad, begründete man mit medizinischen Erkenntnissen und der Sorge um Gesundheit und Leben. Offensiv trat man nur für die Abschaffung diskriminierender staatlicher Vorschriften und Regelungen, für die Gleichstellung der Juden und Anerkennung der jüdischen Religion ein.

Da das ‚Volksbewusstsein‘ immer weniger Interesse an Religion und Gemeindeleben zeigte, suchte schon Frankel stärker Zuflucht bei der Wissenschaft und ihren „lebendigen Strömungen“.³⁶⁴ Was zur „Hebung des religiösen Gefühls“ notwendig und wie dem „Ruf der Zeit“ Folge zu leisten sei, müsse „auf Grund religiöser, wissenschaftlicher Forschung“ geklärt werden.³⁶⁵ „Nur die Resultate, die sich auf einer gewissenhaften, streng prüfenden Forschung aufbauen“, könnten für das Judentum „endgültig und normirend“ sein.³⁶⁶

³⁵⁷ Ebd., S. 21.

³⁵⁸ Ebd., S. 22.

³⁵⁹ Ebd., S. 23f.

³⁶⁰ Ebd., S. 26.

³⁶¹ Ebd., S. 26; vgl. auch Frankel, „Die Symptome der Zeit“, in: *ZrIJ* (1845), S. 15f., und W. Landau, „Religiöser Ernst, die Grundbedingung des Reformirens“, in: *ZrIJ* (1845), S. 337.

³⁶² So etwa in Dresden und Kopenhagen; siehe *AZJ* (1839), S. 396. Für Berlin siehe Schad (2007)

³⁶³ Die Billigung der Leichensektion und Beerdigung nach einer dreitägigen Wartezeit. Frankel, „Ueber manche durch den Fortschritt der Medizin im Judentum bedingte Reformen“, in: *ZrIJ* (1845), S. 289ff., 342ff., 369ff.

³⁶⁴ Frankel, „Beglückungstheorien“, in: *MGWJ* (1863), S. 3-19, hier S. 3.

³⁶⁵ Frankel, „Das Talmudstudium“, in: *MGWJ* (1869), S. 348.

³⁶⁶ Ebd., S. 348f. Was primär eine Antwort auf religiöse Auflösungserscheinungen war, diente auch der Abgrenzung von Christentum und Nationalismus. Judentum basiere allein auf Forschung und Wissenschaft, diese wiederum schüfen Begegnungs- und Annäherungspunkte zwischen den Völkern. Siehe Frankel, „Beglückungstheorien“, ebd.

Meinte der von Frankel und Zeitgenossen genutzte Begriff des „Gesamtwillens“ und der „Gesamtheit“ ursprünglich die Judenheit Europas und Amerikas, dann auch die Judenheit in den deutschen Ländern bzw. dem Deutschen Reich und beschrieb schließlich auch die einheitliche Meinung oder Position einer großen Mehrheit einer Gemeinde. In der zweiten Hälfte des 19. Jh. bezog er sich immer stärker auf einen verschiedene Meinungen und Bedürfnisse berücksichtigenden Kompromiss in den Gemeinden, der auch, unter Ausschluss eines Verstoßes gegen religionsgesetzliche Bestimmungen, mit den eigenen Vorstellungen über die Bewahrung jüdischer Eigenart geschlossen werden musste. Beispiele dafür sind die Lösungen, die hinsichtlich Orgel und Feuerbestattung gefunden wurden.

Orgel

Die Orgel war deutlich Instrument des christlichen Gottesdienstes und bis ‚Mitte‘ des 19. Jh. auch auffälligstes Zeichen einer Reformsynagoge. Keine andere Neuerung in den Hamburger und Berliner Tempelgottesdiensten rief einen ähnlich starken Protest bei der Orthodoxie hervor, wie die Orgel. Gestützt auf *chukkot ha-gojjim* (‚Wandelt nicht nach den Satzungen der heidnischen Völker‘, Lev 18, 3 (20, 23)) untersagte sie ihren Anhängern den Besuch einer Orgelsynagoge.³⁶⁷

Die Vertreter der ‚Mitte‘ fanden keinen besonderen Gefallen an der Orgel, sahen in ihr auch kein Mittel zur religiösen Erneuerung. Ja, das Verlangen nach der Orgel war für sie eher ein Armutszeugnis für das Judentum der Gegenwart und ein Zeichen der Entfremdung von der jüdischen Tradition. Auch der Vorwurf der Nachahmung des christlichen Gottesdienstes lag in der Luft. Aber man wollte und konnte aus der Orgel keine Prinzipienfrage machen. Vor allem aber suchte man nach Richtlinien für den Umgang mit dem in vielen Gemeinden wachsenden Orgelwunsch, kam dabei zu unterschiedlichen, ja manchmal gegensätzlichen Einschätzungen und schließlich, neben der bei einigen Vertretern der ‚Mitte‘ weiter bestehenden Ablehnung der Orgel, zu einem tragenden Kompromiss mit Orgel.

Frankel äußerte 1845 gegenüber L. Löw, dass gegen die Orgel keine halachischen Bedenken vorlägen, wollte aber in dieser Frage nicht den „trockene[n] Buchstabe[n]“ allein entscheiden lassen. Die Orgel sei „gleichsam ein Symbol“ der christlichen Kirche. Damit liege *chukkot ha-gojjim* in „höherer Bedeutung“ vor: „es widerspricht nämlich unserem Gefühle“. Da dieses aber subjektiv sei, könne daraus kein allgemeines Urteil abgeleitet werden. Entspringe der

³⁶⁷ Das Abschlusszeugnis des Berliner Rabbinerseminars enthielt einen Nachtrag, der die Orgel als *chukat ha-gojjim* qualifizierte und jeden, der in einer Orgelgemeinde amtierte, die Autorisation entzog. Ellenson (2004), S. 188. Zu dieser schwerwiegenden Abgrenzung von Christentum und Umweltkultur siehe Yosef Salmon, „Sollte das Christentum doch ‚Götzendienst‘ sein? Diskussionen in der halachischen Literatur des 18. und 19. Jahrhunderts“, in: *Kalonymos* (2014/1), S. 1-6.

Orgelwunsch einem „inneren Drange“, müsse man ihm entsprechen. Gehe es aber um die äußere Wirkung und Anpassung an die Umgebungskultur, sei er abzulehnen. Er persönlich könne mit der Orgel kein religiöses Bedürfnis verbinden. Sei sie aber einmal angeschafft, müsse sie auch an den Hohen Feiertagen gespielt werden, wolle man nicht den Verdacht einer halachischen Übertretung auf sich ziehen.³⁶⁸ 1862 aber soll Frankel nach Kassel beschieden haben, dass die Orgel weder mit dem Ritualgesetz noch mit der Synagoge vereinbar sei.³⁶⁹ Schließlich machte er den Vorschlag, diejenigen entscheiden zu lassen, die die Synagogen häufig besuchten, die Orgelbefürworter gehörten für ihn nicht dazu.³⁷⁰ Frankels Haltung zur Orgel war nicht konsistent und eher ablehnend als befürwortend, was auch dem Stimmungsbild im ‚positiv-historischen‘ Judentum in der ersten Hälfte des 19. Jh. entsprach. Von den Anhängern der Frankelschen TV sprachen sich nur A. Treuenfels, S. Fürst und L. Lindemann für die Orgel aus.³⁷¹ Mit dem in der zweiten Hälfte des 19. Jh. einsetzenden Orgelboom wuchs auch die Zahl der Orgelbefürworter in den Reihen der ‚Mitte‘.³⁷² In Dresden stimmten B. Beer und W. Landau 1860 für die Orgel. Als Isaac Bamberger³⁷³ 1870 die Orgel für Königsberg billigte, hielt es die *IWS* für notwendig, festzustellen, dass sie und der größte Teil der ‚Mittelpartei‘ nicht hinter der Orgel stünden.³⁷⁴ 1872 befürwortete M. Joel die Einführung der Orgel in Breslau, ihm folgten 1876 J. Perles in München und 1877 A. Treuenfels in Stettin. Gegen die Orgel sprachen sich 1861/62 H. Hirschfeld (Gleiwitz), 1862 M. Sachs (Berlin),³⁷⁵ 1869/71 H. Graetz und M. S. Zuckerman (Breslau), 1870 S. E. Meyer (Hannover), 1871 M. Gudemann (Wien),³⁷⁶ I. Deutsch (Sohrau) und 1877 A. Stein (Worms) aus. In Berlin, Breslau und Worms wurde die Orgel trotzdem eingeführt. T. Kroner lehnte 1883 in Erfurt

³⁶⁸ Frankel an Löw, 11. 8. 1845, in: Löw (1900), S. 134; Brämer (2000), S. 132. Sachs wollte trotz seiner Ablehnung der Orgel ein auf Trauungen und die Einleitung des Gottesdienstes am Freitagabend beschränktes Orgelspiel gestatten. Schad (2007), S. 200. Der Reformator L. Philippson gestand ein, dass „die Anwendung der Orgel“ „nur in christlichen Kirchen“ stattfand, „und das Gefühl der Masse, welches dieselbe als ein christlich kirchliches Instrument fühlt, ist daher kein illusorisches“. *AZJ* (1856), Nr. 43, S. 578.

³⁶⁹ Walter (1931), S. 181.

³⁷⁰ Brämer, ebd., S. 133.

³⁷¹ Treuenfels stimmte auf der Frankfurter RV 1845 für das Orgelspiel durch einen Juden an Sabbat und Festtag. Er brachte den Grundsatz *en schabbot ba-mikdasch* (keine rabbinischen Sabbatsatzungen im Tempel) vor, nach dem der Gottesdienst der Synagoge gleiche Rechte wie der Tempel habe. *Protokolle* (1846), S. 148. Zu Fürst und Lindemann siehe Mannheim.

³⁷² In den frühen 50er Jahren gab es nur wenige Orgelgemeinden, wie Aachen, Koblenz, Mainz, Heidelberg und Mannheim, am Ende des Jahrhunderts erklang in 130 Gemeinden die Orgel. Siehe Frühauf (2005).

³⁷³ (1834-1896)

³⁷⁴ „Nur die ‚Wochenschrift‘ und wohl der größte Theil der von ihr vertretenen Partei ist für Orgel durchaus nicht eingenommen. Also auch wir hätten Dr. B. nicht gerade applaudiert“. *IWS*, 26. 10. 1870, S. 353.

³⁷⁵ Ähnlich wie Sachs hatte sich D. Cassel auf den Standpunkt gestellt, dass der jüdische Gottesdienst keine Orgel brauche und diese den wesentlich auf dem Wechselspiel zwischen Vorbeter und Gemeinde (Chor) beruhenden Gottesdienst störe. Cassel, „Die Orgel“, in: *BW*, 11. 9. 1857. Zu Sachs siehe Schad, ebd., S. 193ff.

³⁷⁶ *Jerusalem, die Opfer und die Orgel*. Wien 1871. Gudemann stützte sich u. a. auch auf Sachs' Gutachten. Grunwald (1919).

unter Hinweis auf die Mehrzahl der jüdischen Kapazitäten die Orgel ab. 1886 brandmarkte C. Werner in Danzig sie als unjüdische Einrichtung. M. Güdemann und A. Jellinek in Wien sprachen sich 1871 bzw. 1892 vehement gegen die Orgel aus.

In den meisten Gemeinden, in denen Vertreter der ‚Mitte‘ amtierten und wo mit oder gegen ihren Willen die Orgel eingeführt wurde, wurde ein teilweise sehr gemäßigt reformierter Gottesdienst mit Orgelspiel eingerichtet, der als das Markenzeichen der ‚mittleren‘ Richtung anzusehen ist. So in den bedeutenden Gemeinden in Königsberg, München, Köln und Danzig, aber auch in Beuthen (Schlesien) und Stargard (Pommern).

Im Orgeljahr 1904 waren in Berlin die meisten rabbinischen Vertreter der ‚Mitte‘ gegen die Einführung einer Orgel in die neu zu bauende Synagoge in der Rykestraße. Josef Stier³⁷⁷ wollte das religiöse Gleichgewicht in der Gemeinde bewahren und die künftigen Gottesdienstbesucher selbst entscheiden lassen.³⁷⁸ S. Weisse mahnte, in einer Zeit sinkenden religiösen Interesses und starker religiöser Gegensätze nicht die religiösen Empfindungen des zukünftigen weitgehend religiös aktiven, aber konservativen Gottesdienstpublikums zu verletzen bzw. von der neuen Synagoge fernzuhalten.³⁷⁹ J. Eschelbacher brachte gegen die Orgel vor, dass sie „seit Jahrhunderten als eine spezifische Einrichtung der christlichen Kirche gilt und dass an Sabbat und Feiertagen das Spielen musikalischer Instrumente überhaupt unterbleiben soll“.³⁸⁰ Auch wenn die Berechtigung dieser Gründe von anderer Seite abgestritten und die Orgel in vielen Gemeinden eingeführt wurde, so Eschelbacher, habe die Orgel nicht aufgehört, eine „Streitfrage der Parteien zu bleiben“ und vielfach zu heftigen Kämpfen und Spaltungen geführt. Er betonte, dass seine religiöse Richtung, „die von dem Seminardirektor Dr. Frankel in Breslau (seligen Angedenkens) begründete historische Schule“ ein Verbot der Teilnahme an einem Orgelgottesdienst für nicht gerechtfertigt halte. Man sehe in der Orgel weder eine „Nachahmung des christlichen Kultes“ noch eine „Bekundung des religiösen Liberalismus“. Aber man halte die Orgel für eine dem jüdischen Gottesdienste wesentlich fremde Einrichtung und den Wunsch nach ihr als ein Symptom des geminderten religiösen Sinnes der Gegenwart, die im Bewusstsein ihrer eigenen Schwäche, vom Orgelspiel religiöse Anregung und weihevoller Stimmung erwarte. Das aber könne besser durch einen geordneten Gottesdienst und mit einem Chorgesang, dem sich die Gemeinde anschließe, befriedigt werden. Das zeigten die großen und gebildeten Gemeinden in Wien,

³⁷⁷ (1843-1919)

³⁷⁸ Gutachten in: *AZJ* (1904), S. 67.

³⁷⁹ Ebd. Die Orgel verdiene aber nicht die Bedeutung, die ihr von ‚rechts‘ und ‚links‘ beigelegt werde. „Sie ist ein äußeres Mittel der Hebung des Gottesdienstes, das die einen für überaus wichtig und wirksam halten, während die anderen es aus religiösen und geschichtlichen Gründen ablehnen zu müssen glauben. Das Niveau der religiösen und liberalen Gesinnung kann keineswegs nach der Neigung oder Abneigung der Einrichtung der Orgel gegenüber beurteilt werden.“ Ebd.

³⁸⁰ Ebd., S. 68.

Hamburg, Hannover, Köln, Amsterdam und London, die ohne Orgel einen schönen, erhebenden und gut besuchten Gottesdienst unterhielten. Auch die konservativen Synagogen in Berlin hätten an jedem Sabbat zahlreiche Besucher.³⁸¹

M. A. Klausner forderte angesichts des Baus großer Synagogen und damit verbundener Massengottesdienste von den Gemeindemitgliedern, aktiv zu werden, den Chor zu bilden und so die Orgel fort zu singen.³⁸²

In Köln waren die Rabbiner der ‚Mitte‘ gespalten: Abraham Frank hatte 1904 nichts gegen die Orgel in der Roonstraße einzuwenden, Ludwig Rosenthal³⁸³ sprach sich dagegen aus und antierte später auch nicht in ihr.

Die FJV rang sich dazu durch, aus der Orgel keine Prinzipien-Frage zu machen. Sie strich aus einem Entwurf zu ihrem Gründungsaufruf einen Passus, in dem es hieß, dass man „das jüdische Bewusstsein stärken und es nicht durch willkürliche Nachahmung der Bräuche fremder Kulte trüben“ lassen wollte.³⁸⁴ Man überließ die Orgelfrage endgültig den einzelnen Rabbinern und Gemeinden. Der Kompromiss der ‚Mitte‘ bestand längst aus einem geordneten und gekürzten Gottesdienst mit Orgelbegleitung bei weitgehend intakt gehaltenem traditionellem Gebetstext. Es ist falsch, diesen Gottesdienst, nur weil die Orgel in ihm erklang, als liberal zu bezeichnen und dann diesen Liberalismus und generell den jüdischen religiösen Liberalismus in Deutschland wegen seiner ‚Zahmheit‘ als ‚konservativ‘ zu klassifizieren. Der Orgel-Gottesdienst für die in dieser Studie besprochenen Gemeinden und Zeiten ist der Gottesdienst des ‚mittleren‘, ‚positiv-historischen‘ Judentums, der in einem Kompromiss Orgel und (geregelt und gekürzten) traditionellen Gottesdienst zusammenführte.

Feuerbestattung

Seit den 1880er Jahren wurde die Feuerbestattung auch im Judentum vor allem in den größeren Städten zu einer Frage von wachsender Bedeutung. 1885 ließ das Berliner Rabbinat Bedenken bezüglich der Zulässigkeit von Feuerbestattungen durchblicken, vermied aber eine prinzipielle Entscheidung.³⁸⁵ Im schlesischen Oppeln erklärte der liberale Rabbiner Adolph

³⁸¹ Ebd. S. Maybaum nannte die Gottesdienste in Wien und Hannover „so primitiv“, dass sie nicht vorbildlich sein könnten. Ebd., S. 66. Auf eine Anfrage aus Pasewalk verwies Eschelbacher auf sein Berliner Gutachten und darauf, „dass ich, wie alle Anhänger der sogen. Breslauer Schule, es nicht für gerechtfertigt erachte, die Teilnahme an einem Gottesdienste mit Instrumental- und Chorbegleitung zu verweigern“. Vorstand, Pasewalk, 7. 3. 1904 an Eschelbacher, S. 2, mit der zitierten Bemerkung Eschelbachers, in: CAHJP D/Be4/154.

³⁸² Klausner, „Zur Orgelfrage“, in: (A)JWS (1904), S. 299-302.

³⁸³ (1870-1938

³⁸⁴ Entwurf zum Gründungsaufruf der FJV, [S. 2], in: LBI JMB Ismar Elbogen collection MF 515 reel 9.

³⁸⁵ S. Silberstein in: AZJ (1911), S. 186.

M. Wiener³⁸⁶ Urnenbeisetzungen als verträglich mit jüdischer Anschauung. I. Deutsch als Vertreter der ‚positiv-historischen‘ ‚Mitte‘ sprach sich entschieden dagegen aus. Das talmudische Judentum sei über diese Frage hinweggegangen, weil es darauf nur eine Antwort gebe: „Der Staub soll zur Erde zurückkehren“ [Gen 3, 19]. Der Israelit gleiche den Gesetzestafeln, der Verstorbene den zerbrochenen Tafeln, die wohlverwahrt, unverändert in der Lade liegen. Leichenverbrennung versündige sich an „israelitischer Pietät“ und komme einer Vernichtung des Ebenbildes Gottes gleich. „Die entseelten Körperreste sollen den gebrochenen Tafeln vergleichbar, wie in der heiligen Lade ungestört und unversehrt, unberührt und unverletzt in ihrem Erdengrabe ruhen.“³⁸⁷ So stand auch in dieser Frage nicht ein Dogma, wie die Wiederauferstehung der Toten, oder die Halacha, sondern ein ethisches Moment, hier die Würde und Ebenbildlichkeit des Menschen, im Vordergrund. F. Rosenthal in Beuthen, der wie Deutsch zum ‚rechten‘ Flügel der ‚positiv-historischen‘ ‚Mitte‘ gehörte, scheint dagegen zur gleichen Zeit die Urnenbeisetzung (unter der Erde?) auf dem jüdischen Friedhof unter der Bedingung toleriert zu haben, dass die Teilnahme von Rabbinern und Kultusbeamten daran frei gestellt war.³⁸⁸ Seit 1909 fanden auf dem 1880 eröffneten Friedhof Berlin-Weißensee Urnenbeisetzungen in Särgen auf den üblichen Feldern statt.³⁸⁹ Der liberale S. Maybaum erklärte 1911, dass Feuerbestattungen nicht gegen ein Religionsgesetz, sondern höchstens gegen Brauch und Sitte verstießen und sich in der Bibel genügend Hinweise dafür fänden, dass die Feuerbestattung als eine ‚edlere‘ Art der Bestattung betrachtet wurde.³⁹⁰ S. Silberstein, LR in Mecklenburg-Schwerin, fand Maybaums Stellungnahme „bedenklich und geeignet die Zahl der Feuerbestattungen zu vermehren und gerade das herbeizuführen“, wovon Maybaum selbst gewarnt hätte – der Feuerbestattung in Form des Baus eines Krematoriums Vorschub zu leisten.³⁹¹ Maybaum verleite mit seinem Hinweis auf das Fehlen eines religiösen Verbots die Unkundigen „zu einem Verstoß gegen die Anschauungen der Religion“.³⁹² „Denn im Hinblick auf die in den maßgebenden Religionsquellen des Judentums herrschenden Anschauungen müssen wir die Feuerbestattung vom religionsgesetzlichen Standpunkt aus als unzulässig erklären.“ Im Talmud werde die Feuerverbrennung nur als Ausnahme oder negativ – als gewaltsame Zerstörung und Entwürdigung der Leiche – erwähnt oder als Götzendienst (AZ 8a) aufgefasst. Hingegen sei die Erdbestattung für die talmudischen und späteren Gesetzeslehrer (Maimonides) ein ausdrückliches

³⁸⁶ (1812-1895)

³⁸⁷ I. Deutsch [1887], S. 6f., 8.

³⁸⁸ Siehe die Gemeindestatuten in: CJA 1, 75 A Be 4, Nr. 6/1, fol. 116r-120r) [1886/1887], Par. 129.

³⁸⁹ <http://www.jewish-cemetery-weissensee.org/sites/geschichte.htm>.

³⁹⁰ *AZJ* (1911), Nr. 14, S. 160ff.

³⁹¹ *AZJ* (1911), S. 186f.

³⁹² Ebd., S. 187.

Religionsgebot.³⁹³ Wenn aber das Begraben vorgeschrieben wird (Sanh 46b, Maimonides zu Deut 21, 28), ist das Verbrennen unzulässig. Umgekehrt aber könne nicht behauptet werden, dass erlaubt sei, wofür sich kein Verbot finde. Historisch gab es keinen Anlass, die Beerdigung gesetzlich zu regeln. Nach dem Vorbild der Patriarchen war die Erdbestattung allgemeine Norm, in der rabbinischen Zeit hatte sie „religionsgesetzliche Kraft“.³⁹⁴ Die Asche sei wie der Leichnam zu behandeln, müsse wie dieser in der Erde, nicht oberhalb, in Urnenhallen oder -hainen bestattet werden.³⁹⁵ Hierbei sei aber jeder Anschein zu vermeiden, dass die Feuerbestattung nach jüdischem Gesetz erlaubt sei.³⁹⁶ Vor Überführung ins Krematorium müsse die Leiche rituell gereinigt und bekleidet werden. Dem Rabbiner sei die Beteiligung frei zu stellen. Manche beteiligten sich gar nicht, andere vor Überführung ins Krematorium oder erst bei der Beisetzung. Die Mehrzahl der Gutachter lehnte die Begleitung zum Krematorium ab. Auch bei Silberstein spielte der Auferstehungsglaube nur am Rande eine Rolle. Ihm ging es darum, eine Lösung zu finden, bei der „durch Einhaltung der religiösen Bestimmungen“ die „Pietät gegen die altherwürdigen Bräuche“ gewahrt wurde, aber auch die Hinterbliebenen nicht vor den Kopf gestoßen und gleichzeitig jeder Anschein vermieden wurde, dass man die Feuerbestattung sanktionierte.³⁹⁷

Für den Redakteur, des *IWB*, F. Schach, spielten bei der Erörterung der Einäscherung neben religionsgesetzlichen und -geschichtlichen Aspekten, die Erhaltung des Judentums in seiner Eigenart und Einheit eine wichtige Rolle. Trotzdem plädierte auch er für einen Kompromiss, bei dem die Gemeinde ihre Pflicht gegenüber allen ihren Mitgliedern erfüllte, ohne mit den Religionsgesetzen zu kollidieren.³⁹⁸

1913 mehrten sich in Berlin Anfragen bezüglich der Beteiligung von Rabbinern bei Feuerbestattungen.³⁹⁹ Die Gemeindevertreter befürchteten, dass andere als von ihnen autorisierte Kultusbeamte bei Feiern im Krematorium amtieren könnten, wie es bereits ehemalige Kantoren getan hatten. Angesichts der gestiegenen Zahl von Feuerbestattungen stellte man die bisherige ablehnende Haltung der Rabbiner im Interesse der Gemeinde in Frage. Nun gingen die Berliner Rabbiner der ‚Mitte‘ teilweise sogar weiter als ihre liberalen

³⁹³ Ebd., S. 188.

³⁹⁴ Silberstein verwies auf übereinstimmende Gutachten von Z. Kahn (Paris), H. N. Adler (London), des italienischen Rabinats, der Württembergischen Oberkirchenbehörde, der Rabbinate zu Breslau, Wien, Frankfurt a. Main, München, Leipzig, Hamburg, Hannover, Posen.

³⁹⁵ Ebd., S. 189.

³⁹⁶ Die Särge und Gräber müssten gleiche Größe und Form wie bei der Erdbestattung haben, die Inschriften dürften keinen Hinweis auf die Verbrennung enthalten. Statt des üblichen *zidduk ha-din* sollte auf dem Friedhof Ps 16 und *kaddisch* gesprochen werden.

³⁹⁷ Ebd.

³⁹⁸ *IWB*, 5. 5. 1911.

³⁹⁹ Siehe im Folgenden die Protokolle der Konferenzen von Vorstand und Rabbinern über Feuerbestattungen und Beisetzungen auf Kommunalfriedhöfen im Februar 1913, in: CAHJP D/Be4/160.

Kollegen. Für Adolf Rosenzweig⁴⁰⁰, einen Eisenstädter Schüler Hildesheimers und Absolventen der HWJ, widersprach die Feuerbestattung Überlieferung und Geschichte. Er wollte sich aber auch nicht den „Forderungen der Zeit“ entgegenstellen, seine religiöse Funktion jedoch nur wahrnehmen, solange der Tote noch unangetastet war, also bei den häuslichen Trauerfeierlichkeiten. Eine Teilnahme an Beerdigungen auf Kommunalfriedhöfen lehnte er ab. Der ‚positiv-historische‘ J. Stier verwies auf einen Rabbinatebschluss, der die Mitwirkung des Rabbiners im Haus und beim Geleit zum Bahnhof gestattete. Eine Beteiligung an Beerdigungen auf Kommunalfriedhöfen konnte er sich vorstellen, jedoch nur in einem Raum ohne christliche Symbole.

Für Leo Baeck⁴⁰¹ war die Beerdigung das „freieste Gebiet“ der Religion. Wer nicht im Krematorium mitwirken wolle, betreibe eine Vogel-Strauss-Politik. Am Toten müsse jedoch die rituelle Reinigung vollzogen werden,⁴⁰² die Beerdigung ausschließlich auf jüdischem Friedhof stattfinden. Rosenzweig warnte, die Konzessionen zu weit zu treiben. Der jüdische Friedhof sei eines der wichtigsten Bindemittel der jüdischen Gemeinschaft. Dem stimmte der Führer der „Mittelpartei“, S. Weisse, zu, sprach sich aber für einen Dienst im Krematorium unter bestimmten Bedingungen aus,⁴⁰³ Wie J. Eschelbacher lehnte auch er jede Beteiligung an kommunalen Beerdigungen ab.⁴⁰⁴ Als 1914 ein Charlottenburger Verein die Errichtung eines Urnenhains auf dem Friedhof der Jüdischen Gemeinde forderte, stimmte L. Baeck dafür, Eschelbachers Entscheidung kennen wir nicht.⁴⁰⁵

Die Männer der ‚positiv-historischen‘ ‚Mitte‘ waren die Vertreter von Emotionalität und ‚jüdischem Gefühl‘. Mendelssohns Judentum war eine rationale Gesetzesreligion, an die ausschließlich Vernunft und Gewissen banden.⁴⁰⁶ Ihm fehlten, wie Frankel bemerkte, gefühlsmäßige Bindekraft und ein überzeugendes jüdisches Weltbild.⁴⁰⁷ Dass fast alle Kinder der Leitfigur der jüdischen Aufklärung dem Judentum verloren gegangen waren, brachte man auch mit diesem emotionalen und weltanschaulichen Defizit in Zusammenhang.

Das ‚jüdische Gefühl‘ der ‚positiv-historischen‘ ‚Mitte‘ ist nicht mehr Empfindung und Stimmung, wie im Pietismus, sondern, wie bei Jehuda Halevi, eine Art religiöse Urteilskraft und ein Instinkt, eine besondere Begabung des jüdischen ‚Volkes‘. Spätaufklärung und Goethe rehabilitierten den Schwärmer, den Mendelssohn noch bekämpft hatte. Die Epoche

⁴⁰⁰ (1850-1918)

⁴⁰¹ (1873-1956 London)

⁴⁰² Das schrieben die „Richtlinien zu einem Programm des liberalen Judentums“ in Punkt IX d vor.

⁴⁰³ Die entsprechende Seite fehlt in den Protokollen.

⁴⁰⁴ Hier bricht die Überlieferung der Protokolle ab. Zu Eschelbacher siehe Weiss (1996), S. 161f.

⁴⁰⁵ Weiss, ebd. Auf dem Friedhof in Weißensee wurden erst ab 1926 Urnenfelder angelegt.

⁴⁰⁶ Schulte (2002), S. 130f.

⁴⁰⁷ Brämer (2000), S. 161f.

der Empfindsamkeit und des Sturm und Drang setzten eine positive Neubestimmung des Enthusiasmus durch. Herder feierte Enthusiasmus und Begeisterung als Ideen und Taten gebärende Kräfte.⁴⁰⁸ Einige Vertreter des ‚positiv-historischen‘ Judentums traten geradezu enthusiastisch auf. Sie beschworen „Liebe“, „Hingebung“ und „Begeisterung“ für das Judentum.⁴⁰⁹ Die emotionale Begrifflichkeit von Talmud und Midrasch, die das kollektive jüdische Wohlergehen und die Bedürfnisse der Gemeinschaft betont,⁴¹⁰ sprach die Vertreter der ‚Mitte‘ besonders an. Sie sahen darin das besondere „geistige Verwandtsein“ und die Die ‚positiv-historische‘ ‚Mitte‘ forderte „Treue“ für die Ideale des Judentums, rief zur „Nachahmung“ der „Väter“ auf, erinnerte an ihren Märtyrertod und ihre „Begeisterung und Glaubenswärme“.⁴¹¹ Pietät gegenüber den Eltern und Vorfahren war eine Frage von Sittlichkeit und Selbstachtung. Insbesondere begeisterte sich die ‚Mitte‘ für die ‚Wärme‘, ‚Innigkeit‘ und ‚Reinheit‘ des jüdischen Familienlebens und die ‚Schönheit‘ und ‚Poesie‘ der jüdischen Feste.⁴¹² Judentum wurde als „die Religion der Familie“ gefeiert.⁴¹³ Mit ihrer Betonung der beseligenden Kraft der Kindheitserinnerungen lag die ‚positiv-historische‘ ‚Mitte‘ durchaus richtig. In der jüdischen Memoirenliteratur werden die familiären Sabbat- und Festtagsfeiern überaus positiv geschildert. Sie gehörten zu den stärksten positiven Eindrücken der Kindheit. Die Erinnerung daran wurde als die Kraft erlebt, von der die eigene jüdische Identität und Religiosität wesentlich zehrte und die eine Art seelisches Refugium oder einen Ort der Sehnsucht bildete.⁴¹⁴ Schließlich wird die jüdische Tradition als besonderer Teil des Familienerbes verstanden und bewahrt,⁴¹⁵ jüdische Tradition und Familie gleichgesetzt. Die starke Emotionalität der ‚positiv-historischen‘ ‚Mitte‘ bleibt bis in die

⁴⁰⁸ Götz (2008), S. 419.

⁴⁰⁹ Für Frankel siehe Brämer, ebd.; für Sachs siehe Schach, ebd., S. 52, 300; für Graetz siehe Pyka (2008), S. 234; für F. Schach und das *IWB* siehe Kapitel 1.

⁴¹⁰ Katz (2002), S. 92.

⁴¹¹ Siehe etwa Meisel (1854), S. 5ff.; Werner (1896), S. 20f.; I. Rosenberg zur Einweihung der Synagoge in Rosenthal, in: *Jeschurun. Monatsschrift für Pädagogik, Homiletik und Litteratur*, Beilage zur (*A*)*IWS* (1896), S. 21f. V. a. in den Predigten wurde die Märtyrertradition beschworen, aber auch apologetisch, etwa gegen Sombarts antijüdisch gefärbte Kapitalismuskritik verwendet. Siehe S. Pick (1913), S. 100ff. M. A. Klausner wollte es nicht mit den Vorfahren, „die durch Jahrhunderte seine Führer gewesen sind“, „an Wissen und Geist“ aufnehmen, aber „in der begeisterten und innigen Liebe zum Judenthume neben ihnen“ stehen. *Ost und West* (1910), S. 680.

⁴¹² Siehe etwa Wolbe (1918), S. 19, und F. Schach in Kapitel 1.

⁴¹³ A. Treuenfels, „Die Religion der Familie. (Zum Pesachfeste)“, in: *IWS*, 29. 3. 1877, S. 101f. „Das Haus ist die Grundlage der Religion.“ Für den Kulturhistoriker M. Güdemann ist die Ursprungsgeschichte des Judentums eine Familiengeschichte. Judentum beginnt historisch und sozial in der Familie. Güdemann (1901), S. 2. Siehe auch ebd., S. 32, u. Gronemann (1905), S. 4. Im Elternhaus lerne jeder eine „bestimmte Methode des Fühlens“, die von bleibendem Einfluss sei. Krakauer (1908), S. 3. M. S. Zuckermantel schrieb seine Abschlussarbeit über die *Familie in moralischer und rechtlicher Beziehung nach mosaisch-talmudischer Lehre* und erhielt dafür 1861 den Preis des Breslauer Seminars.

⁴¹⁴ Richarz (1976), S. 168, 250, 260; Richarz (1979), S. 49, 178, 183, 207, 216, 458. Die Frage der Gesetzesübung dagegen bildete oft Konfliktstoff für den Einzelnen, zwischen den Generationen und den Eheleuten.

⁴¹⁵ Siehe die Brüder Samuel und Ismar Freund (Hannover und Berlin).

Weimarer Republik hinein erhalten, auch wenn einige, wie Isaac Rosenberg⁴¹⁶, der als Rabbiner in Thorn zu den Begründern der FJV gehörte, in den 1920er Jahren in Berlin zur orthodoxen „Ahduth“ wechselte, am Ende der Epoche ernüchtert feststellte, dass nicht Pietät und Gefühl, sondern allein das orthodoxe Pflicht- und Opferbewusstsein jüdische Religion erhalten könnten.⁴¹⁷

Sonntagsgottesdienst

Beim Widerstand gegen Reformprojekte wie die Einrichtung von Sonntagsgottesdiensten spielten neben dem ‚jüdischen Gefühl‘ auch soziale Fragen und die Parteinahme für die ‚kleinen‘ Leute und unteren sozialen Schichten zumindest Mitte des 19. Jh. keine unbedeutende Rolle. D. Cassel führte gegen das Argument, das Sabbat-Gebot gefährde die bürgerliche Existenz, die große Zahl jüdischer Gewerbetreibender an, die trotz christlicher und jüdischer Konkurrenz die Sabbatruhe „schriftmäßig wahr[t]en“. Die bürgerlichen Kreise, die am meisten gegen den Sabbat eiferten, hätten am wenigsten Grund dazu. Früher hätten sich die weniger begüterten Juden auf konkurrenzlose Erwerbszweige beschränkt, um den Sabbat feiern zu können. In wirklichen Kollisionsfällen eröffne die Religion Auswege. Eine bequemere Religion gehöre jedoch nicht zu den „unabweisbare[n] Forderung[en] des Lebens“. Nur auf der Grundlage eines „im Glauben wurzelnde[n] gottesfürchtige[n] Streben[s] der Gesetzeserfüllung“ könnten Reformen erfolgen. Die Sabbatruhe könne nicht überall strikt erfüllt werden. „Was aber folge daraus? Dem Bankier oder Großhändler werde durch die Sabbatruhe nicht die wirtschaftliche Existenz vernichtet. Was aber sollten bei einer Verlegung auf den Sonntag die kleinen Gewerbetreibenden und die Dienstboten in den christlichen Familien machen?“⁴¹⁸

Der Hamburger Tempelprediger G. Salomon wollte für die „denkende Volksklasse“, die ‚Gebildeten‘ und ‚Fortgeschrittenen‘ Reformen vorantreiben.⁴¹⁹ S. Holdheim dachte speziell an Rechtsanwälte, Ärzte oder Hochschuldozenten.⁴²⁰ Wie die dritte RV in Breslau zeigte, hatten die Reformen aber vor allem die neuen Kaufmannsschichten im Auge, die nicht mehr zu ihren Kunden oder auf die Märkte gingen, sondern kleinere oder größere Geschäfte unterhielten, die offen gehalten werden mussten. Sie zählte Salomon zu den ‚deutsch

⁴¹⁶ (1860-nach 1930)

⁴¹⁷ Rosenberg, „Das konservative Judentum, seine Gestaltung und sein Wert“, in: *JWB* (1928), S. 1.

⁴¹⁸ „Zur Reform-Frage“, *BW*, 12. 6. 1857, S. 186. Cassel rief dazu auf, den Sabbat und besonders den Sabbat-Gruß am Freitagabend zu erhalten – „dann arbeiten wir im Sinne unserer Lehre an der Reform“. Besonders spät angesetzte, zweite Freitagabendgottesdienste lehnte man später ab, da sie als Sanktion der Sabbatentweihung verstanden werden konnten. F. Schach, „Zweiter Freitagabendgottesdienst in Berlin“, in: *IWB*, 18. 8. 1911.

⁴¹⁹ Salomon (1845), S. 64, 67.

⁴²⁰ Siehe die Protokolle zur ersten und zweiten RV, Holdheim (1843), S. 106.

Fühlenden', die sich und ihren sozialen Status nicht mehr im alten Kultus repräsentiert und durch die Sabbat- und Festtagsgesetze in ihrer wirtschaftlichen Tätigkeit eingeschränkt sahen und nach einem neuen religiösen Rahmen für ihre jüdische Identität verlangten.

Die Vertreter der ‚Mitte‘ hingegen zeigten sich skeptisch und kritisch gegenüber den ‚Gebildeten‘. Diese hätten zu wenig Glauben und seien „zu vornehm und gebildet, um irgend dem spezifisch jüdischen Elemente Boden u[nd] Einfluss zu gründen“.⁴²¹ Mannheimer kritisierte, wie Cassel, diejenigen, die „reich und schwach genug“ waren, um als erste „die Existenz und den Bestand ihres Volkes und Glaubens zu gefährden und auf's Spiel zu setzen, die Bande der Einigung und Zusammenhaltung in einer armen und schlaffen Zeit vollends zu lockern und zu lösen“.⁴²²

Die Wortführer, Träger und Sympathisanten der ‚mittleren‘ Richtung gehörten aber selbst zu einem großen Teil, v. a. in den großen und mittleren Gemeinden, zu den gebildeten Schichten, waren Rabbiner, Prediger, Lehrer, Buchhändler, Publizisten, Verleger, Journalisten, Privatgelehrte und Ärzte. Dazu kamen all diejenigen Mitglieder der alten und neuen Kaufmanns- und Handelsschichten, die zwar eine gewisse Anpassung an die neuen Verhältnisse wünschten, aber ihre in Kindheit und Jugend erworbene jüdische Identität intakt halten wollten. Man vertrat die Interessen der ‚alten‘ Händler, wenn man sich, wie A. Treuenfels und Salomon Goldschmidt⁴²³, für die Verlegung der Wochenmärkte vom Sonnabend auf einen Wochentag einsetzte.⁴²⁴ Das ‚positiv-historische‘ Lager sorgte sich, wie auch die Orthodoxie, um die ‚kleinen Leute‘ und das Kleingewerbe.⁴²⁵ Besonderes Augenmerk legte man auf die jüdischen Handwerker, zu denen die Söhne der Armen ausgebildet werden sollten,⁴²⁶ und generell auf die in Schule und Ausbildung befindliche Jugend und deren Schwierigkeiten, die religiösen Vorschriften zu erfüllen.⁴²⁷

Dem Sonntagsgottesdienst fehlte „im jüdischen Herzen die tieferen seelischen Verankerungen“, von ihm war keine Förderung des jüdischen Lebens zu erwarten.⁴²⁸ Im Unterschied zu ihren neuorthodoxen Amtsbrüdern gestanden die rabbinischen Wortführer der ‚mittleren‘ Richtung bei allen Ermahnungen zu ‚Opfern‘ und ‚Entsagung‘ offen zu, dass nicht

⁴²¹ Sachs an Veit, 4. 7. 1842, in: StBPK, Mappe VII/8-9 (Abschrift), in: Schad (2007), S. 58. Siehe auch Frankel, „Schreiben an den Herrn Kirchenrath Dr. Maier in Stuttgart“, in: *ZrIJ* (1845), S. 180

⁴²² *Rabbinische Gutachten* (1844), S. 103.

⁴²³ (1865-1933)

⁴²⁴ Siehe dazu Pommern.

⁴²⁵ Das traf besonders auf die Berliner Vertreter der ‚Mitte‘ zu: D. Cassel, G. Liepmannssohn und J. Moses. M. Sachs erinnerte in einer Predigt zur Märzrevolution 1848 daran, dass die Helden der Berliner Barrikadenkämpfe vor allem aus den Unterschichten stammten. Schad (2007), S. 99.

⁴²⁶ Diese immer kleiner werdende Minderheit organisierte sich z. B. in Berlin in einer eigenen Wahlliste, sie gehörte zu den Verlierern der Industrialisierung und stand den damit verbundenen Veränderungen ablehnend gegenüber.

⁴²⁷ Hierfür siehe Joseph Weisse [?], in: *Orient* (1846), S. 259.

⁴²⁸ M. Beermann „Liberale Forderungen“, in: *Israelit*, 26. 3. 1923, S. 2.

der ganze Sonnabend geheiligt werden konnte. Man klagte darüber, sah aber auch die Schwierigkeiten und konzedierte, dass jeder religiös Interessierte, der sich unter schwierigen wirtschaftlichen und beruflichen Bedingungen ein paar Stunden am Freitag-Abend oder am Sonnabend für den Besuch des Sonnabendgottesdienstes „abrang“, die Treue gegen die jüdischen Ideale, für die die Märtyrer in den Tod gegangen waren, wahrte.⁴²⁹

8) Das Ideal von *klal Jisrael* [ganz Israel]

Mit dem Liberalismus teilte die ‚mittlere‘ Strömung das Dogma von der besonderen deutsch-jüdischen Identität, der Verschmelzung des jüdischen „Stammes“ mit der deutschen Kultur zu einer Wesenseinheit. Damit einher ging die auch von Vertretern der ‚Mitte‘ geteilte heftige Abgrenzung von den ‚polnischen‘ oder ‚slawischen‘ Juden und ihrer ‚Unkultur‘ und ‚Unbildung‘.⁴³⁰ Man bekämpfte den Antisemitismus eines Gustav Freytag⁴³¹, Paul Lagarde⁴³² oder Heinrich v. Treitschke⁴³³, übernahm aber deren antislawischen Impuls, der sich in Gesellschaft, Kultur, Geschichtsschreibung und Politik des Deutschen Kaiserreichs fest etabliert hatte und verdrängte dabei, dass die eigene Herkunft aus dem ostmitteleuropäischen Raum eng mit der slawischen Kultur verbunden war. Auch und gerade das ‚positiv-historische‘ Judentum ging von der Suprematie des sefardischen Judentums aus. Im Judentum der ‚goldenen‘ spanischen Epoche sah man das Vorbild für eine gelungene Öffnung gegenüber der Kultur der Umwelt und die Verbindung von Wissenschaft und Religion bei Wahrung jüdischer Eigenart. Die stetige Erinnerung an die Märtyrer band zwar auch an das aschkenasische Erbe, dieses aber wurde etwa in Form der aschkenasischen Synagogaldichtung oder einer wissenschaftlichen Hinwendung zum Judentum des aschkenasischen Raums kaum gepflegt. Zwar sprach sich Frankel gegen einen Austausch aschkenasischer durch sefardische Feststücke aus und nahm Sachs aschkenasische Beispiele in seine *Religiöse Poesie* auf und verteidigte das liturgische Erbe von Aschkenas – aber das

⁴²⁹ Ebd. Siehe auch den Abschnitt zu Königsberg.

⁴³⁰ Exemplarisch dafür ist A. Treuenfels' Aufsatz über die „religiösen Bewegungen der Gegenwart und das Judentum“, in: *MGWJ* (1869), S. 521: die Synagogen müssten vom „slawischen Schmutz“ gereinigt werden. M. Brann bringt die Opposition gegen den Gottesdienst der „Gesellschaft der Brüder“ in Breslau allein mit dem in den 1830er Jahren vermehrt einsetzenden Zuzug ‚polnischer‘ Juden aus Posen in Verbindung. Brann selbst stammt aus Rawitsch in Posen. Indirekt stellt er damit eine ‚deutsche‘, ‚aufgeklärte‘, auf Ruhe, Ordnung, Anstand und sakralrechtskonforme Reformen abzielende und sich am portugiesischen Ritus orientierende jüdische Identität gegen ein ‚polnisches‘, jede Veränderung ablehnendes, „gehässiges“, d. h. auf unberechtigten und unbegründeten Anschauungen, auf ‚Unbildung‘ und ‚orientalischen‘ Sitten gründendes Judentum. Brann (1925), S. 17. Über ostjüdische Gelehrte und Forscher, wie S. Buber, Epstein und Harkavy, äußerte er: „Diese polnischen Juden von großer Gelehrsamkeit bleiben im Grunde ungebildete polnische Juden“. Brann an J. Theodor, 23. 6. 1905: JNUL ARC. Ms. Var. 308, Nr. 1232.

⁴³¹ (1816-1895)

⁴³² (1827-1891)

⁴³³ (1834-1896)

war fast schon alles. Allerdings spielte das aschkenasische Erbe in den besonders von Vertretern der ‚Mitte‘ angebauten Randdisziplinen der WdJ, wie Familienforschung und Volkskunde, eine Rolle.

Trotz der antislawischen Attitüde gehörte das Ideal von *klal Jisrael* – der zu gegenseitiger Solidarität und Hilfe verpflichtenden Überzeugung von der Einheit und Totalität jüdischer Existenz angesichts von Zerstreung, Emanzipation und religiöser und politischer Polarisierung – immer zu den Säulen ‚positiv-historischer‘ Identität. Die Bindung an und die Liebe zur Gesamtheit aller Juden und jeden Einzelnen in seiner Eigenschaft als Jude war für die ‚positiv-historische‘ ‚Mitte‘ ein fundamentales religiöses, von Geschichte und Gefühl bestätigtes Gebot. Die Vertreter der Mittelströmung fühlten sich immer als Teil des großen jüdischen Gesamtkollektivs, weniger oder nur selten im Sinne einer ethnischen oder nationalen, sondern einer besonderen religiösen und spirituellen Entität, die Partikularität und Universalität in sich vereint.

Die Vertreter des ‚positiv-historischen‘ Judentums pflegten über ihr Netzwerk von Anfang an enge Beziehungen sowohl nach Westeuropa, Italien, England und Frankreich, wie auch nach Ostmittel- und Osteuropa. Neben freundschaftlichen und wissenschaftlichen Kontakten, Herkunft, Heiratsbeziehungen oder Amtssitzen an der östlichen Peripherie spielte hierbei immer auch die Betätigung der Idee von *klal Jisrael* eine wichtige Rolle.

Als 1860 in Paris die Alliance Israélite Universelle (AIU) mit dem Ziel gegründet wurde, weltweit Hilfe für alle in ihrer Eigenschaft als Juden Notleidende zu organisieren und den Juden insbesondere in Osteuropa und im Orient durch moderne Bildungseinrichtungen kulturelle und wirtschaftliche Verbesserungen zu bringen, fand diese erste jüdische Weltorganisation in Deutschland anfangs nur wenige Anhänger.⁴³⁴ Unter ihren ersten deutschen Mitgliedern, Förderern und Propagandisten waren auffällig viele Vertreter des ‚positiv-historischen‘, ‚mittleren‘ Judentums. Einflussreiche Vertreter des liberalen Judentums, wie L. Philippson, warnten dagegen davor, dass der Universalismus der AIU den Verdacht einer jüdischen Weltverschwörung nähren und der Emanzipation der Juden schaden könnte.⁴³⁵ Die Orthodoxie stand aus ideologischen und dogmatischen Gründen v. a. dem Schulwerk der AIU skeptisch gegenüber.⁴³⁶

⁴³⁴ Treue (2010), S. 9. Zur weltbürgerlichen Utopie der AIU und den deutsch-französischen Rivalitäten siehe Wilke (2007-2008).

⁴³⁵ Treue, ebd. Auf der Leipziger Synode aber setzte sich L. Philippson für ein Zusammenwirken mit der AIU ein. Wilke (2007/2008), S. 182. Alexander Berg bezeichnete in seinem *Judentum und Sozialdemokratie. Ein Beitrag zur Beförderung der Einsicht in die sozialistisch-jüdische Koalitionserscheinung unserer Zeit* von 1891 die AIU als jüdische Geheimregierung. Siehe Scholem (1995), 1. Halbband, S. 15.

⁴³⁶ Treue, ebd.

Z. Frankel trat schon in der *ZrIJ* für eine deutliche Solidarität mit verfolgten Glaubensgenossen, etwa in Russland, ein. Er kritisierte die deutsche „Zaghafteigkeit“, die sich damit herausredete, ein kräftigeres Engagement könnte die Emanzipation hemmen, weil sie die Fiktion einer jüdischen Nationalität nährte. Frankel nannte das „Emancipationsegoismus“, dem „Glaube und Heiligthum und religiöses Gefühl“ geopfert würden. „Wir fühlen als Juden mit unseren Glaubensbrüdern“ – lautete sein Kredo.⁴³⁷

Frankel war auch einer der ersten, der sich im Januar 1846 mit einem Aufruf zu Hilfe und Unterstützung für die russischen Juden an die Gemeinden in Deutschland wandte und die Gründung einer Gesamtorganisation vorschlug, die die Unterstützung für die Auswanderung der russischen Juden organisieren bzw. vorbereiten sollte. Er bezeichnete ein solches Engagement als „heilige Pflicht“ zur „Gesamtttheilnahme“.⁴³⁸ Auch H. Graetz geißelte den Mangel an jüdischem Zusammengehörigkeitsgefühl und Solidarität in Deutschland.⁴³⁹

Andere Vertreter der ‚positiv-historischen ‚Mitte‘, wie M. Sachs oder A. Treuenfels, zeigten früh Interesse und Einsatz für die Verbesserung der Lage des *jischuv*, der jüdischen Siedlungen in Palästina; sie unterstützten im Unterschied zu ihren Amtsbrüdern auf Reform- und orthodoxer Seite jüdische Kolonisationsprojekte⁴⁴⁰ – ein Engagement, das in den 1920er Jahren auch die „Religiöse Mittelpartei“ „mit allen Kräften“ fortsetzen wollte.⁴⁴¹

Es war dem rabbinischen Vertreter der ‚Mitte‘ in Köln, Israel Schwarz,⁴⁴² und seiner Werbekampagne von 1867 zu verdanken, dass die AIU größere Aufmerksamkeit in Deutschland erhielt.⁴⁴³ In Köln selbst stieß sein Aufruf zum Beitritt auf ein großes Echo.⁴⁴⁴ Neben Posen wurden Köln und Breslau zu den deutschen Zentren der AIU, beide waren auch Hochburgen der Mittelströmung.⁴⁴⁵

Die AIU setzte ein Jahr später mit der Wahl von Z. Frankel als erstem Deutschen in das Zentralkomitee (ZK) der AIU ein Zeichen der besonderen Anerkennung und der Hoffnung auf die Multiplikatorenwirkung des Breslauer Seminars.⁴⁴⁶ Im Sommer 1869 warb H. Graetz, der wenige Jahre später, wie auch sein Freund L. Adler (Kassel) ins ZK gewählt wurde, im

⁴³⁷ *ZrIJ* (1844), S. 39.

⁴³⁸ *Orient* (1846), S. 2; *ZrIJ* (1846), S. 24f.

⁴³⁹ Wilke (2007-2008), S. 191.

⁴⁴⁰ Zu Sachs siehe Schad, ebd., S. 218f. Treuenfels schickte Spenden nach Palästina über seinen Schulfreund, den preußischen Konsul Georg Rosen (1820-1891) in Jerusalem, mit dem auch Sachs in Verbindung stand. *AZJ* 1865, Nr. 52, S. 811.

⁴⁴¹ „Programm der religiösen Mittelpartei für Frieden und Einheit der Gemeinde“, Punkt 12, in: LBI JMB Ismar Elbogen Collection, MF 515, reel 9 (AR 7209, Box 4/12/13).

⁴⁴² (1828-1875)

⁴⁴³ Wilke (2007-2008), S. 182.

⁴⁴⁴ *IWS*, 1. 6. 1870, S. 285; *IWS*, 11. 2. 1875, S. 33. Crémieux widmete Schwarz einen Nachruf.

⁴⁴⁵ Graetz (1970), S. 416.

⁴⁴⁶ Treue, ebd., S. 10.

„Jüdisch-Theologischen Verein“ für die Alliance und erntete viel Zustimmung.⁴⁴⁷ Zur gleichen Zeit war die Stellung zur AIU zentrales Thema auf der Leipziger Synode. Hier setzten sich die „Sonderbündler Deutschlands“ durch.⁴⁴⁸ Im Herbst kamen dann in Berlin deutsche und französische Mitglieder der AIU zu einer Notsitzung für die Gründung einer Hilfsstelle in Königsberg zur Aufnahme osteuropäischer jüdischer Waisenkinder unter reger Teilnahme von Vertretern der ‚Mitte‘, wie Moritz Landsberg⁴⁴⁹, Rabbiner im schlesischen Liegnitz, zusammen. In Königsberg konstituierte sich 1870 unter Führung von I. Bamberger, I. Rülff und E. L. Silbermann⁴⁵⁰ als Organ der AIU ein „Haupt-Grenz-Comité“ zur Organisation der Hilfe für die russischen Juden.

M. S. Zuckermandel gründete in Gnesen und Trier Komitees der AIU.⁴⁵¹ M. Rahmer setzte sich in Magdeburg für die Gründung einer Filiale der AIU ein.⁴⁵² Später kritisierte der sich immer stärker auf den Liberalismus zu bewegendes Rahmer allerdings in der *IWS* das Engagement der AIU in Palästina und sah nunmehr die wichtigste Aufgabe der Gegenwart in der Verschmelzung von Judentum und Deutschtum – das zentrale Anliegen des jüdischen Liberalismus.⁴⁵³

M. Landsberg, der besonders energisch die Werbetrommel für die AIU rührte, war es zu verdanken, dass die Alliance nach dem deutsch-französischen Krieg nicht durch den Nationalismus auf beiden Seiten auseinander fiel. Er nahm nach Beendigung der Kampfhandlungen den Kontakt zum Pariser ZK wieder auf und setzte seine alte Werbetätigkeit für die AIU fort.⁴⁵⁴ I. Deutsch warb im schlesischen Sohrau für die AIU.⁴⁵⁵ A. Jellinek propagierte in Wien deren Ziele.⁴⁵⁶ D. Cassel engagierte sich gemeinsam mit M. Lazarus im Berliner Komitee der AIU,⁴⁵⁷ dem später auch J. Eschelbacher angehörte.⁴⁵⁸ Neben Lazarus als erstem Vorsitzenden amtierten S. E. Meyer (Hannover) und Salomon Neumann⁴⁵⁹, Arzt und Kandidat der „Partei des historischen Judentums“, als zweite und dritte Vorsitzende auf der Berliner Delegiertenkonferenz des „Israelitenbundes“.⁴⁶⁰

⁴⁴⁷ *MGWJ* (1869), S. 340. Graetz agierte mit allen Mitteln gegen den orthodoxen W. Feilchenfeld, der auch zum ZK der AIU gehörte. Graetz (1970), S. 416.

⁴⁴⁸ M. Landsberg, zit. nach Wilke (2007-2008), S. 184.

⁴⁴⁹ (1824-1882)

⁴⁵⁰ (1819-1882)

⁴⁵¹ Zuckermandel (1915), S. XIII, XXXIIIf.

⁴⁵² *IWS*, 9. 3. 1870, S. 91.

⁴⁵³ *IWS*, 28. 12. 1888, S. 401.

⁴⁵⁴ Siehe dazu Wilke (2008).

⁴⁵⁵ *IWS*, 25. 3. 1875, S. 100.

⁴⁵⁶ Wilke (2007-2008), S. 176.

⁴⁵⁷ *IWS*, 18. 9. 1872, S. 302.

⁴⁵⁸ Max Eschelbacher, „Rabbiner Dr. Joseph Eschelbacher [...]“, in: LBI NY, ME 126, S. 22.

⁴⁵⁹ (1819-1908)

⁴⁶⁰ *IWS*, 18. 12. 1872, S. 410.

Inzwischen war der Deutsch-Israelitische Gemeindebund gegründet worden. Im Vorfeld scheint es zu Gesprächen zwischen Vertretern der Orthodoxie und der ‚Mitte‘ gekommen zu sein, bei denen erstere durch ihren Beitritt in die AIU Verhandlungsbereitschaft signalisierten und hofften, die Vertreter der ‚Mitte‘ vom Gemeindebund fernhalten oder gegen liberale Majorisierungen instrumentalisieren zu können. So verteidigte E. Hildesheimer seinen Beitritt zur AIU 1869 gegenüber S. R. Hirsch als „Pflichterfüllung“, denn es galt: „*entweder Gemeindebund oder Alliance* [Hervorhebung im Original, M. S.], mit ersterem deutsche Reform und Schulen, mindestens nicht besser als die der Alliance, mit letzterer Vermeidung von Einseitigkeiten“. Dem Gemeindebund müsse „jedes Steinchen“ in den Weg gelegt werden. Adolphe Crémieux,⁴⁶¹ Präsident der AIU, präsentiere nicht das Judentum, aber man sei verpflichtet, „bei Alliance contra Gemeindebund“ zu ersterer zu stehen. „Ich war hierin nicht mit den Breslauern, sondern sie mit mir liirt, nur dass ich Wort hielt, jene aber Breslauer blieben“.⁴⁶² Der DIGB, 1869 von einem radikalen Vertreter der Reform, dem Dresdener Rechtsanwalt und Gemeindevorsteher Emil Lehmann, angeregt, konstituierte sich im April 1872 ohne nennenswerte Beteiligung der Orthodoxie. Der Bund war untrennbar mit den Führern der Reformbewegung und des Liberalen Judentums verbunden. Lehmann und L. Philippson saßen im provisorischen Vorstand, das Erziehungswesen wurde in die Hände von Lehmann und Aron Horwitz⁴⁶³, Rektor der Berliner Lehrerbildungsanstalt, gelegt. Seinem gegenüber orthodoxen Führern gegebenen Versprechen, sich religiöser Angelegenheiten zu enthalten, kam der Gemeindebund nicht nach. Außerdem erklärte er sich gegen den Austritt aus der Gemeinde. Ein Teil der Orthodoxie sah ihre Interessen in den Einheitsgemeinden jedoch nicht genügend gewahrt, sie wollte Wohlfahrt und Schulen nicht einem liberalen Regiment überlassen. Auch wenn der DIGB mit Blick auf die Orthodoxie ein Zwei-Parteien-System akzeptieren wollte, die jüdische Gemeindepolitik war nicht auf Interessenausgleich bedacht.⁴⁶⁴ Die ‚Mitte‘ aber entschied sich für Alliance *und* Gemeindebund, denn dieser hatte sich ganz in ihrem Sinne für die Erhaltung der Einheit der Synagogengemeinden und gegen die Möglichkeit von Austritten ausgesprochen. Treuenfels wies den orthodoxen Vorwurf des Gewissenszwangs zurück, die meisten Austritte seien wegen Steuerfragen erfolgt. Die Orthodoxie habe ihr Verdammungsurteil über den Gemeindebund gesprochen, weil sie dessen Votum als gegen sich gerichtet interpretierte.⁴⁶⁵ 1876 kam dann das Trennungsgesetz.

⁴⁶¹ (1796-1880)

⁴⁶² Hildesheimer an S. R. Hirsch, 16. 12. 1872, in: M. Eliav (1965), S. 107f.

⁴⁶³ (1812-1881)

⁴⁶⁴ Siehe dazu Schorsch (1972), 23-52, u. Liberles (1985), S. 196ff.

⁴⁶⁵ *IWS*, 5. 6. 1872, S. 181.

Möglicherweise auch in diesem Zusammenhang bat I. Schwarz die AIU um stärkere Vertretung von Deutschen im Zentralkomitee, 1872 wurden zehn Deutsche,⁴⁶⁶ darunter M. Landsberg und H. Graetz, ins ZK gewählt. In den folgenden Jahren stieg die Zahl der deutschen Mitglieder der AIU sprunghaft an, 1885 kam bereits fast die Hälfte der Mitglieder aus Deutschland.⁴⁶⁷ Diese große Resonanz war nicht zuletzt dem unermüdlichen Einsatz vieler Repräsentanten der ‚Mitte‘ zu verdanken. Peter Buchholz⁴⁶⁸ rief 1880 in Emden (Provinz Hannover) gegen deren Verdächtigung als „jüdische Internationale“ zur Unterstützung der Alliance auf.⁴⁶⁹ Auch Fabian Feilchenfeld war ein „treues, ihre Ziele förderndes Mitglied“.⁴⁷⁰ Als 1885 eine Loslösung der deutschen AIU-Vereine vom Weltverband und die Gründung einer deutschen Allianz, ähnlich der Israelitischen Allianz in Wien, gefordert wurde, warnten H. Graetz und L. Adler (Kassel) vor Absonderung und Separatismus.⁴⁷¹

Anfang des 20. Jh. kam es zu inneren Differenzen. 1901 wurde die „Deutsche Konferenz-Gemeinschaft“ der AIU als Gegenpol zum „Hilfsverein der deutschen Juden“ gegründet. M. A. Klausner, der maßgeblich an ihrem Zustandekommen beteiligt war,⁴⁷² wurde ihr Geschäftsführer und gab ihr Organ, die Monatsschrift *Ost und West* heraus, die sich als Brücke zwischen jüdischer Tradition und moderner jüdischer Wissenschaft und Kunst verstand. Das Berliner Komitee, zu dem als stellvertretender Vorsitzender 1910/11 auch S. Weisse gehörte, trat für mehr Autonomie von der französischen Zentrale und verstärkten Deutsch-Unterricht in den Alliance-Schulen ein. Der Nachfolger von I. Schwarz in Köln, Abraham Frank⁴⁷³, gehörte seit seinem Amtsantritt 1876 dem ZK der Alliance an und trat hier die Nachfolgerschaft von M. Landsberg an. Er besorgte die deutsche Übersetzung und Versendung der Berichte der AIU für Deutschland und das Ausland und trat publizistisch für eine Renaissance der AIU und ihrer Kulturarbeit ein.⁴⁷⁴ Er nannte das Berliner Büro schädlich und bezichtigte es der Geldverschwendung.⁴⁷⁵ Klausner wiederum verlangte 1910 in Drohbriefen an die Paris freundlich gesinnten Komitees in Metz und Hannover Unterordnung unter Berlin. Frank setzte auf antipreußische Ressentiments und stachelte die Pariser AIU-Führung zum Kampf gegen deutschen Chauvinismus und Großmannssucht auf.

1910/11 erreichten die Auseinandersetzungen zwischen ‚Parisern‘ und ‚Berlinern‘ ihren Höhepunkt mit der Gründung eines eigenen Landeskomitees in Berlin, das jedoch von Paris

⁴⁶⁶ Wilke, ebd., S. 185; Treue, ebd., S. 10.

⁴⁶⁷ Treue ebd.

⁴⁶⁸ (1837-1892)

⁴⁶⁹ Buchholz [1880].

⁴⁷⁰ *Ost und West* (1910), S. 272.

⁴⁷¹ Graetz (1977), S. 406.

⁴⁷² *Ost und West* (1910), S. 689f.

⁴⁷³ (1838-1917)

⁴⁷⁴ D. Leimdörfer in: *Ost und West* (1917), S. 563-566.

⁴⁷⁵ Wilke (2007-2008), S. 193.

ausgeschlossen wurde.⁴⁷⁶ Berlin errang zwar bei den AIU-Wahlen in Deutschland eine sechsfache Mehrheit, die Separatisten wurden jedoch entmachtet und das Landeskomitee durch die „Freie Organisation der deutschen Alliance-Mitglieder“ ersetzt.⁴⁷⁷ Welche Rolle hierbei S. Weisse, der stellvertretender Vorsitzender des Berliner Landeskomitees war, und J. Eschelbacher spielten, ist unbekannt, Klausner war bereits 1910 verstorben.

Persona non grata: Abraham Geiger

Auch wenn H. Graetz die „ketzerriecherische“ und „jesuitische“ Neuorthodoxie aus vollem Herzen bekämpfte, im allgemeinen ließ die ‚Mitte‘ die Tür zur Neuorthodoxie im Vormärz und auch später offen und arbeitete mit ihr, wie auch mit Liberalen auf Gemeinde- und Vereinsebene zusammen. Auf rabbinischer Ebene und als Richtung aber war die Abgrenzung von der Reformbewegung substantiell und fundamental. Man unterstellte der jüdischen Reformbewegung, „Aufklärung“ und „Fortschritt“ zu einer „Arena“ der „rohesten Negation“ und „Frivolität“ gegenüber der jüdischen Tradition gemacht zu haben und so die Entfremdung vom Judentum zu fördern.⁴⁷⁸ Die rabbinischen Vertreter der ‚Mitte‘ schlossen nach anfänglichem Zögern jede Kooperation mit Reformern, wie A. Geiger, S. Holdheim oder M. Hess, aus. Während Hess und Holdheim schon zu Lebzeiten in den Hintergrund traten, blieb Geiger bis ins 20. Jh. hinein persona non grata für die Vertreter der ‚mittleren‘ Richtung. Eine öffentliche Würdigung Geigers war hier faktisch mit einem Bann belegt.⁴⁷⁹ Geigers Kritik am rabbinischen Judentum, seine Rolle in den Auseinandersetzungen in Breslau, seine Ablehnung zentraler Werte des traditionellen Judentums, wie die Bindung der Zionshoffnung an Palästina, Israels Auserwähltheit oder die Verdienstlichkeit der ‚Bindung‘ Isaaks und schließlich seine *Urschrift* kamen einem Sakrileg gleich. Geiger wurden „Frivolität“, „böse Absichtlichkeit“, Mangel an „religiösen Ernst“ und schließlich Verrat an den Heiligtümern des Judentums und Zerstörung des Glaubens vorgeworfen, sein wissenschaftliches Werk als „elendes Machwerk“ abgetan.⁴⁸⁰ Es waren nicht allein Geigers Ansichten und seine

⁴⁷⁶ Sommer (2015), S. 10.

⁴⁷⁷ Wilke, ebd., S. 195.

⁴⁷⁸ Für Sachs siehe Schad, ebd., S. 53, 115, 285. Siehe auch Frankel an W. A. Meisel, Stettin: „Ihnen ist Fortschritt und Aufklärung nicht eine Arena für frivoles Spiel und Entfremdung vom Judentum, sondern streben auch Sie dahin[,] es in Ihrer Gemeinde zu befestigen und die Herzen dafür immer mehr zu erwärmen.“ Z. Frankel an W. A. Meisel, 5. Juni 1846, in: CAHJP, D/St1/37, S. 4.

⁴⁷⁹ Einige Ausnahmen gab es: B. Beer pflegte freundschaftliche Beziehungen zu Geiger. G. Perlitz, Rabbiner im schlesischen Nakel, würdigte in einer Gedenkrede auf M. Joel auch Geiger und sprach ihm „Geistesgröße“ zu. *IWS* (1891), S. 371. A. Kober in Köln wollte sich von M. Brann keine Polemik gegen Geiger vorschreiben lassen. Siehe Köln.

⁴⁸⁰ Für Sachs, Frankel und Anhänger der ‚mittleren‘ Richtung siehe Schad, ebd. (2007), S. 50, 59, 61 Anm. 239, S. 76, 93. Frankel bezeichnete die *Urschrift* als „Schandbuch“, Geigers Studien zur nordfranzösischen Exegetenschule als „elendes Machwerk“. Brämer (2000), S. 289, 273. M. Rahmer sprach Geiger „kritischen

polarisierende Persönlichkeit, die Ablehnung hervorriefen. Geiger war weitgehend der einzige ernstzunehmende Vertreter der „Wissenschaft des Judentums“ in der Reformbewegung und betrieb ausgerechnet auf dem Gebiet, von dem die Erneuerung des Judentums ausgehen sollte, dessen ‚Verleumdung‘ und ‚Negierung‘. Hier von positiven Leistungen zu sprechen, kam einem „Hochverrat an den ererbten Heiligtümern“ gleich.⁴⁸¹ Geigeriana waren von der *MGWJ* ausgeschlossen.⁴⁸² So markierte die Haltung zu Geiger eine strikte Grenze zwischen ‚mittlerer‘ Strömung und liberalem Lager. Wer an Geiger auch nur geringfügig etwas Positives fand, konnte sich – wie etwa Ismar Elbogen oder Felix Perles⁴⁸³ – im Lager der Mittelströmung nicht wirklich zu Hause fühlen.⁴⁸⁴ Ausnahmen bilden im apologetischen Schrifttum der ‚Mitte‘ der sachliche Anschluss an Geigers Jesus-Forschung⁴⁸⁵ und Geigerianer in den Gebetbüchern von M. Joel und J. Perles.⁴⁸⁶

Die Haltung zum Zionismus

Die ‚positiv-historische‘ ‚Mitte‘ hing zwar am Ideal von *klal Israel*, pflegte die hebräische Sprache in Synagoge und Religionsunterricht, die Bindung an das Heilige Land und die traditionelle messianische Verheißung der Sammlung der im Exil Zerstreuten, scheute sich aber, daraus ein klares national-jüdisches Bekenntnis abzuleiten. Die meisten ihrer aus Ostmitteleuropa stammenden Vertreter hatten zwar ein jüdisches Gruppenbewusstsein mitgebracht, mussten es aber dem im Deutschen Reich herrschenden Homogenitätsparadigma anpassen und konnten nur in einem besonderen jüdischen Volksstamm deutscher Nation eine gewisse Eigenart und Identität beanspruchen.

Takt und wissenschaftliches Gewissen“ ab. Ders., „Antikritik“, in: *MGWJ* (1869), S. 529.

⁴⁸¹ Brann an Elbogen, Breslau, 5. 10. 1917, in: LBI JMB Ismar Elbogen collection MF 515 reel 1. Brann lehnte die Veröffentlichung von Elbogens Artikel zum 100. Geburtstag von H. Graetz in der *MGWJ* ab, weil er eine Bewertung Geigers enthielt, die Brann für unvereinbar mit dem Frankelschen Erbe der *Monatsschrift* hielt. „Nicht ich bin es, der Herrn Geiger als einen Schismatiker bezeichnet. Er selber hat vielmehr, mit dem Rüstzeug des Schismatikers ausgestattet, den öffentlichen Kampfplatz betreten. [...] Höchstens wünscht er, dass nicht er, sondern seine Gegner das Schisma *vollziehen* [Hervorhebung im Original, M. S.]. Die mehr oder minder richtige Formulierung des Problems bestreitet ihm niemand. Zur praktischen Durchsetzung aber fehlt ihm nahezu alles. Zunächst der religiöse Ernst und dann vornehmlich die gründliche Kenntnis der gesamten talmudischen Literatur. Er hat in diesem Bereich sich wie etwa Fürst, Jellinek, Jost, Zunz höchstens orientieren können, aber beherrscht, wie etwa Frankel, Rapoport und sogar Holdheim usw. hat er das Gebiet keineswegs. Schon aus diesen Gründen musste seine gesamte Tätigkeit ein Stückwerk bleiben und sie ist in der Tat ein elendes, systemloses Flickwerk in abstoßender Form geblieben.“ Brann an Elbogen, 18. 10. 1917, ebd.

⁴⁸² Die *Gegenwart*. *Berliner Wochenschrift für jüdische Angelegenheiten* 1 (1867), S. 77, warf Frankel, Graetz und dem Breslauer Seminar überhaupt vor, die wissenschaftlichen Arbeiten von Geiger, aber auch von Zunz und L. Herzfeld nur selten anzuführen.

⁴⁸³ (1874-1933)

⁴⁸⁴ Zu I. Elbogen siehe Berlin, zu F. Perles siehe Königsberg.

⁴⁸⁵ So bei J. Eschelbacher (1905) u. S. Pick (1913), siehe dazu weiter unten.

⁴⁸⁶ Siehe dazu weiter unten.

Man betonte die universalen Elemente der Messiaslehre (allgemeine Gotteserkenntnis, sittlicher Fortschritt, Friedensreich), verteidigte aber auch, v. a. im Rahmen der Emanzipationsdebatte, die traditionelle Hoffnung auf ein dem jüdischen Volk beschiedenes eschatologisches Heil.⁴⁸⁷ Die Mischung aus „Patriarchalisch-Nationalem“ und ‚Universalem‘ machte für Manche überhaupt erst den Reiz des Judentums aus.⁴⁸⁸ Die Wahrung der ‚Volksindividualität‘ zählte für Vertreter der Mittelströmung zu den elementaren und universalen Menschenrechten.⁴⁸⁹ Ein jüdischer Nationalgedanke war damit bei den meisten jedoch nicht verbunden. Man trennte ‚Volk‘ von ‚Nationalität‘,⁴⁹⁰ bewahrte aber einen Rest an kollektiver geschichtlicher Aktivität gegenüber einer stärker passiven Mission, wie sie der Orthodoxie vorschwebte. Ohne innere Spannungen und Konflikte konnte es dabei im kulturellen und politischen Kontext der Zeit nicht abgehen.

Als Graetz die engste Verbundenheit von Tora, jüdischer Nation und Heiligem Land betonte, und ein „Judentum ohne den festen Boden des Staatslebens“ mit einem „innerlich ausgehöhlten, halbentwurzelten Baum“ verglich, protestierte Frankel heftig dagegen.⁴⁹¹ Die Tora betreffe mit ihren sittlichen Vorschriften zu einem größeren Teil das „Individuum“ und mit ihren sozialen Vorschriften nur in geringerem Maße den Staat.⁴⁹² Diese Äußerung Frankels richtete sich offensichtlich gegen ein mögliches Wiederaufleben des alten Kantischen Vorwurfs, das mosaische Gesetz begründe nur ein politisches, kein ethisches Wesen, sei also wesentlich nicht Religion, sondern Staatsverfassung.⁴⁹³ In seinem Gutachten zum zweiten Hamburger Tempelgebetbuch hatte Frankel im messianischen Wunsch, dass im Heiligen Land „unsere Volkstümlichkeit wieder frei hervortrete“, noch viel „Großartiges“ und „Lebenskräftiges“ gesehen. „Wir wollen die Überzeugung festhalten, die Gottheit habe Großes mit uns vor und wir dürfen uns nicht selbst aufgeben; wir wollen bekunden, dass trotz tausendjähriger Leiden und Widerwärtigkeiten wir nicht an uns verzweifeln und wenigstens noch die Idee einer Selbständigkeit, eines selbständigen Wiederauflebens zu erfassen vermögen [...]“. ⁴⁹⁴ Das sei, so Frankel, besser als den messianischen Gedanken aus Angst vor ‚jedem selbstständigen Charakterzug‘ zu ‚verflachen‘ und ‚verwässern‘. Das idealistische

⁴⁸⁷ Für Sachs siehe Schad (2007), S. 254. Gross (1904), S. 36.

⁴⁸⁸ L. Pick: „Zum Simchas-Tora-Feste“, in: *IWB*, 24. 10. 1913.

⁴⁸⁹ Für Sachs siehe Schad, ebd., S. 106.

⁴⁹⁰ Die Juden seien Deutsche, Franzosen, Italiener und hätten keine „eigenthümliche Nationalität“ mehr. Frankel, in: *ZrIJ* (1846), S. 149. Siehe auch Brämer (2000), S. 95.

⁴⁹¹ *ZrIJ* (1846), S. 89f. Graetz wollte gegen Holdheim und die Reformbewegung demonstrieren, dass Judentum wesentlich „Religiöses und Politisches“, „überweltliche Gottesidee und Staatsleben“ miteinander zu einer Einheit verbinde. „Das Bild eines von judenthümlichen Institutionen getragenen Staates bleibt das in ferne Zukunft gerückte Ideal des Judenthums: der Messias, wie ihn die Propheten geschaut, die Tradition überliefert und das jüdische Volksbewußtsein aufgenommen, ist der Schlußstein des Judenthums.“ *ZrIJ* (1846), S. 92.

⁴⁹² *ZrIJ* (1846), S. 89f.

⁴⁹³ *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: Kant (1921), S. 544.

⁴⁹⁴ *Orient* (1842), S. 63.

„Priesterreich“ oder allgemeine und transzendente „Reich Gottes“ bliebe dagegen dem „größern Theile“ unbegreiflich und helfe nicht „im Ausdauern und in der Begeisterung“. Die Idee der Selbständigkeit werde „in jedem Volk geehrt“ und sei fruchtbarer als ein vages Ideal und schlaffe Begeisterung.⁴⁹⁵ Mannheimer nahm eine ähnliche Position ein.⁴⁹⁶ Was aber war „Selbständigkeit“ anderes als der Aufbau eines Staatswesens auf eigenem Grund und Boden? Im Kontext der Abwehr möglicher judenfeindlicher Anwürfe wollte Frankel offensichtlich jeden Anschein eines Wunsches nach einem jüdischen Staat vermeiden.

Ging es aber um innerjüdische Fragen, so befürwortete Frankel etwa die Aufnahme von Gebeten im Gottesdienst zum 9. Aw, die die Sehnsucht nach den Heiligen Stätten zum Ausdruck brachten.⁴⁹⁷ Joel verteidigte gegenüber Geiger die Beibehaltung der Erinnerung an Zion und Tempel im neuen Gebetbuch für Breslau. Die Bewahrung der „Liebe“ und „Anhänglichkeit an das Land Palästina“ gehörte für die Vertreter der ‚mittleren‘ Strömung zu den Grundwerten des Judentums.⁴⁹⁸ Mit dem Aufkommen und Erstarken des Zionismus aber rückte ihre Mehrheit stärker an liberales Gedankengut heran, wenn sie jetzt das „geistige Zion“ betonten.

Als der Zionismus Ende des 19. Jh. als neue geistige und kulturelle Kraft und Bewegung in Erscheinung trat, wurden neue und wesentlichere Trennlinien geschaffen. Nun ging es nicht mehr ‚nur‘ um Gottesdienst, Religionsunterricht, „Wissenschaft des Judentums“, sondern v. a. um die Frage der kulturellen und ethnischen Identität. Gleichzeitig wurden die Zionisten bei Gemeindewahlen und Abstimmungen auch über religiöse Fragen das Zünglein an der Waage. Der Zionismus veränderte die Haltung der ‚mittleren‘ Strömung zu ‚Zion‘ und Palästina. ‚Zion‘ war ‚Mitte‘ des 19. Jh. für sie im Unterschied zur Reformbewegung nicht nur eine spirituelle Idee, sondern blieb auch der konkrete geographische Raum, in dem sich Geschichte und Vorsehung abspielten. Die jüdische Kolonisation Palästinas wurde von einigen Mitgliedern der ‚positiv-historischen‘ ‚Mitte‘ unterstützt, sie gehörte zum Programm der „Mittelpartei“ in den 1920er Jahren. Aber man versicherte, dass man damit keine messianischen Hoffnungen verband.⁴⁹⁹

S. Gronemann war der Einzige auf der ersten Generalversammlung des Rabbinerverbandes 1897, der seine Unterschrift unter die Erklärung gegen den Zionismus verweigerte. Nur wenige, wie I. Rülff, sympathisierten stark mit dem Zionismus oder schätzten, wie J. Eschelbacher oder F. Schach, die Jugend- und Flüchtlingsarbeit und das „warme“;

⁴⁹⁵ Ebd.

⁴⁹⁶ *LdO* (1842), S. 463.

⁴⁹⁷ Frankel an Meisel, 5. Juni 1846, in: CAHJP, D/St1/37, S. 4

⁴⁹⁸ L. Pick (1923), S. 147; siehe M. Beermann in Heilbronn.

⁴⁹⁹ Ebd. und Rawicz [1904], [S. 4].

„lebendige“ „jüdische Gefühl“ der Zionisten.⁵⁰⁰ 1904 hielt Eschelbacher zur Entrüstung der Gemeinderepräsentanten im Ornat eine Gedenkrede für Herzl auf der Trauerfeier der Zionistischen Vereinigung in Berlin. Er hegte die Hoffnung, dass viele, die dem Judentum schon den Rücken gekehrt hatten, auf dem Umweg über den Zionismus wieder zum Judentum zurück finden würden.⁵⁰¹ Die meisten Vertreter der ‚Mitte‘ aber sprachen nunmehr nur vom „geistigen Zion“ und bekämpften den Zionismus, der in ihren Augen den Patriotismus der Juden in Frage stellte und ihre Stellung im Staat untergrub, mit allen Mitteln.⁵⁰² Das „geistige Zion“ mahne, jüdische Gebräuche und den Gottesdienst zu pflegen und an die Verbrüderung der Menschheit und deren Vereinigung mit Gott zu glauben.⁵⁰³ Das ‚Ablegen der Fesseln‘ und die Vereinigung aller „Israeliten“ werde nur auf „religiöser Grundlage“ geschehen – das sei die wahre nationale Idee.⁵⁰⁴ M. A. Klausner gab zu bedenken, dass es Antisemiten waren, die die Frage aufgebracht hatten, ob Judentum Religion oder Nationalität sei. Eine antisemitische Fragestellung aber dürfe nicht die Gestaltung des Judentums bestimmen.⁵⁰⁵ Die Kluft zwischen religiösen Juden und Zionisten sei jedoch nicht unüberwindlich: „Wir alle tragen Zion im Herzen.“⁵⁰⁶

Dogmen im Judentum

Die Frage, ob das Judentum Dogmen habe, spaltete das nichtorthodoxe religiöse Judentum quer durch die Lager.⁵⁰⁷ Reformen, die, wie A. Geiger, nach einer deutlichen Abgrenzung vom Christentum suchten und sie im christlichen Begriff des Dogmas fanden, verneinten sie. Auf Geiger stützte sich später insbesondere L. Baeck. S. Holdheim, D. Einhorn und später K. Kohler⁵⁰⁸ hingegen suchten nach einem Credo des Judentums, das sie gleichberechtigt neben die der christlichen Konfessionen stellen konnten und bejahten zu diesem Zweck die Existenz jüdischer Dogmen.⁵⁰⁹

Die Wortführer der ‚positiv-historischen‘ Mittelströmung vermieden in ihrer Mehrheit jede Diskussion über diese Frage. Dabei spielten die Erfahrungen mit der Neuorthodoxie – ihre

⁵⁰⁰ Ähnlich auch (*A)IWS* (1897), S. 533.

⁵⁰¹ Weiss (1996), S. 171ff., hier S. 172, 174; M. Eschelbacher, „Rabbiner Joseph Eschelbacher [...], in: LBI NY, ME 126, S. 22. Eschelbachers Rede wurde von der (*A)IWS* (1904), S. 316ff., veröffentlicht.

⁵⁰² Rawicz [1898], S. 5f.; Brann [vor 1900], S. 13.

⁵⁰³ Rawicz, ebd.

⁵⁰⁴ Ebd. und Rawicz [1904], [S. 4].

⁵⁰⁵ (*A)IWS* (1897), S. 372f.

⁵⁰⁶ Klausner, „Der Zionismus“, in: (*A)IWS* (1898), S. 753ff.

⁵⁰⁷ Siehe die Darstellung der Dogmendebatte im Judentum seit Mendelssohn in: Krone (2012) S. 424ff.

⁵⁰⁸ (1843-1926)

⁵⁰⁹ Für Holdheim und Einhorn siehe Baeck in: *MGWJ* (1926), S. 225-227. Für Kohler siehe dessen *Grundriss einer systematischen Theologie des Judentums* (1910).

Verweigerung jeder Zusammenarbeit 1847 und ihre heftigen, dogmatisch begründeten Angriffe auf das Breslauer Seminar und seine Galionsfiguren Frankel und Graetz – eine wichtige Rolle. Zum anderen jedoch bestanden die ‚liberaleren‘ Vertreter der ‚positiv-historischen‘ Mittelströmung auf einem ‚freien‘, dogmatisch nicht verfestigten, nur durch Grundlehren und Grundwerte zusammengehaltenen Judentum.⁵¹⁰

Einige, wie B. Beer oder H. Graetz, die die Konfrontation mit der Orthodoxie nicht scheuten, oder später D. Kaufmann im Kontext der Abwehr des Antisemitismus verneinten die Frage nach der Existenz von Dogmen im Judentum deutlich.⁵¹¹ Andere aber ließen indirekt oder in gelehrten Arbeiten die Ansicht durchblicken, dass man sehr wohl von Dogmen im Sinne von konstitutiven und unhintergehbaren Lehren und Werten, nicht aber von kanonisch fest fixierten, absoluten Wahrheitswert beanspruchenden Glaubensdogmen im historischen Judentum sprechen konnte.⁵¹²

Direkt das Wort für Dogmen ergriff M. Joel in der Auseinandersetzung mit A. Geiger im Kontext der Breslauer Gebetbuchdebatte. Im Kultus kämen nicht nur das, was momentan im religiösen Bewusstsein einer Glaubensgemeinschaft lebe, sondern auch ihre geschichtlichen Erinnerungen und dogmatischen Vorstellungen zum Ausdruck. Dogmatische Streitigkeiten bedingten im Judentum zwar keine konfessionellen Spaltungen, könnten aber Zwiespalt hervorrufen.⁵¹³ Joel trat für Grundprinzipien ein, die die Zugehörigkeit zum Judentum und Grenzen für Reformen festlegen sollten.

Gegen Geiger *und* Joel stellte sich A. Treuenfels. Für ihn war das Christentum eine Religion der Dogmen und das Judentum eine „Religion der Praxis“.⁵¹⁴ Der jüdische Theologe könne von der Überlieferung abweichende Meinungen hegen und lehren, ohne aufzuhören, zum Judentum zu gehören. Die „religiöse Praxis, d. h. das dieselbe tragende jüdische Volk, gehe

⁵¹⁰ Siehe das Kapitel I.

⁵¹¹ Beer folgte einem Strang der Mendelssohnschen Antidogmenargumentation, wenn er behauptete, dass das Judentum nur historische Tatsachen, wie abrahamitischen Bund, Offenbarung, Tradition, kenne und auch die Messiaslehre kein Dogma, sondern eine aus einer richtigen Auffassung der Vergangenheit geschöpfte notwendige Folge für die Zukunft sei. Siehe Wolf (1863), S. XIIff. Für Graetz (1887) siehe HaCohen (2010), S. 172f. Kaufmann erklärte im Kontext der Forderung ungarischer Antisemiten nach einem jüdischen Katechismus und einem Beweis, dass die Juden keine Geheimlehre pflegten, dass das Judentum keine Glaubensbekenntnisse kenne. Kaufmann, *Vom jüdischen Katechismus* (1884). Thulin (2012), S. 253. S. Horowitz wollte keine Einengung des Judentums auf Glaubensbekenntnisse anerkennen, die Lehre des Judentums habe sich „im Strome der Zeiten“ „fort und fort“ entwickelt. Horowitz (1894), S. 76. F. Schach verneinte die Existenz von Dogmen für das Judentum. Schach, „Im Geiste der Zeit“, in: *GA*, 18. 9. 1910. Für R. S. Friedmann (Lublinitz) ging es im Judentum nicht um Glauben, sondern um Erkennen mit dem „innern geistigen Auge“. *IWB*, 4. 8. 1911 („Dogmen“). Das ‚innere Auge‘ verweist auf *Kusari* IV, 3 (*ajin nisteret*)).

⁵¹² Für Sachs' indirekte Bestätigung der Existenz von Dogmen im Judentum siehe Schad, ebd., S. 192, 197. S. I. Kaempf bezeichnete in einer philologischen Studie in der *MGWJ* (1862/63) Offenbarung und Wiederbelebung der Toten als die ältesten von der Mischna verbürgten Dogmen des Judentums. Krone, ebd., S. 133 Anm. 200. J. Oppenheim, Rabbiner im mährischen Eibenschütz und später in Thorn (Westpreußen), zählte in einer Replik auf Kaempf noch die Einheit Gottes dazu. Krone, ebd.

⁵¹³ Joel (1869 – *Zur Orientierung*), S. 13.

⁵¹⁴ A. Treuenfels, „Die religiösen Bewegungen der Gegenwart und das Judentum“, in: *MGWJ* (1869), S. 324-333, hier S. 328ff.

darüber schnell zur Tagesordnung“ über.⁵¹⁵ Es errege sich über *pijjutim*, Orgel und deutsche Gebete, nicht aber über dogmatische Fragen. Einen Theologen, der die Schächtregeln für Unsinn erklärt, werde das ‚Volk‘ nicht als Rabbiner anerkennen. Selbst wenn die Mehrheit in einer Gemeinde die traditionellen Institutionen nicht in Anspruch nehme, müsse diese einen Rabbiner anstellen, der den Ansprüchen der Orthodoxie genügt. Und wenn in einer Gemeinde unterschiedliche Auffassungen zur Auferstehung der Toten existierten, könne es eben keinen gemeinschaftlichen Gottesdienst geben. Zwischen Glauben und Unglauben gebe es kein Drittes und keine Vermittlung, in der Praxis aber könnten die Differenzen ruhig nebeneinander bestehen.

Die Vertreter der ‚positiv-historischen‘ ‚Mitte‘ wollten v. a. wegen und mit der Orthodoxie keine Diskussionen über Dogmen im Judentum führen, die ihre Rechtgläubigkeit öffentlich in Frage gestellt und das Judentum auf die Frage von Glaubensbekenntnissen eingeeengt hätten. Gegenüber Reformbewegung und Liberalismus aber wollten und mussten sie Grenzpflocke einschlagen und auf historisch im Judentum verankerten Grundwerten und Grundlehren bestehen. Aus dem rabbinischen Judentum konnte man dabei sowohl eine stetige Entwicklung als auch undiskutierbare Grundwerte ableiten und sich gegen ein Judentum abgrenzen, das aus der rationalistischen Religionsphilosophie geschöpft wurde und weder das historische Judentum noch die halachischen religionspraktischen Erfordernisse als Maßstäbe anerkannte. 1926 wurde die Auseinandersetzung über Dogmen im Judentum von einem Außenseiter der WdJ der ‚Mitte‘ und ihrem ‚katholischsten‘ Vertreter, dem Kölner Religionswissenschaftler und Rabbiner Isidor Scheftelowitz⁵¹⁶ wieder aufgenommen.⁵¹⁷

Scheftelowitz hatte 1922 in einer Arbeit über die manichäische Religion gegen den Göttinger Vertreter der Religionswissenschaftlichen Schule, Richard Reitzenstein⁵¹⁸, darauf bestanden, dass das Judentum den Unsterblichkeits- und Auferstehungsglauben selbstständig entwickelt hatte und dieser bereits zur Zeit von Paulus im Judentum als Dogma angesehen wurde.⁵¹⁹ Im gleichen Jahr erschien Baecks *Wesen des Judentums* in einer wesentlich erweiterten und nun auch sehr erfolgreichen Überarbeitung, in der die schon 1905 vertretene These, das Judentum habe keine Dogmen, weiter ausgebaut war.⁵²⁰

⁵¹⁵ Ebd., S. 329.

⁵¹⁶ (1875-1934 Oxford)

⁵¹⁷ Siehe dazu und insgesamt zur Dogmendebatte im Judentum seit Mendelssohn die ausführliche Darstellung bei Krone (2012) S. 424ff.

⁵¹⁸ (1861-1931)

⁵¹⁹ Scheftelowitz (1922), S. 77f. Siehe auch Scheftelowitz *Die Altpersische Religion und das Judentum* (1920).

⁵²⁰ Baeck (1905), S. 4f. Harnack, der das Wesen des Christentums ganz aus der Predigt Jesu entwickelt und fordert, diese von ihrer jüdischen „Schale“ zu befreien, übte gleichzeitig Kritik an der altkirchlichen Dogmatik und deren Aufrechterhaltung durch Luther. Sie habe einen hellenistischen Geist ins Christentum getragen, der die Kirche wieder vom Evangelium entfernte. Harnack (1909), S. 117. In seinem dreibändigen *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (1886-1890) entwickelte Harnack seine Hellenisierungsthese zur Dogmenbildung im

Baeck ging, wie Geiger, vom christlichen Begriff des Dogmas aus und erklärte, dass die jüdische Glaubenslehre keine in feste Begriffe gegossenen und von einer maßgebenden Autorität für verbindlich erklärten Dogmen kenne.⁵²¹ Die Glaubenslehre des Judentums sei im „stetigen Ringen ums geistige Dasein“ wesentlich „*Religionsphilosophie* [Hervorhebung im Original, M. S.] geblieben“. Diese sei im Judentum das „ideelle Dasein der Gesamtheit“ und „Angelegenheit aller“ gewesen und habe die religiöse Vielfalt, „geistige Beweglichkeit und Frische“ des Judentums erhalten.⁵²²

Dagegen protestierte Scheftelowitz. Die von Mendelssohn in die Welt gesetzte Lehre von der Dogmenlosigkeit des Judentums und Baecks Weiterführung vermittelten ein falsches Bild und seien von „ungeheurer Tragweite“ für das Judentum besonders der westlichen Welt.⁵²³ Die Religionsphilosophie hatte nie jene Verbindlichkeit im Judentum, die Baeck ihr unterstellte. Vor allem aber, so der vergleichende Religionswissenschaftler, entwickelten alle Erlösungsreligionen Dogmen im Sinne unumstößlicher Glaubenslehren.⁵²⁴ Das Judentum spreche diese in den ersten drei der zehn Gebote, dann im liturgischen Glaubensbekenntnis und schließlich in seinen Glaubensvorstellungen aus: Unsterblichkeit der Seele, göttliche Vorsehung, Göttlichkeit der Tora, kommende Welt, Messias, Wiederbelebung der Toten, Jüngstes Gericht, Hölle, Satan, Engel. Sie alle bildeten die Seele des Judentums und seiner Gesetzesvorschriften.⁵²⁵ Die Beschlüsse des Sanhedrin gegen Häretiker, die die Auferstehung der Toten und die Göttlichkeit der Tora leugneten sowie die Festlegung des Wortlauts der *tefilla* bestätigten, dass es sehr wohl Glaubensgrundsätze im Sinne der von Baeck und Geiger aufgestellten Definition von Dogmen im Judentum gebe. Das historische Judentum kenne Dogmen, aber keine Dogmatik. Wer die von ihm behandelten Glaubenslehren nicht als Dogmen sehe, weil es im Judentum keine autoritative Behörde für ihre Durchsetzung gebe, der müsse auch dem Religionsgesetz die Verbindlichkeit absprechen. „Welche Stellung also auch immer der Rabbiner und Religionslehrer zu den Dogmen einnimmt, es ist seine Pflicht,

Christentum.

⁵²¹ Dabei stützte er sich wesentlich auf Geigers Aufsatz „Jüdische Philosophie“, in: *JZWL* (1862), S. 276-282, hier S. 278f.; Baeck, *MGWJ* (1826), S. 228f.

⁵²² Baeck (1995 (1926)), S. 4, 9. Max Wiener, der, wie L. Baeck, vom Breslauer Seminar an die HWJ gewechselt hatte, stand nicht ganz auf dessen Linie, wenn er in seinem Aufsatz „Jüdische Frömmigkeit und religiöses Dogma“ (1923/24) feststellte, dass das Judentum keine objektiv richtige Glaubenslehre kenne. Die Geschichte, nicht die Metaphysik, sei Quelle des jüdischen Glaubens. Geschichte aber bedeute Ideenentfaltung, Werden und Wandel der Weltanschauung. *MGWJ* (1924), S. 47.

⁵²³ I. Scheftelowitz, „Ist das überlieferte Judentum eine Religion ohne Dogmen?“

MGWJ 1926, S. 65-75.

⁵²⁴ Unsterblichkeit und Auferstehung sah Scheftelowitz als Bestandteile einer Erlösungshoffnung. Siehe Scheftelowitz (1922).

⁵²⁵ Ebd., S. 69.

der Gemeinde und der Jugend eine wahrheitsgetreue Darstellung von der Religion zu geben und die alten Dogmen nicht zu verschweigen. Kritik daran zu üben, bleibt ihm überlassen.⁵²⁶ Baeck blieb bei seiner Meinung. Dogma sei prinzipiell etwas christlich-kirchliches und dem Judentum fremd. Dieses habe nur charakteristische Glaubenslehren: Offenbarung, Reinheit der Seele, einziger Gott, bildlose Verehrung, Stellung des Nebenmenschen, Auserwählung Israels, messianische Zukunft, Erfüllung der Gebote.⁵²⁷ Das Judentum kenne keine Kirche, nur eine Gemeinde. Hier sei der Einzelne Träger des Glaubens und auch der Tradition. Diese sei keine bloße Überlieferung von Sätzen, sondern auch Forschung. Das Gebot des Forschens aber stehe im Widerspruch zum Begriff des Dogmas. Die Beschlüsse des Sanhedrin konnten abgeändert werden, statt Dogmen kenne das Judentum Haggada, Religionsphilosophie und Meinungsvielfalt.

Scheftelowitz widersprach.⁵²⁸ Ginge es nach Baeck und existierte nur ein christlicher Dogmenbegriff, hätten sich alle Forscher zur islamischen, persischen oder indischen Religion geirrt, wenn sie von den Dogmen der jeweiligen Religionen sprechen. Auch Baecks Behauptung, das Judentum habe nie eine Kirche gebildet, sei ein Irrtum. Die Entscheidungen des großen Sanhedrin konnten nur unter bestimmten Voraussetzungen verändert werden. Die zuerst mündlich überlieferten Lehrsätze der Mischna, nicht aber die Ansichten der Tannaiten galten als Teil der Offenbarung. Die Tannaiten und Amoräer konnten untereinander verschiedener Meinung sein. Aber ein Amoräer konnte nicht die Lehre eines Tannaiten umwerfen. Die Mischna (Sanh X, 1) bezeichne den Auferstehungsglauben als von der Tora geboten, also als unumstößlichen Offenbarungsinhalt. Das historische Judentum besaß eine autoritative Behörde, welche Dogmen schaffen konnte und auch schuf.

Ausgerechnet Baecks Nachfolger in Oppeln, F. Goldmann, der 1912 durch seine Außerkraftsetzung des jüdischen Eherechts Schockwellen verursachte, unterstützte Scheftelowitz.⁵²⁹ Er hatte seine Meinung über Dogmen im Judentum geändert. Die Göttlichkeit der Tora sei das jüdische Dogma schlechthin.⁵³⁰ Man müsse sich vom christlichen Dogmen-Begriff emanzipieren. Der Religionsphilosoph Julius Guttman⁵³¹ hingegen pflichtete Baeck bei. Das im rabbinischen Judentum vorhandene Potential zur Dogmenbildung sei nie zum Zuge gekommen, weil das Judentum nicht Erlösung, sondern Erkenntnis anstrebe.⁵³²

⁵²⁶ Scheftelowitz, ebd., S. 75.

⁵²⁷ Baeck, „Besitzt das überlieferte Judentum Dogmen?“, in: *MGWJ* (1926), S. 225-236, 233.

⁵²⁸ Scheftelowitz, „Konnte das alte Judentum Dogmen schaffen?“, ebd., S. 433-439.

⁵²⁹ Siehe das Kapitel 1 zur FJV, u. F. Goldmann, „Die dogmatischen Grundlagen der jüdischen Religion“, ebd., S. 440-457.

⁵³⁰ Krone, ebd., S. 441.

⁵³¹ (1880-1950 Jerusalem)

Das Verhältnis zum Katholizismus

Auch wenn Juden dem deutschen Katholizismus mit seinem Papsttum, Unfehlbarkeitsdogma, Jesuitenorden und ausgesprochenen Antimodernismus keine Sympathien entgegenbrachten,⁵³³ im Kulturkampf stellten sich einige Wenige auf die Seite der um ihre Selbstbehauptung ringenden katholischen Kirche. Deren Kampf für konfessionelle Schulen, Religionsunterricht, Heiligung der Ruhetage und gegen Mischehen bzw. Kompromisse in der religiösen Erziehungsfrage bei interkonfessionellen Ehen entsprach durchaus auch ‚konservativen‘ jüdischen Interessen, besonders im staatsprotestantischen preußischen Hoheitsgebiet. Das war etwa in der Rheinprovinz, in Oberschlesien, in Hannover und Bayern, aber auch in Berlin der Fall.⁵³⁴ Zumindest aber bot der deutsche Katholizismus ein lehrreiches Beispiel für den Kampf einer konfessionellen Minderheit um Selbstbehauptung und seine inneren Kämpfe um zentrale Fragen wie Wunderglauben, Dogmen, Volksfrömmigkeit, Identität und Brauchtum.

Die zentralen Wirkungsfelder

Gottesdienst und Gebetbücher der ‚positiv-historischen‘ ‚Mitte‘

I. N. Mannheimer nannte 1830 als Ziel seiner Reform die Wiederherstellung der „Reinheit und Heiligkeit des Gottesdienstes“.⁵³⁵ Der neue Gottesdienst sollte dauerhaft die ganze Gemeinde („Volk“, „Leiter“ und Jugend) zurückgewinnen und den Bedürfnissen der Anhänger „der alten und der neuen Zeit“ gleichermaßen gerecht werden und beide Gruppen im Gottesdienst zusammenführen.⁵³⁶ Frankel stellte 1846 den Grundsatz auf, dass die Gemeinden bei Veränderungen des Gottesdienstes auf keinen Fall „weder mit der Gesamtheit noch mit sich zerfallen“ dürften.⁵³⁷

Das „Formlose“ sollte gestaltet, das „Verunstaltete“ auf seine ursprüngliche Gestalt zurückgeführt, das „Geist- und Leblose“ belebt und die äußere Form so reorganisiert werden,

⁵³² J. Guttman, „Die Normierung des Glaubensinhalts im Judentum“, in: *MGWJ* (1927), S. 241ff. Siehe Krone, ebd., S. 446.

⁵³³ Siehe auch die Anmerkungen zur katholischen Aufklärung in Böhmen und Mähren in Kapitel 1.

⁵³⁴ Toury (1966), S. 246, 274. Siehe auch I. Scheftelowitz in Köln und oben zur Dogmendebatte.

⁵³⁵ Mannheimer an Wolff, 4. Juni 1830, in: *MGWJ* (1871), S. 334. Zunz hatte 1832 die Formel von der „Wiederherstellung des rechten Gebrauchs“ und der „Rückkehr von dem Mißbrauche zu dem Brauch, [...] von der erstarrten zu der lebenskräftigen Form“ geprägt. Zunz (1832), S. 476, 479. M. Mendelson in Hamburg wollte den Gottesdienst „in seiner Reinheit [...] wie zu den Zeiten der Talmudisten“ wieder herstellen. Mendelson (1842), S. 20.

⁵³⁶ Mannheimer an Wolff, ebd.

⁵³⁷ Frankel, in: *ZrIJ* (1846), S. 147.

dass sie zu einem „Träger des Innerlichen“ werden konnte.⁵³⁸ Dazu sollten „Ruhe“, „Andacht“, „Anstand“ und „Würde“ hergestellt, deutsche Predigt und, wo möglich, Chorgesang oder eine verbesserte musikalische Gestaltung eingeführt werden. Der Vortrag der Gebete durch den Vorbeter wurde geregelt, die traditionelle Vortragsweise der Toralesung unter Ausschaltung bestimmter Verzierungen zumeist beibehalten, die Prophetenlesung vereinfacht oder auf Deutsch abgehalten. Der dreijährige Toralesesyklus wurde mehrheitlich von den Vertretern der ‚Mitte‘ abgelehnt, da er den traditionellen Charakter (und Namen) der einzelnen Sabbate veränderte und v. a. die Verbindung mit der Gesamtjudenheit löste. Man reduzierte das Brauchtum, suchte es aus dem Gottesdienst auszulagern oder ordnete es neu. Besonders betroffen waren hier *mi-sche-berach*,⁵³⁹ *mizwot*-Verkauf,⁵⁴⁰ *kaddisch*⁵⁴¹ und Priestersegen.⁵⁴²

„Kern“ und „Wesen“ des traditionellen jüdischen Gottesdienstes sollten bei allen Umgestaltungen erhalten werden, Hebräisch das „vorwiegende Element“ bleiben.⁵⁴³ Von *barechu* bis einschließlich der *tefilla* sollte der Gottesdienst ausschließlich auf Hebräisch erfolgen, davor und danach konnten deutsche Gebete oder Übersetzungen sowie Lieder eingefügt werden.⁵⁴⁴ Für den Erhalt dieses Grundgerüsts waren Vertreter der ‚Mitte‘ auch bereit, die Orgel zu akzeptieren.

Dabei zeichneten sich gewisse Unterschiede ab zwischen denen, die keinerlei Veränderungen in Zahl und Anordnung sowie Form und Fassung des Pflichtgebets dulden wollten (Sachs,⁵⁴⁵ J. Eschelbacher), jenen, die gewisse Abschwächungen im Wortlaut der *tefilla* (auch Achtzehnbittengebet, Hauptgebet), etwa in der 12. Benediktion, befürworteten (Frankel,⁵⁴⁶ C. Werner u. M. Joel, die, wie Geiger, für *malschinim* [Verleumder] das Abstraktum *malschinut* setzen),⁵⁴⁷ Veränderungen und Streichungen im sich am Montag und Donnerstag unmittelbar an die *tefilla* anschließenden *we-hu-rachum* (Frankel, Mannheimer) vornahmen und stärkere

⁵³⁸ Sachs 1844, siehe Schad, ebd., S. 142.

⁵³⁹ 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.

⁵⁴⁰ Versteigerungen von Synagogenehren

⁵⁴¹ Das Gebet markiert die Übergänge zwischen den wichtigsten Abschnitten des Gottesdienstes und wird am Grab und zum Todengedenken gesprochen.

⁵⁴² Für Sachs siehe Schad, ebd., S. 143; für Frankel in Dresden siehe (Brämer (2000), S. 143f.

⁵⁴³ Frankel, Rezension zu J. L. Saalschütz, *Hauptprincipien, bei Entwerfung einer zeitgemäßen Liturgie für den Israelitischen Gottesdienst*, in: *ZrIJ* (1846), S. 145-147, hier S. 145.

⁵⁴⁴ Frankel, ebd., S. 147. Andere, wie Sachs, beließen die *pesuke de-zimra*, die Rezitation von Ps 145 bis 150 zur Einleitung des hebräischen Gottesdienstes, Frankel wollte sie durch eine deutsche Fassung ersetzen. *ZrIJ* (1846), S. 145ff.

⁵⁴⁵ Für Sachs siehe Schad (2007), S. 147.

⁵⁴⁶ Brämer (2000), S. 144.

⁵⁴⁷ Für Joel siehe Ellenson, „The Israelitische Gebetbücher [...], S. 217, für Werner siehe Danzig.

Änderungen des Wortlauts der *tefilla* befürworteten bzw. eine neue neben die alte Lesart setzten (M. Joel).⁵⁴⁸

Frankel legte besonderen Wert auf die Entfernung aller Stellen, die den Gedanken einer Vermittlung zwischen Mensch und Gott durch Engel auch „nur im entferntesten athmet[en]“.⁵⁴⁹ Ebenso sollte aus dem Gebet alles, was Rachege danken oder Verwünschungen enthielt oder den Verdacht der Christenfeindlichkeit nährte, ausgelassen oder verändert, alle „schwierigen“, der Gemeinde „unverständlichen“ und deswegen Indifferenz oder Unruhe im Gottesdienst auslösenden Gebete ausgeschieden werden.⁵⁵⁰ Zu letzteren zählten insbesondere die *pijjutim*, die zumeist nur in Auswahl an den Hohen Feiertagen beibehalten wurden.

Frankel hatte sich in der Kontroverse um das zweite Hamburger Tempelgebetbuch dagegen ausgesprochen, aschkenasische durch sefardische Feststücke zu ersetzen. Selbst aber strich, änderte oder paraphrasierte er *pijjutim* für den Gottesdienst in Dresden.⁵⁵¹ M. Sachs diskutierte mit J. Zedner eine Vereinigung von aschkenasischer und sefardischer Liturgie nach dem Vorbild der (Reform-)West London Synagogue, deren Gebetbuch sefardisches und aschkenasisches Gebetmaterial zusammenführte.⁵⁵² Sachs und D. Cassel verteidigten die Streichung von Feststücken im Berliner Gottesdienst, pflegten aber die synagogale Dichtung als Teil des literarischen Erbes. A. Wolff stellte rabbinische Stimmen gegen die *pijjutim* zusammen. Für die Streichung in Frage kamen v. a. auch Gebete, die sich auf nicht mehr vorhandene Sachbestände bezogen, wie *jekum purkan*, *pittum ha-ketoret* u. a.

Frankel trat für die Weglassung des *kol nidre* ein, weil es eigentlich kein Gebet sei, nichts Erbauliches enthalte und störend wirke.⁵⁵³

Die von der Reformbewegung beanstandeten Segenssprüche im Morgengebet (bezüglich der Nichtjuden und Frauen)⁵⁵⁴ wurden von den Vertretern der ‚Mitte‘ zumeist in ihrer ursprünglichen Form belassen. Alle auf Zion bezüglichen Stellen blieben im hebräischen Gebetstext weitgehend erhalten, während man in der Behandlung der Gebete um Wiederherstellung der Opfer differierte. Sachs beließ alle Stellen in ihrer ursprünglichen Form, für Cassel waren sie untrennbar mit dem messianischen Gedanken verbunden,⁵⁵⁵ Mannheimer, der sie um des Friedens in der Gemeinde wegen erhalten wollte, fand ihre Streichung (im zweiten Hamburger Tempelgebetbuch) aber theologisch begründet.⁵⁵⁶ Am

⁵⁴⁸ Brämer, ebd., S. 145. Schad, ebd., S. 402f.

⁵⁴⁹ Frankel an Meisel, 5. Juni 1846, in: CAHJP, D/St1/37, S. 4.

⁵⁵⁰ Frankel an Meisel, 5. Juni 1846, in: CAHJP, D/St1/37, S. 4

⁵⁵¹ Brämer (2000), S. 132, 145.

⁵⁵² Schad, ebd., S. 181.

⁵⁵³ Frankel an Meisel, 5. Juni 1846, in: CAHJP, D/St1/37, S. 4; siehe auch Frankels Anmerkung in: *ZrIJ* (1845), S. 400.

⁵⁵⁴ „Gelobt seiest Du, Ewiger, unser Gott, ..., der mich nicht als Nichtjuden/Frau erschaffen hat.“

⁵⁵⁵ *LdO* (1842), Nr. 43, S. 688.

⁵⁵⁶ *Theologische Gutachten* (1842), S. 96.

weitesten ging M. Joel in Breslau. Er stellte für alle auf Zion, Rückkehr nach Palästina und Opferkultus bezüglichen Stellen in der *tefilla* zwei Textversionen, die traditionelle und eine veränderte, nebeneinander. J. Eschelbacher trat hingegen noch kurz vor seinem Tod energisch gegen jede „grundsätzliche“ Änderung des Sachs'schen Gebetbuchs in den konservativen Gemeindesynagogen Berlins, insbesondere gegen die von Vertretern der Liberalen geforderte Streichung aller Bitten um Rückführung nach Palästina und Wiederherstellung des Tempelkultes auf, war jedoch zu Veränderungen in der Übersetzung bereit. Er mahnte, die Bitten in ihrem „idealen“ Sinn, ihrem Kontext und ihrer Bestimmung zu verstehen.⁵⁵⁷

Eschelbacher verteidigte Gebete, wie das *nekum le-einenu* [„Rache vor unseren Augen das vergossene Blut Deiner Knechte“] in den *avinu malkenu* (Bitten zu Jom Kippur), in denen sich nicht der Gedanke an Rache, sondern an die von Gott geübte Gerechtigkeit ausdrücke. J. Stier, der ebenfalls die *tefilla* intakt halten und in ihrer symbolischen und sinnbildlichen Bedeutung verstanden wissen wollte, schlug vor, das von Sachs belassene *arelim* [Unbeschnittene] im *we-lo-netatto* in der *tefilla* am Sabbatmorgen durch *reschaim* [Bösewichte] zu ersetzen, um Christen, die an der Erwähnung von Jerusalem und Zion im jüdischen Gebet, wie er meinte, keinen Anstoß nähmen, nicht vor den Kopf zu stoßen.⁵⁵⁸

Auf den Topos der Auserwähltheit Israels wollte niemand im ‚positiv-historischen‘ Lager verzichten. Andere, für die Reformbewegung strittige Stellen, die die Auferstehung der Toten, die Erwähnung der göttlichen Wunder oder die *akeda* (Bindung Isaaks) betrafen, wurden in ihrer überlieferten hebräischen Form beibehalten bzw. wieder eingefügt, teilweise aber in der Übersetzung spiritualisiert oder weggelassen.

Auch wenn sich die Vertreter der ‚Mitte‘ gegenüber gottesdienstlichen Neuschöpfungen verhalten zeigten, versuchten auch sie sich, wie Reformen und Liberale, an einer Neugestaltung des *jiskor*, der Totenfeier zum Gedenken an die verstorbenen Frommen, verdienstvollen Gemeindemitglieder, Eltern und Familienangehörigen. Man wollte hier die Gefühle der Pietät für das (fromme) Elternhaus nutzen, um Religiosität und Anhänglichkeit an das Judentum v. a. bei denen zu wecken oder zu stärken, die nur zur Jahrzeit der Eltern und an den Hohen Feiertagen, wo zu Jom Kippur das Totengedenken eine große Rolle im Gottesdienst spielt, in die Synagoge kamen. Mannheimer soll in Wien eine besondere Totenfeier eingerichtet haben,⁵⁵⁹ S. Goldschmidt in Kolberg, A. Treuenfels in Stettin, C.

⁵⁵⁷ Siehe die Protokolle der Deputation für den Gottesdienst der Synagoge am Kottbuser Damm, in: CAHJP, D/Be4/162, insbesondere vom 28. 2. 1916 u. 25. 5. 1916.

⁵⁵⁸ Ebd., 4. 5. 1916.

⁵⁵⁹ *Jüdisches Lexikon*, Bd. 2, Sp. 1451.

Werner in Danzig, F. Rosenthal in Beuthen und Max Ellguther⁵⁶⁰ in Neisse entwarfen eine neue Totenfeier, letzterer mit Predigt, Gesang und Gebet.⁵⁶¹

Energisch trat man gegen Sonntagsgottesdienste und liberale, vorwiegend auf Deutsch gehaltene Jugendgottesdienste auf. So lehnte Eschelbacher einen liberalen Entwurf zu einem „conservativen Jugendgottesdienst“ ab, weil dieser von der herkömmlichen Gebetordnung „in weitgehender Weise“ abwich und mehrfach „maßgebenden ritualgesetzlichen Vorschriften“ widersprach. Vor allem aber werde der Jugend ein „Stückwerk“ vorgesetzt, das sie von der Gemeinde entfremde, statt sie für deren Gottesdienst und das allgemeine Gebetbuch zu erziehen.⁵⁶²

Die ‚positiv-historische‘ ‚Mitte‘ wollte der Tradition, ebenso aber auch den unterschiedlichen Bedürfnissen in der Gemeinde hinsichtlich Gottesdienst und Gebetbuch gerecht werden. Dazu musste eine gemeinsame Grundlage geschaffen werden, auf der jeder nach persönlichem Geschmack und Überzeugung am Gottesdienst der Gemeinde teilnehmen konnte. Aber auch das Selbstverständnis der Gebetbuchverfasser und ihre Einschätzung der Mehrheitsverhältnisse in den Gemeindesynagogen spielte eine Rolle bei der Abfassung der Gebetbücher.

Im Unterschied zur Reformbewegung gingen aus dem ‚positiv-historischen‘ Judentum nur wenige, dafür aber einflussreiche Gebetbücher hervor. Am bedeutendsten sind die von M. Sachs und M. Joel. Sie bilden formal und inhaltlich den größten Spannungsbogen im ‚positiv-historischen‘ Lager ab. Ihre Verfasser gehören verschiedenen Generationen an. Joel ist auch kein typischer Vertreter der ‚positiv-historischen‘ ‚Mitte‘, er hatte als Nachfolger von A. Geiger in Breslau auch ganz anders geartete Bedingungen als M. Sachs in den 1850er Jahren in Berlin.

Das erste Gebetbuch aus dem Kreis der Vertreter der ‚Mitte‘, Mannheimers *siddur*, ist überwiegend traditionalistisch. Es weist nur wenige Streichungen auf,⁵⁶³ enthält alle Stücke, die die Rückkehr nach Zion oder die Wiedererrichtung des Tempeldienstes betreffen und übersetzt sie sorgfältig und genau. Gebete, die als feindselig gegenüber Nichtjuden galten, sind in der Übersetzung gemildert. Das *kol nidre* ersetzte Mannheimer 1846 während der Bemühungen um eine Revision des Judeneids durch ein nach der traditionellen Melodie vorzutragendes Gebet, das die Hauptgedanken des Versöhnungsfestes zum Thema hat. Der

⁵⁶⁰ (1859-1933)

⁵⁶¹ S. Goldschmidt (1895), Vorwort zur 1. Aufl. von 1865. Ellguther (1908), S. 24. Zu Werner siehe Danzig.

⁵⁶² Eschelbacher an den Vorstand, [Februar/März 1902], in: CAHJP D/Be4/153. Liberale Repräsentanten, wie L. Geiger, der die hebräischen, insbesondere die Zions-Gebete „als „vollständig geeignet“ bezeichnete, „die Andacht der Jugend vollständig zu vernichten“, lehnten Eschelbachers Antrag, einen vorwiegend hebräischen Jugendgottesdienst nach konservativer Agenda einzurichten, ab. Ebd., 23. 3. 1902. Siehe auch C. Werner in Danzig und M. Salzberger in Erfurt.

⁵⁶³ *Tefillot Jisrael. Gebete der Israeliten*. Wien 1846, ⁵1851.

beigegebene klein gedruckte Originaltext ist nicht übersetzt.⁵⁶⁴ Mannheimers *siddur* und *machsor*, fanden nicht nur in Wien, sondern auch in mehreren Gemeinden im Habsburger Reich Verbreitung.⁵⁶⁵

Michael Sachs' *siddur* und *machsor* wurden die „leitenden“ Gebetbücher für alle nicht von der Reformbewegung berührten Gemeinden⁵⁶⁶ und fanden mit dem Wechsel der Verlagsrechte von Berlin nach Breslau verstärkt östlich der Oder Verbreitung – in Danzig und Graudenz (Westpreußen), Königsberg, vermutlich in Stettin, Schneidemühl (Posen), Gleiwitz (Schlesien), Schwedt (Brandenburg) u. a.⁵⁶⁷

Der Philologe Sachs legte seinen Gebetbüchern, v. a. dem *machsor* einen nach wissenschaftlichen Maßstäben begründeten, von Fehlern und Irrtümern bereinigten Text zugrunde, der sich in Inhalt und Vollständigkeit kaum von einem orthodoxen Gebetbuch unterschied. Er nahm keinerlei ideologisch begründete Veränderungen am traditionellen hebräischen Text vor und übersetzte alle Passagen, die sich auf einen personalen Messias, die Opfer, die Wiedereinrichtung des Jerusalemer Tempelkultus und die messianische Rückkehr nach Zion beziehen, wortgetreu. Leichte Bedeutungsveränderungen nahm er in der Übersetzung durch Auslassungen, Milderungen oder Ergänzungen v. a. an Stellen vor, die Anthropomorphismen, Straf- oder Rachedgedanken enthielten oder als feindselig gegenüber Nichtjuden ausgelegt werden konnten. Andere Stücke, wie die bei Mannheimer gestrichenen *av ha-rachamim* und *jekum purkan* ließ er ohne Übersetzung. Die Unterscheidung ‚Israels‘ von den anderen Völkern, die besonders im *alenu* und im *we-lo-netatto* in der Sabbat-*tefilla* Anstoß bei Reformern hervorrief, blieb in Sachs' Übersetzung textgetreu erhalten, wurde aber teilweise in der Schroffheit des Ausdrucks gemildert. Für ‚Unbeschnittene‘ steht hier ‚Fremde‘. Im Morgendank erscheint statt nicht als Heide geboren zu sein – „Nichtisraelit“. Insgesamt ist seine Übersetzung getreu und genau, dabei voller Wärme, aber auch auf eine vornehme und elegante Repräsentation des liturgischen Erbes bedacht.

Joels Gebetbuch von 1872 mit seinen zwei hebräischen Textvarianten an den ideologisch umstrittenen Stellen und einer ‚freisinnigen‘ deutschen Übersetzung bzw. Bearbeitung des revidierten hebräischen Textes stand am weitesten ‚links‘ im ‚mittleren‘ Lager. Es war das Ergebnis einer Überarbeitung des Geigerschen Gebetbuchs für Breslau.⁵⁶⁸ Joel übernahm

⁵⁶⁴ Generell siehe David H. Ellenson, „The Mannheimer Prayerbooks and Modern Central European Communal Liturgies. A Representative Comparison of Mid-Nineteenth Century Works“, in: Ders., *Between Tradition and Culture. The Dialectics of Modern Jewish Religion and Identity*, Atlanta 1994, S. 59-78.

⁵⁶⁵ *Festgebete der Israeliten nach der gottesdienstlichen Ordnung im israelitischen Bethause zu Wien und in mehreren andern Gemeinden*. 3 Bde., Wien 1840.

⁵⁶⁶ Elbogen (1995), S. 396; ähnlich *JFH*, 8. 10. 1925, Beilage, Nr. 32, S. 251, *Synagogen* (1983), Bd. 1, S. 75.

⁵⁶⁷ *Gebetbuch für Israeliten*. Berlin, Breslau (1858, ²⁰1892); *Festgebete der Israeliten*. 9 Bde. Berlin, Breslau (1855/56, ²⁸1928). Zu ihnen siehe Schad, ebd., S. 393ff.

⁵⁶⁸ *Seder tefilla. Israelitisches Gebetbuch für die öffentliche Andacht des ganzen Jahres*. Auf Anordnung der Breslauer Gemeinde-Collegien mit Benutzung des bislang eingeführt gewesenen Rabbiner Dr. Geiger'schen

einiges von Geiger, so die Eliminierung der Scheidung zwischen ‚Israel‘ und den Völkern. Im Morgengebet beließ Joel den von Geiger und anderen Reformern bevorzugten Dank des Mannes, als Israelit, und nicht, wie im traditionellen Wortlaut, „nicht als Heide“ erschaffen worden zu sein. Auch in anderem folgte Joel Geiger, so ersetzte er in der Benediktion vor dem *schma* die Bitte um Sammlung der Zerstreuten durch eine um das messianische Heil allgemein und verwies dafür auf den „ursprünglichen“ Text im Gebetbuch des Amram Gaon^{569, 570}.

Für die mittleren und, da die laute Wiederholung der *tefilla* ausfiel, leise zu sprechenden Benediktionen der *tefilla*, die sich auf Zion, Jerusalem und den Tempelkult beziehen, bietet Joels Gebetbuch einen klein gedruckten traditionellen Text, einen groß gesetzten veränderten hebräischen Text und für diesen eine freie deutsche Übersetzung, also drei Möglichkeiten der Teilnahme am Gottesdienst.⁵⁷¹ Der neue hebräische Text sei, so Joel, nicht willkürlich gewählt, er entspreche den Anschauungen der Gegenwart, halte aber auch am „Fundamentalen“ des alten Textes fest und atme „ächt israelitischen Geist“.⁵⁷² Joel ersetzte auch hier die Sammlung der Zerstreuten durch eine allgemeine Heilserwartung, in der elften Benediktion die Bitte um Wiedereinsetzung der Richter durch eine Bitte um Rechtfertigung durch Gottes Richtspruch, die Bitte um Rückkehr nach Jerusalem und dessen Wiederaufbau durch ein Lob Gottes, das an Jerusalem und dessen Ruinen erinnert. Wie Geiger beließ Joel die ersten beiden Benediktionen in ihrer ursprünglichen hebräischen Fassung, übersetzte aber *goel* (Erlöser) mit ‚Erlösung‘, und spiritualisierte die Bitte um Wiederbelebung der Toten. Wie bei Geiger stand auch bei Joel die *keduschat de-jozer* in der ersten Benediktion vor dem *schma* im ursprünglichen hebräischen Wortlaut, in der Übersetzung aber fehlen die Engel, und Gott wird nur als Schöpfer und Meister des Alls gepriesen. In der *tefilla* im *musaf* (Zusatz zum Morgengebet) reduzierte Joel den Tempelkult zu einer historischen Erinnerung und stellte Deutschland statt des Heiligen Landes ins Zentrum der jüdischen Hoffnung. Im Unterschied zu Geigers Übersetzung aber ist in Joels deutscher Fassung der *tefilla* die Erinnerung an Zion, Jerusalem und Tempelopferkult bewahrt und die Auserwähltheit Israels betont.⁵⁷³ Jedoch sind alle Stellen, die sich auf die Rückkehr nach Palästina und die

Buches neu bearbeitet. 2 Bde., Berlin 1872. Siehe David H. Ellenson, „The *Israelitische Gebetbücher* of Abraham Geiger and Manuel Joël“, in: Ders. (2004), S. 193-222, u.. A. Eckstein, „Die Entstehungsgeschichte des Joël’schen Gebetbuchs“ in: *MGWJ* (1919), S. 210-226.

⁵⁶⁹ (gest. um 880)

⁵⁷⁰ Joel (1896), Vorwort zur 1. Aufl., S. VII.

⁵⁷¹ Für andere Aspekte von Joels Gebetbuch, etwa seine Geiger folgende Vorliebe für sefardische Gebete siehe Ellenson, ebd.

⁵⁷² Joel, ebd.

⁵⁷³ Allerdings nicht konsequent, im *kiddusch* für Freitagabend fehlt die Formel *mi-kol ha-amim*, in der *tefilla* für die Wallfahrtsfeste ist der ursprüngliche Wortlaut klein gedruckt und eingeklammert – darauf hatten nach Eckstein, ebd., S. 225, die Repräsentanten in Breslau bestanden.

Wiedererrichtung des Tempelkultes und des jüdischen Staates beziehen, „noch freisinniger“ als bei Geiger gestaltet.⁵⁷⁴ Wiederum fügte Joel alle Stellen, die sich im Morgen- und *musaf*-Gebet von Neujahr auf die Bindung Isaaks beziehen, wieder ein. Den selbständigen deutschen Gebeten fügte Joel Übersetzungen von Sachs, Mannheimer und Philippson hinzu.

Joels Gebetbuch hatte Einfluss auf das 1874 bis 1876 für Leipzig erstellte Gebetbuch von Goldschmidt. 1896 wurde es für Posen und Königsberg bearbeitet, zwischen 1896 und 1904 in Hirschberg, Liegnitz und Neiße, Magdeburg, Chemnitz, Dresden, Dessau – alle im Kerngebiet der ‚mittleren‘ Strömung Sachsen-Schlesien-Posen gelegen – eingeführt.⁵⁷⁵

Eine Mittelstellung zwischen Sachs und Joel nimmt das 1876 von Josef Perles für München herausgegebene Gebetbuch ein.⁵⁷⁶ Perles wählte als Grundlage das weitgehend traditionalistische, 1861 in Stuttgart und einigen anderen süddeutschen Gemeinden eingeführte Gebetbuch von J. Maier.⁵⁷⁷ Er übernahm einige dem Joelschen Gebetbuch entnommene Modifikationen der *tefilla* zu Sabbat und Festtag und deutsche Gebete aus den Gebetbüchern von Geiger, Joel, Mannheimer und dem älteren Münchener Gebetbuch. In der *tefilla* für Sabbat und Festtag blieben Auserwähltheit und exklusive Bitte um Frieden erhalten. Der Ausschluss Andersgläubiger, die Bitte um Wiederherstellung des Tempelopferdienstes und Rückkehr nach Palästina sowie Gottes Wundertätigkeit sind ebenfalls im hebräischen Teil voll erhalten, werden aber entweder nicht übersetzt oder in der Übersetzung abgeschwächt. Der Teil der vierten Benediktion, der an die Gabe des Sabbats allein für Israel erinnert, wird nicht übersetzt, im Hebräischen steht statt *arelim* (Unbeschnittene) *reschaim* (Bösewichte). In der siebenten Benediktion bleibt der erste Teil des unveränderten und vollständigen hebräischen Textes unübersetzt, daneben steht ein neues hebräisches Gebet ohne Bitte um Wiederherstellung des Tempelopferdienstes, in dessen deutsche Übersetzung ein Satz eingeschoben wird, der nicht im hebräischen Text steht: „Gib ihr [der Gemeinde] wieder jenen alten Geist, durch den sie einst Lehrer ward der ganzen Menschheit.“ Der letzte Teil wird übersetzt, dabei das *we-techesena* (‚wenn du nach Zion zurückkehrst‘) mit ‚wenn du dich Zion wieder zuwendest‘ übersetzt. In der vorletzten Bitte wird *we-al nissekha* mit ‚und deine Wunder‘, aber *we-al nifleotekha we-tovotekha* nicht mit ‚Wundertaten und Wohltaten‘ oder ähnlichem, sondern mit ‚wunderbarer Güte‘ übersetzt.

⁵⁷⁴ So Eckstein, *MGWJ* (1919), S. 224, mit Bezug auf die 14. und 15. Benediktion.

⁵⁷⁵ Siehe *Seder tefilla. Israelitisches Gebetbuch für die öffentliche Andacht des ganzen Jahres*. 3. Aufl. mit den Änderungen nach der Gebetordnung der israelitischen Brüdergemeinde zu Posen. 2 Bde.. Breslau 1896; *Seder tefilla* [...]. Bd. 1, 4. Aufl. „Für den Gebrauch der neuen Synagoge zu Königsberg i. Pr.“, Breslau 1896. Siehe Petuchowsky (1968), [S. 12]; *Seder Tefilla. Israelitisches Gebetbuch für die öffentliche Andacht des ganzen Jahres*. 4. Aufl. Breslau 1904, Vorwort von Jacob Guttman; A. Eckstein, ebd., S. 210.

⁵⁷⁶ *Seder tefilla. Israelitische Gebetordnung. Unter Zugrundelegung des Kirchenrat Dr. Maier'schen Gebetbuches zum Gebrauche der israelitischen Gemeinde in München*. Bd. 1. 2. München 1876. Bd. 1. ²1891.

⁵⁷⁷ *Seder tefilla. Gebetbuch für Synagoge und Schule, wie zur häuslichen Gottesverehrung*. Bearbeitet und im Auftrag der Königlichen Württembergischen Oberkirchenbehörde. 2 Bde. Stuttgart 1861.

Eine weitere konservative Variante des Joelschen Gebetbuchs stellt das von C. Werner für Danzig 1887 ausgearbeitete Gebetbuch dar.⁵⁷⁸ Werner strich Wiederholungen in den Gebeten für den Sabbat und nahm andere „sanfte Kürzungen“ vor. Alle Gebete mit messianischen Bezügen sind erhalten, alle Stellen, die die Ausführung der Opfer beschreiben, gestrichen, der hebräische Text aber in der Anmerkung beigegeben. Andere Änderungen betreffen die Ersetzung von *malschinim* durch *malschinut* u. ä.⁵⁷⁹

Auch wenn aus der ‚positiv-historischen‘ Mittelströmung im Unterschied zur Reformbewegung nur wenige (5) Gebetbücher hervorgingen – sie waren sehr einflussreich und fanden große Verbreitung. Einige Vertreter der ‚Mitte‘ standen den vielen Neuproduktion von Gebetbüchern skeptisch gegenüber. So kritisierte A. Treuenfels „das fortwährende Umarbeiten der Religionsdogmen“ durch die in immer kürzeren Abständen erscheinenden Neubearbeitungen des Gebetbuchs als ständige Umarbeitung der Religion. „Eine Religion aber, die alle 10 Jahre revidiert wird, ist offenbar nicht mehr Religion.“⁵⁸⁰ Andere, die, wie J. Eschelbacher die Interessen von konservativen Gemeinden (in Baden), Synagogen und Religionsvereinen (in Berlin) vertraten, sahen in der „Treue“ und „Anhänglichkeit“ derjenigen, die häufig die Synagoge besuchten und am überlieferten Gebetbuch (Heidenheims Rödelheimer *siddur sefat emet* oder Sachs' *Gebetbuch der Israeliten*) festhielten, diejenigen religiösen Quellen, die es zu schützen und zu vermehren galt.⁵⁸¹

Das weit in die Geschichte reichende und zudem die wichtigsten Lehren, Anschauungen und Hoffnungen des Judentums enthaltende jüdische Gebetbuch könne nicht individuellen Wünschen und Vorstellungen verschiedener Zeitepochen entsprechen. „Es ist ein gegebener Stoff, mit dem wir vertraut werden müssen, um die darin ausgedrückten Gedanken und Gefühle auch als unsere zu empfinden und zu den eigenen, unseren persönlichen Bedeutungen entsprechenden Gebeten angeregt zu werden.“ Es gehe nicht nur um ein Verständnis der Gebete und um Übereinstimmung mit ihnen, sondern darum, den Gebeten durch den eigenen Geist und den „religiösen Trieb“ des Gemüts „Inhalt und Kraft“ zu verleihen. Dann können auch aus dem Gebetbuch mit Andacht gebetet werden, auch wenn nicht jeder Satz klar sei. Die vertrauten Worte regten zu Gebeten in der eigenen Gedanken- und Anschauungsweise an. Wenn diese Wirkung bei denen, die selten in die Synagoge gehen, ausbleibe, so liege das an deren Entfremdung vom allgemeinen Gebetbuch und den Lehren, Anschauungen und

⁵⁷⁸ *Seder tefilla. Israelitisches Gebetbuch für die neue Synagoge in Danzig*. Bd. 1. Danzig 1887.

⁵⁷⁹ Siehe auch Danzig. Werners Gebetbuch selbst lag mir nicht vor.

⁵⁸⁰ A. Treuenfels, Rezension von Joels Gebetbuch, in: *Literarische Beilage zur IWS* (1872), Nr. 22, S. 88, u. Nr. 24, S. 46, hier, S. 88.

⁵⁸¹ Eschelbacher, „Zur Gebetbuchfrage“, in: *AZJ*, 2. 9. 1898, S. 412-414.

Empfindungen der Religionsgemeinschaft. Neubearbeitungen der Gebetbücher änderten daran nichts.⁵⁸²

Für die Vertreter der ‚Mitte‘ blieb das überlieferte hebräische Gebet Zentrum jeder religiösen Andacht, aus ihrem Kreis ging im Unterschied zur Reformbewegung – siehe etwa J. Maier, M. Präger oder L. Philippson – so weit ich sehe, kein einziges deutsches Gesang- oder Gebetbuch hervor.⁵⁸³ Stattdessen nahm man sich der aus dem Gottesdienst und den Gebetbüchern verdrängten „volkstümlichen Ritualliteratur“, wie der *jozerot* und *selichot*, an.⁵⁸⁴

1891 löste S. Maybaum im Rabbinerverband einen heftigen Streit mit seinem Vorschlag aus, eine deutsche *Pesach-Haggada* zu schaffen, da die traditionelle hebräische weder poetisch, noch religiös oder stimmungsvoll sei. C. Werner befand deutsche Gebete als erfahrungsgemäß „langweilig“. J. Guttmann wollte Vorhaben wie die Maybaums nicht befördern. R. Ungerleider schlug zur Vermittlung eine unverkürzte hebräische *Haggada* mit freier deutscher Übersetzung vor.⁵⁸⁵ S. Friedmann, Rabbiner im schlesischen Lublinitz, gab 1900 die *Pesach-Haggada* in deutscher Übersetzung mit Erläuterungen und Angaben der Bibelstellen heraus. Sie war vor allem für Frauen und Jugendliche gedacht, die aufgrund fehlender Hebräisch- und Midraschkenntnisse die vielen Anspielungen der Sederfeier nicht verstanden. Maybaums *Entwurf einer deutschen Haggada* (Berlin 1891) hatte „zu vieles“ vom traditionellen Text ausgelassen.⁵⁸⁶ Von D. Cassel lag seit 1865 eine *Pesach-Hagada* „mit vollständigem, sorgfältig durchgesehenem Text“ und treuer deutscher Übersetzung vor. Sie erlebte bis 1927 vierzehn Auflagen. 1923 gab Max Grunwald eine kommentierte *Pesach-Haggada* heraus.⁵⁸⁷ S. Gronemanns Schwiegertochter, Sonja Gronemann⁵⁸⁸, übersetzte 1928 die *Pesach-Haggada* als Kinder- und Jugendbuch neu, teilweise nach der Übersetzung von M. Sachs.⁵⁸⁹

⁵⁸² Eschelbacher, ebd.

⁵⁸³ Siehe auch B. Rippner in Glogau.

⁵⁸⁴ H. Arnheim, *Seder jozerot le-khol ha-schabbatot ha-schana. Jozerot für alle Sabbathe des Jahres, mit deutscher Übersetzung und Kommentar*, Glogau 1840; *LdO* 1840, S. 190. D. Cassel wollte Sachs' Übersetzung der *selichot* beenden, sie blieb jedoch unveröffentlicht. Schad (2007), S. 394. Die Lücke schloss dann M. Doctor, *Die Selichot-Gebete für alle Buß- und Fasttage*. Sorgfältig nach Handschriften korrigiert und mit deutscher Übersetzung versehen. Rödelheim ³1905.

⁵⁸⁵ *IWS* (1891), S. 28.

⁵⁸⁶ Friedmann (1900), Vorwort. Zu ihm siehe Lublinitz.

⁵⁸⁷ Jansen (2009).

⁵⁸⁸ (1877-1936)

⁵⁸⁹ *Pesach-Haggadah*. Anordnung und Buchschmuck von Otto Geismar. Übersetzung von Sonja Gronemann. Gebete teilweise nach M. Sachs. Berlin 1928, Geismar war Zeichenlehrer der jüdischen Knaben- später Mittel-Schule in Berlin.

Die „Wissenschaft des Judentums“⁵⁹⁰

Die Wortführer der ‚positiv-historischen‘, ‚mittleren‘ Richtung wurden schon Mitte der 1840er Jahre zu Recht als Vertreter einer vor allem in der ‚Wissenschaft des Judentums‘ (WdJ) verankerten religiösen Richtung im Judentum verstanden.⁵⁹¹ Nur wenige Vertreter der ‚Mitte‘ traten nicht wissenschaftlich hervor, wie etwa I. N. Mannheimer und A. Wolff, setzten sich aber, wie W. A. Meisel, S. E. Meyer oder I. Bamberger, durch Begründung von Zeitschriften, Vorlesungsreihen oder Stiftungen nachdrücklich und nachhaltig für die Vermittlung und Förderung der WdJ ein. ‚Wissenschaft des Judentums‘ und ‚positiv-historische‘ Richtung sind nicht voneinander zu trennen. Ohne ‚Wissenschaft des Judentums‘ kein ‚positiv-historisches‘ Judentum, ohne ‚positiv-historische‘ ‚Mitte‘ keine ‚Wissenschaft des Judentums‘.

Alle Aspekte, die bisher in der Forschung zur WdJ benannt wurden – die vorwiegend historische und philologische Ausrichtung, die inneren Widersprüche und Spannungsbögen, die Beschränkung auf das normative historische Judentum, die transnationale Vernetzung u. a. treffen auch und insbesondere auf die WdJ der ‚Mitte‘ zu.⁵⁹² Auch sie war von den Spannungen einer der modernen säkularen Geisteswissenschaft in Methoden, thematischer Breite und objektivem Erkenntnisinteresse verpflichteten Wissenschaft, die gleichzeitig konfessionell gebunden war und ein Verhältnis zu jüdischer Tradition und traditioneller Gelehrsamkeit finden musste, zugleich auf Emanzipation der Juden und kulturelle Anerkennung des Judentums und dessen innere Erneuerung ausgerichtet war, betroffen. Die ‚mittlere‘ Richtung betonte dabei die Integrierbarkeit von Wissenschaft und Tradition(spflege), von Wissenschaft, Glauben und Gefühl, die sich ergänzen, durchdringen, befruchten sollten. Die ‚Wissenschaft des Judentums‘ war für sie Wieder- und Neuentdeckung des eigenen Judentums und die Gewinnung neuer Methoden und Wege der Selbsterkenntnis und Erforschung des Eigenen. So diente die WdJ der bürgerlichen Gleichstellung der Juden und der Verteidigung des Judentums nach außen sowie der Beförderung von ‚Selbsterkenntnis und Selbstachtung‘, ‚Liebe‘, ‚Stolz‘ und Begeisterung

⁵⁹⁰ Die bibliographischen Angaben in diesem Abschnitt wollen nur beispielhaft, nicht erschöpfend oder vollständig sein.

⁵⁹¹ Jost sprach von der ‚rabbinischen Richtung, deren Vertreter der Wissenschaft angehören‘. Diese strebe danach, ‚auf wissenschaftlichem Wege dem innern Charakter des Judenthums Stützen darzubieten und das Volk in der Ueberzeugung zu befestigen, dass jener Widerspruch zwischen Lehre und Uebung und dem äußern Leben keineswegs vorhanden sei und dass eine gewisse Selbstachtung genüge, um kleine Unebenheiten, die nur der Einzelne fühle, zu überwinden.‘ Jost (1847), S. 247.

⁵⁹² Siehe den Forschungsüberblick bei Krone/Thulin (2013).

für das Judentum.⁵⁹³ Kurz, die „Wissenschaft des Judentums“ sollte als „Bollwerk nach Außen“ und der „Festigung im Innern“ dienen.⁵⁹⁴

Die Vertreter der ‚Mitte‘ gingen davon aus, dass sich nach der Zerstörung des Zweiten Tempels jüdische Geschichte wesentlich durch die Bildung von Schulen und Denksystemen ereignete. Judentum wurde zum wissenschaftlichen Gelehrtentum, zur Wissenschaft.⁵⁹⁵ Dabei wurde nicht, wie von A. Geiger, der Meinungskampf verschiedener Schulen als Triebfeder der geschichtlichen Entwicklung betont, sondern die aus der Abfolge verschiedener Schulen und Gelehrter sich ergebende Kontinuität der jüdischen Geschichte. Die ‚positiv-historische‘ Mittelströmung sah in der WdJ das „Leben des Judentums“ selbst, das wichtigste Mittel zur „sozialen und geistigen Erhebung“ der jüdischen „Glaubensgemeinde“ und in der Förderung und Entwicklung der WdJ die eigentliche Reform des Judentums. Die WdJ bildete das Zentrum des Selbstverständnisses der ‚mittleren‘ Strömung.⁵⁹⁶

Die Vertreter der ‚Mitte‘ gingen weder von einer voraussetzungslosen, noch um die Auswirkungen ihrer Ergebnisse unbekümmerten ‚freien‘ Forschung aus. Erforschung des schriftlichen und mündlichen Gesetzes war nur unter der Voraussetzung erlaubt, dass seine Beobachtung fortgesetzt wird (Frankel, W. Landau). Andere zogen die Grenze dort, wo die Forschung zu einem von der traditionellen Exegese abweichenden Ergebnis hinsichtlich einer noch aktuellen Halacha kam.⁵⁹⁷ In einem für die Praxis bestimmten Handbuch durfte nichts gelehrt werden, was der rezipierten Halacha widersprach.⁵⁹⁸ Generell sollten die Ergebnisse der kritischen Forschung nicht in die Öffentlichkeit und ins ‚Volk‘, auf keinen Fall in den Religionsunterricht getragen werden, wo sie Zweifel und Unsicherheit schüren konnten.⁵⁹⁹ Frankel schloss im Unterricht des Breslauer Seminars eine kritische Talmudlektüre aus, sie war den Absolventen in ihren Forschungsarbeiten nach dem Seminar vorbehalten.⁶⁰⁰

Die ‚positiv-historischen‘ Rabbiner verwiesen auf den vergänglichen Charakter wissenschaftlicher Ergebnisse und stellten ihnen die ‚ewigen Religionswahrheiten‘ entgegen.

⁵⁹³ *ZrIJ* (1844), S. 103f. (Frankel), ebd., (1845), S. 217 (W. Landau), u. S. 18f. (Frankel); ebd. (1846), S. 150 (Selig Cassel).

⁵⁹⁴ M. Krakauer, *Dr. Steckelmacher's „Die Gottesidee der Offenbarung“*. Magdeburg 1890 (Separat-Abdruck aus *JLB*) S. 10.

⁵⁹⁵ Graetz, „Die Konstruktion der jüdischen Geschichte. Zweiter Artikel“, in: *ZrIJ* (1846), S. 362f. Für Sachs siehe Schad (2007), S. 354ff.

⁵⁹⁶ D. Cassel (1844), S. 4. Frankel [1843], S. 3, 4f. Für Sachs siehe Schad (2007), S. 51f. Für den „Jüdisch-Theologischen Verein“ siehe *MGWJ* (1869), S. 339. Für das 20. Jh. siehe die Programme von FJV und „Mittelpartei“.

⁵⁹⁷ Sachs und Rapoport siehe Schad (2007), S. 134.

⁵⁹⁸ B. Beer, in: *AZJ* (1860), Nr. 26, S. 392.

⁵⁹⁹ Philippon behauptete, dass Vertreter der ‚Mitte‘ die Religion abgeworfen hätten, aber die „Massen“ im Alten, „Unwahren“, „Unvernünftigen“ festhalten wollten. *AZJ* (1865), S. 19. Anonym, *AZJ* (1866), Nr. 4, Beilage „Ein Wohlmeinender in Israel“.

⁶⁰⁰ Geiger nannte diese Haltung „die sich wissenschaftlich geberdende Kritiklosigkeit“, in: *IV* (1858), S. 305. Siehe auch Brämer, „Jüdische ‚Glaubenswissenschaft‘ – Zacharias Frankels rechtshistorische Forschung als Herausforderung der Orthodoxie“, in: Meyer (2015), S. 79-94.

Mit Jehuda Halevi stellte man sich auf den Standpunkt, die jüdische Offenbarungsreligion trage ihre Maßstäbe in sich selbst und müsse sich nicht vor dem Richterstuhl der „kritischen Zeitwissenschaft“ verantworten.⁶⁰¹

Im Zentrum der ‚positiv-historischen‘ WdJ stand die historisch-kritische Erforschung der rabbinischen Literatur. Hier entstanden richtungweisende Einführungen in Mischna und Talmud, historisch-kritische Untersuchungen und Editionen. An erster Stelle ist hier Z. Frankel zu nennen,⁶⁰² für den Midrasch A. Jellinek,⁶⁰³ J. Theodor⁶⁰⁴ und S. Horowitz,⁶⁰⁵ für Tosefta M. S. Zuckermantel⁶⁰⁶ und P. Buchholz⁶⁰⁷. Dazu kamen Studien zur Sprach- und Altertumskunde, Grammatik, Zoologie, Geographie und Lexikographie (M. Sachs,⁶⁰⁸ J. Fürst,⁶⁰⁹ J. Levy,⁶¹⁰ L. Lewysohn,⁶¹¹ J. Perles,⁶¹² M. Peritz⁶¹³). Frankels ehrgeiziger Plan einer im Kreise des „Jüdisch-Theologischen Vereins“ erarbeiteten Talmud-Enzyklopädie wurde nicht verwirklicht. Auch sein innovatives, mit den Studien zur Septuaginta begonnenes Projekt,⁶¹⁴ mit der Erforschung der Bibelübersetzungen einen ersten Baustein für die Geschichte der jüdischen Bibelauslegung und damit zu einer Entwicklungsgeschichte des

⁶⁰¹ Beermann (1909), S. 316.

⁶⁰² *Darkhe ha-Mischna, Einleitung in die Mischna, Tosefta, Mechilta, Sifra und Sifre*, Leipzig (1859).

⁶⁰³ *Bet ha-Midrasch. Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der ältern jüdischen Literatur*. 6 Bde., Leipzig/Wien (1853–1877).

⁶⁰⁴ Neben Theodors (1849-1923) zahlreichen Aufsätzen v. a. in der *MGWJ* siehe *Midrasch bereschit rabba mit kritischem Apparat und Kommentaren. Nach dem Ableben des Verfassers bearbeitet und ergänzt von Ch. Albeck*, 3 Bde. Berlin (1927).

⁶⁰⁵ Neben seinen zahlreichen Aufsätzen v. a. in der *MGWJ* siehe *Sifre de-ve Rav und Kritische Ausgabe des Sifre zu Numeri nebst den Fragmenten des Sifre suta, mit Kommentar*, in: *Corpus Tannaiticum*, Leipzig (1917)

⁶⁰⁶ Zuckermantel leitete aus Frankels Septuaginta-Studie die Forderung ab, mit einer Entwicklungsgeschichte der Halacha den Grundstein zur wissenschaftlichen Erforschung des rabbinischen Judentums zu legen. Zur Klarheit über den Entwicklungsgang der Halacha könne man, so Zuckermantel, aber nicht durch die widersprüchlichen „literarhistorischen Notizen“ gelangen, sondern nur „von innen heraus“, indem man ein talmudisches Thema in allen seinen Verzweigungen in der gesamten talmudischen Literatur verfolge. Es genüge also nicht, den Ideengang der Mischna allein zu untersuchen, sondern müsse ihn auch in Tosefta, palästinischem und babylonischem Talmud verfolgen. Zuckermantel (1911), S. IX. Siehe dazu auch Breslau.

⁶⁰⁷ „Die Tossafisten als Methodologen. Beitrag zur Einleitung in den Talmud“, in: *MGWJ* 38 (1894).

⁶⁰⁸ *Beiträge zur Sprach- und Alterthumsforschung. Aus jüdischen Quellen*. 2 Bde. Berlin (1852, 1854).

⁶⁰⁹ *Hebräisches und Chaldäisches Schulwörterbuch über das Alte Testament*. Leipzig (1842).

⁶¹⁰ *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen grossen Theil des rabbinischen Schriftthum*. 2 Bde., Leipzig (1865, 1868); *Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*. 4 Bde., Leipzig (1875-1889).

⁶¹¹ *Die Zoologie des Talmuds. Eine umfassende Darstellung der rabbinischen Zoologie unter steter Vergleichung der Forschungen älterer und neuerer Schriftsteller*. Frankfurt a. Main (1858).

⁶¹² U. a. *Etymologische Studien zur Kunde der Rabbinischen Sprach- und Alterthumskunde*. Breslau (1871); *Zur Rabbinischen Sprach- und Sagenkunde*. Breslau (1873); *Beiträge zur Rabbinischen Sprach- und Alterthumskunde*. Breslau (1893).

⁶¹³ Zu Peritz siehe weiter unten.

⁶¹⁴ Siehe dazu Brämer (2000), S. 299ff.

jüdischen Rechts zu legen, wurde nur von einigen Schülern und Gesinnungsgenossen fortgesetzt: L. Treitel,⁶¹⁵ S. Gronemann,⁶¹⁶ J. Perles⁶¹⁷, S. Silberstein^{618, 619}.

Ging es Frankel und seinen Breslauer Schülern v. a. um die historisch-kritische Erforschung der rabbinischen Schriftexegese und um eine Entwicklungsgeschichte der Halacha, so näherten sich andere Gelehrte aus dem Kreis der ‚mittleren‘ Richtung der rabbinischen Schriftauslegung eher philosophisch oder kulturalistisch und suchten, den rabbinischen exegetischen Prozess von ‚innen‘ heraus zu verstehen, sich in seine Arbeits- und Anschauungsweise hinein zu denken und zu fühlen und den ‚Geist‘ der rabbinischen Exegese als Ausdruck jüdischen Bewusstseins darzustellen. An erster Stelle ist hier H. Hirschfeld mit seinen Beiträgen zur talmudischen Exegese und Methodologie zu nennen,⁶²⁰ dann auch M. Sachs⁶²¹ und W. A. Meisel⁶²² und, wie schon erwähnt, M. S. Zuckerman. Andere untersuchten die Behandlung ethischer Fragen im Talmud.⁶²³

Auch die Popularisierung der rabbinischen Literatur gehörte ins ‚positiv-historische‘ Wissenschaftsprogramm. Hierzu zählen die literarischen Bearbeitungen der nichtgesetzlichen Teile der rabbinischen Literatur (Aggada) und die ausgiebige Nutzung des Midrasch in der Predigt. Die Integration des Midrasch war der Versuch, eine eigene, jüdische, Version der protestantischen Erbauungspredigt – dem Modell der modernen, deutschsprachigen Predigt – zu schaffen und ‚Erbauung‘ und ‚Erhebung‘ mit jüdischem ‚Volksgeist‘ zu verbinden.⁶²⁴ Hervorzuheben sind hier: I. N. Mannheimer, M. Sachs, W. A. Meisel, B. Beer, A. Jellinek, M. Joel, S. Gronemann, J. Guttmann, M. Gudemann, M. S. Zuckerman, S. Horovitz, M. Beermann.

⁶¹⁵ *Die alexandrinische Übersetzung des Buches Hosea* (1887).

⁶¹⁶ *Die Jonathan'sche Pentateuchübersetzung in ihrem Verhältnisse zur Halacha* (1879).

⁶¹⁷ *Meletemata Peschittoniana* (Breslau 1859) weist den jüdischen Ursprung der syrischen Bibelübersetzung und ihren engen Zusammenhang mit der jüdischen Tradition nach.

⁶¹⁸ *Über den Ursprung der im Codex Alexandrinus und Vaticanus des dritten Königsbuches der Alexandrinischen Übersetzung überlieferten Textgestalt* (1892).

⁶¹⁹ Hier wäre auch die fünfbandige Geschichte der jüdischen Tradition von Eisik Hirsch Weiss (1815-1905), *Dor dor we-dorschaw* (1871-1879), zu nennen, das als Ergänzung zu Graetz' *Geschichte der Juden* gedacht war, in der die Geschichte der Halacha zu kurz kam. Kohler (2014), S. 78. Weiss, der an verschiedenen Jeschiwot in Mähren seine jüdische Bildung erworben hatte, kam unter dem Einfluss von Zunz, Rapoport und Luzzatto zu einer neuen, historisch-kritischen Auffassung des rabbinischen Schrifttums. Seit 1858 war er in Wien und wurde Lehrer an dem von A. Jellinek gegründeten Bet ha-Midrasch. Er stand M. Sachs nahe, mit dem er in Prag Talmud-Studien betrieb und für den er später eine Gedenkschrift verfasste. Siehe Schad (2007), S. 69. Weiss kann als Sympathisant der ‚positiv-historischen‘ Richtung angesehen werden.

⁶²⁰ *Der Geist der talmudischen Auslegung der Bibel. Middot u-Deraschot ha-Halakha. Halachische Exegese* (1840). *Der Geist der ersten Schriftauslegungen oder: Die hagadische Exegese. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese und der Methodologie des Midrasch* (1847). Zu Hirschfeld siehe Schorsch (1994), S. 189. Siehe auch die Rezensionen von M. Schwarzauer und D. Cassel, in: *Ldo* (1842), Nr. 17-19, 25; Nr. 22-34.

⁶²¹ *Religiöse Poesie* (1844), siehe Schad (2007), S. 352ff.

⁶²² *Zekhut Avot* (1855). Siehe Stettin.

⁶²³ Siehe etwa J. Stier (1912)/(1914)/(1916).

⁶²⁴ Zur modernen deutschsprachigen jüdischen Predigt gelten immer noch die Arbeiten von A. Altmann, für Sachs siehe Schad (2007), S. 223ff.

Auch die ersten Talmud-Übersetzungen des 19. Jh. entstanden im Kreis der Mittelströmung.⁶²⁵ H. Hirschfeld übersetzte *Makkot* (1842) ins Lateinische, A. Sammter übertrug *Baba Metsia* (1877/79), M. Rawicz⁶²⁶ *Megilla* (1883), *Sanhedrin* (1892) und *Ketubbot* (1898) ins Deutsche. Rawicz setzte seine Arbeit vermutlich deswegen nicht fort, weil die deutsche Gesamtübersetzung des babylonischen Talmuds durch den litauischen Gelehrten Lazarus Goldschmidt⁶²⁷ seit 1897 sukzessive erschien.

Im Kreis der ‚mittleren‘ Richtung entstanden bevorzugt auch biographische Studien und Porträts der antiken Rabbinen. Als Verfasser seien hier M. Sachs, M. Joel, Maier Löwenmayer⁶²⁸ und Gabriel Perlitz⁶²⁹ genannt. Diese Studien dienten der Selbstvergewisserung und stellten sich im Kontext der Umbildung des Rabbineramtes in den Zusammenhang mit der „geschichtserwirkenden“ Reorganisation des jüdischen Gelehrtenwesens nach der Zerstörung des Zweiten Tempels.⁶³⁰

Die Vertreter des ‚mittleren‘ Lagers sahen in der Erforschung des rabbinischen Judentums die große Stärke der WdJ und beharrten dabei auch auf ihrem Vorrecht gegenüber nichtjüdischen Theologen und Orientalisten. Man wies jeden Anspruch zurück, ohne Kenntnis jüdischen Brauchtums und jüdischer religiöser Praxis, allein auf der Basis von Bibel-Hebräisch und Bibelwissenschaft die rabbinische Literatur erforschen zu können.⁶³¹

Bibelwissenschaft

Die Bibelwissenschaft war eine randständige Disziplin in der WdJ. Sie trat auch bei der ‚mittleren‘ Richtung deutlich hinter die Erforschung der rabbinischen Literatur zurück. So ließ sich H. Graetz mit dem ersten Band der *Geschichte der Juden* viel Zeit. Er erschien zwanzig Jahre nach dem vierten Band, der die talmudische Zeit behandelt.

Am Anfang der WdJ stand jedoch die v. a. von Vertretern des ‚positiv-historischen‘ Judentums erarbeitete, wissenschaftliche Maßstäbe setzende Bibelübersetzung unter der Redaktion von L. Zunz.⁶³² Die von geschulten Philologen vorgenommene Übersetzung sollte einen neuen Zugang zur hebräischen Bibel eröffnen, der gleichberechtigt und unabhängig

⁶²⁵ Von der vom orthodoxen Moses Pinner geplanten kommentierten Talmudübersetzung erschien 1842 nur Traktat *Berakhot*.

⁶²⁶ Zu nennen sind hier M. Sachs, M. Joel, M. Löwenmeyer, G. Perlitz (1871-1950 London)

⁶²⁸ (1827-1893)

⁶²⁹ (1839-1916)

⁶³⁰ Adelman (2010), S. 109.

⁶³¹ Siehe dazu Krone (2012), S. 257ff.

⁶³² Zu ihr siehe Schad (2007), S. 343ff.

vom traditionellen Zugang über die rabbinische Literatur war, und die bisherigen, v. a. christlichen Übersetzungen ersetzen.

Man erforschte und verglich, wie L. Bodenheimer, den Bibeltext, und ging dabei weit über die Orthodoxie hinaus, die mit Raschi die Bibelerklärung für abgeschlossen hielt und für die schon Abraham Ibn Esra ein Dorn im Auge war,⁶³³ beklagte weiter den Mangel an modernen jüdischen Bibelkommentaren,⁶³⁴ ohne mehr als kommentierte Übersetzungen einzelner biblischer Bücher vorzulegen.⁶³⁵ Auf N. H. Wesselys⁶³⁶ erst 1842 in Hamburg-Altona erschienenen Genesis-Kommentar hatten v. a. Anhänger und Sympathisanten der ‚mittleren‘ Richtung subskribiert.⁶³⁷ Wessely verteidigte, ähnlich wie Salomon Dubno⁶³⁸ im *Biur* zu Mendelssohns Pentateuch, die Masora und damit die hebräische Bibel gegenüber christlicher Interpretation und Textkritik und breitete die exegetischen Quellen des Judentums vor dem interessierten Publikum aus.

Aber erst mehrere Jahrzehnte später begann man mit der historisch-kritischen Erforschung der mittelalterlichen jüdischen exegetischen Tradition, und auch jetzt ging es v. a. noch darum, den eigenen Ausgangspunkt zu bestimmen. Hier ragten D. Rosin,⁶³⁹ G. Perlitz⁶⁴⁰ und H. Berger⁶⁴¹ hervor. Raschi erfuhr seit Zunz insgesamt in der WdJ keine besondere Aufmerksamkeit. Erst zum 800. Todesjahr wurden ihm auch aus dem Kreis der Mittelströmung mehrere Arbeiten gewidmet (M. Beermann, Max Doctor⁶⁴², M. Grunwald⁶⁴³).⁶⁴⁴

Es war der orthodoxe Abraham Berliner⁶⁴⁵, der eine kritische Edition von Raschis Pentateuchkommentar herausgab. Er war auch der einzige bekannte orthodoxe Gelehrte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, der engere Kontakte zu Vertretern der ‚mittleren‘

⁶³³ *AZJ* (1860), S. 280.

⁶³⁴ *AZJ* (1858), S. 325f.

⁶³⁵ Für Bodenheimer siehe die Bibliographie bei Wilke (2004), S. 201. Siehe auch die Übersetzungen von J. Fürst, M. Sachs, H. Graetz.

⁶³⁶ (1725-1805)

⁶³⁷ M. Friedenthal (Breslau), M. Freystadt (Konigsberg), A. Wolff (Kopenhagen), I. N. Mannheimer (Wien), L. Pollack (Prager Tempel), N. Adler (Hannover), H. Aub (München), S. D. Luzzatto (Padua), A. Asher (Berlin). Von Reformseite zeigten nur A. Geiger (Wiesbaden), M. Creizenach (Frankfurt a. Main) und L. Philippson Interesse. Siehe die Subskribentenliste in: *AZJ* (1838), Nr. 31, S. 123. A. Meisel in Stettin beschäftigte sich intensiv mit Wessely und B. Beers Vater in Dresden studierte neben Mendelssohn Wesselys Kommentare. Zu ihnen siehe jeweils zum Ort.

⁶³⁸ (1738-1813)

⁶³⁹ *R. Samuel b. Mëir als Schrifterklärer* (1880).

⁶⁴⁰ *Das Verhältnis Ibn-Esras zu Saadia hinsichtlich der dogmatisch-philosophischen Exegese* (1870).

⁶⁴¹ *R. Benjamin ben Jehuda und sein Commentar zu Esra und Nehemia*. (1889); *Der Commentar des R. Benjamin ben Jehuda zu den Sprüchen* (1901).

⁶⁴² (1870-1918)

⁶⁴³ *Zum Raschi-Jubiläum: Raschis Einfluß auf die spätere hebräische Literatur* (1905).

⁶⁴⁴ Beermanns populärwissenschaftliche Arbeit über Raschi wurde gemeinsam mit der von M. Doctor 1906 in Worms ausgezeichnet und veröffentlicht: *Raschis Leben und Wirken. Zwei Preisschriften*.

⁶⁴⁵ (1833-1915)

Strömung hatte. D. Kaufmann, M. Güdemann, J. Perles und Salomon Schechter⁶⁴⁶ tauschten Briefe mit ihm.⁶⁴⁷ Kaufmann, Rosin, Heinrich Gross⁶⁴⁸, T. Kroner, M. Brann, Marcus Jastrow⁶⁴⁹ und I. Rosenberg beteiligten sich an dem von Berliner und David Zvi Hoffmann⁶⁵⁰ herausgegebenen *Magazin für die „Wissenschaft des Judentums“*, das für seinen undogmatischen und kritischen Umgang mit der jüdischen Literatur bekannt war. A. Berliner wiederum machte M. Sachs' Orgelgutachten der Öffentlichkeit zugänglich und erweckte die *Mekizei Nirdamim* zu neuem Leben.

Die ‚Mitte‘ bestritt zumindest im Vormärz nie prinzipiell die Berechtigung der Bibelkritik, sprach dieser aber ab, fruchtbare Erkenntnisse über die Quellen selbst und das Judentum hervorgebracht zu haben.⁶⁵¹ Man kritisierte den Mangel an Hebräisch-Kenntnissen und an für die Bibel geeigneten Maßstäben. Auch ohne supranaturalistischen Standpunkt, nach dem „die Gottheit selbst über jedes Wort und jeden Buchstaben gewacht“ und damit den Text vor Korruption bewahrt habe, müsse man an ein Buch, das Allgemeingut ist, für „heilig“ befunden und dessen Abschrift von den Kopisten als heilige Tätigkeit angesehen wurde, andere Maßstäbe anlegen als an ein altes Manuskript in den Händen weniger Gelehrter.⁶⁵² Frankel selbst soll in den späten 1840er Jahren in den von ihm in Dresden gehaltenen Geschichtsvorlesungen eine „unbefangene“ Offenheit bezüglich der Abfassungszeit einzelner biblischer Bücher gezeigt haben.⁶⁵³

Insgesamt aber begrenzte die ‚Mitte‘ die Beschäftigung mit der Bibelkritik auf ein Minimum. Bibelkritische Veröffentlichungen waren in der *MGWJ* verpönt. Geigers *Urschrift* (1857), die Frankel privat ein „Schandbuch“ nannte, wurde nur bibliographisch erwähnt.⁶⁵⁴ Erst 1871 widmete Graetz ihr einen Aufsatz.⁶⁵⁵ Er erhöhte zwar den Anteil bibelexegetischer Beiträge in der *MGWJ* und setzte die unter Frankel begonnene Besprechung der Werke protestantischer Bibelforscher fort, eine prinzipielle Auseinandersetzung war damit jedoch nicht verbunden.

⁶⁴⁶ (1833-1915), Begründer des Conservative Judaism

⁶⁴⁷ Krone, S. 97. Ein anderer Vertreter der ‚Mitte‘, F. Rosenthal, veröffentlichte zum 70. Geburtstag Berliners die Briefe D. Kaufmanns an ihn.

⁶⁴⁸ (1835-1910)

⁶⁴⁹ (1829-1903)

⁶⁵⁰ (1843-1921)

⁶⁵¹ Siehe Frankels Rezension zu O. Thenius, *Die Bücher Samuels*, in: *ZrIJ* (1844), S. 43ff. Ähnlich dachte Sachs, siehe Schad (2007), S. 324. In der von D. Cassel und M. Steinschneider geplanten jüdischen Enzyklopädie sollten auch Fragen der „biblischen Kritik, Authentie und Talmud“ ohne Rücksicht auf die im Judentum herrschenden „Partheien“ und „Richtungen“ erörtert werden. Cassel/Steinschneider (1844), S. 18f. Siehe auch Cassels Aufsatz „Ideen zu einer Geschichte des mosaischen, jüdischen Gesetzes“ in: *Sulamith* (1843), S. 226ff. Für Sachs siehe Schad (2007), S. 339f.

⁶⁵² Frankel, ebd., S. 43f.

⁶⁵³ *AZJ* (1848), S. 110. Dazu Brämer (2000), S. 338.

⁶⁵⁴ Brämer (2000), S. 289f.; *MGWJ* (1857), S. 400; Krone, ebd., S. 289.

⁶⁵⁵ „Der Jerusalemische Talmud im Lichte Geiger'scher Hypothesen“, in: *MGWJ* (1871), S. 120-137. Einzelnes kam zuvor schon von M. Rahmer, „Antikritik“, in: *MGWJ* (1869), S. 525-529.

Auf Zunz' *Bibelkritisches* (1873) reagierte Graetz ruhig und gelassen. Er wusste die Mehrheit der Forscher bezüglich der Echtheit des Buches Ezechiel hinter sich, warf Zunz jedoch vor, dessen Wert „verkannt“ und „unterschätzt“ zu haben.⁶⁵⁶ Selbst übte Graetz, der die Pentateuchkritik ablehnte, später radikale Textkritik an den Propheten und nahm Korrekturen am Psalmentext vor.⁶⁵⁷ D. Kaufmann hingegen, der der ‚mittleren‘ Richtung nahe stand,⁶⁵⁸ mied biblische Themen und reagierte erschüttert auf Zunz' bibelkritische Studien.⁶⁵⁹ Für ihn basierte die jüdische Religion unabhängig vom Alter ihrer Urkunden auf der traditionellen religiösen Praxis. Die Erkenntniskraft der Bibelkritik, so Kaufmann, sei für die jüdische Religion gering, und der religiöse Erkenntnisgewinn stehe höher als der wissenschaftliche. Insgesamt scheint das ‚positiv-historische‘ Judentum in 1870er Jahren davon ausgegangen zu sein, dass die Bibelkritik wie eine Kinderkrankheit vergehen werde. Graetz begrüßte 1874 schon das Ende der „Flickwerk-Hypothese“.⁶⁶⁰ Man fand weiter Fehler im Bibeltext und korrigierte die Exegese einzelner Bibelverse und glaubte, der Bibelkritik so die Grundlagen zu entziehen.⁶⁶¹ Aber auch der exegetische Ansatz zu einer Kritik an der Bibelkritik wurde von den Vertretern der ‚Mitte‘ nicht ausgebaut oder gar systematisch entwickelt. Es war ein Führer der niederländischen Orthodoxie, der in Krakau geborene OR von Amsterdam, Joseph Zvi Hirsch Dünner⁶⁶²,⁶⁶³ der ihn in der *MGWJ* exemplarisch und paradigmatisch vorführte und dabei Standpunkte formulierte, die auch Vertreter des ‚positiv-historischen‘ Lagers schon hier und da geäußert hatten.⁶⁶⁴ Dünner kritisierte, dass die christliche Bibelkritik über „Conjecturenwilkür“ nicht hinausgekommen sei, es fehle ihr an wissenschaftlich begründeten exegetischen Gesichtspunkten („objective Exegese“) und Unbefangenheit gegenüber Text und Judentum.⁶⁶⁵ „Objective Exegese“ müsse aus der eigenen Gedankenwelt ganz und gar heraustreten und sich in die fremden Begriffe und Anschauungen der alttestamentlichen Literatur hineinversenken. Mit einer von der traditionellen Auslegung abweichenden Exegese der betreffenden Stellen überführte Dünner die Hauptargumente der Bibelkritik der

⁶⁵⁶ Graetz, „Die Echtheit des Buches des Propheten Ezechiel“, in: *MGWJ* (1874), S. 433-446, S. 434.

⁶⁵⁷ Ran HaCohen (2010), S. 170ff.

⁶⁵⁸ Das zeigt auch sein Sachs-Artikel für die *ADB*. Kaufmann war mit einer Schwester von F. Rosenthal verheiratet.

⁶⁵⁹ Krone (2012), S. 302ff, 357. Siehe auch Thulin, „Jüdische Wissenschaft ‚unabhängig von Bäckchen und Lehrstuhl‘. David Kaufmann über die Wissenschaft des Judentum“, in Meyer (2015), S. 95-113, besonders 102ff.

⁶⁶⁰ Graetz „Missverständene Stellen in der Genesis“, in: *MGWJ* (1874), S. 113-122, hier S. 113.

⁶⁶¹ Siehe Graetz ebd. oder Sachs' Umgangsweise mit de Wette, Schad (2007), S. 324ff.

⁶⁶² (1833-1911)

⁶⁶³ Dünner wurde wegen der Anwendung der historisch-kritischen Methode und dem Abweichen von der traditionellen Schriftauslegung von der süddeutschen Orthodoxie heftig kritisiert. Breuer (1986), S. 474.

⁶⁶⁴ Zu Dünner siehe auch im folgenden HaCohen (2010), S. 146ff., 170ff.

⁶⁶⁵ Dünner, „Drei Verse in Ezech. Kap. 20“, in: *MGWJ* (1869), S. 459-464, hier S. 459.

Haltlosigkeit und entlarvte die Vorurteile und Vorannahmen der christlichen Bibelkritiker gegenüber Judentum und jüdischer Literatur.⁶⁶⁶

Dem Aufstieg der Graf-Wellhausen Hypothesen Ende der 1870er und Mitte der 1880er Jahre scheint die ‚mittlere‘ Richtung wehr- und ratlos gegenüber gestanden zu haben.⁶⁶⁷ Als 1880 ein Absolvent des Breslauer Seminars, S. Maybaum, eine Alternative zur Graf-Wellhausen-Urkundenhypothese schuf und dabei Graetz heftig dafür kritisierte, zwar auf das nachbiblische Judentum das Gesetz der historischen Entwicklung anzuwenden, das biblische Judentum von Moses bis Esra aber von jeder Entwicklung auszunehmen,⁶⁶⁸ traf dies in ihrer Zielrichtung die gesamte ‚positiv-historische‘ Richtung in ihrem Verhältnis zur Bibelkritik. Graetz nahm eine positive Besprechung Maybaums durch H. Vogelstein in die *MGWJ* auf, löste aber seine Ankündigung nicht ein, „das Haltlose, Leichtfertige und Hyperkritische der Graf-Wellhausen’schen Theorie, auf welche die Maybaum’sche Schrift sich meistens stützt, durch Gegenbemerkungen zu beleuchten“.⁶⁶⁹ Erst fünf Jahre später weist Graetz mit eigenen Interpretationen der von Wellhausen inkriminierten Stellen dessen These vom jungen Alter der Gesetzgebung zurück und überführt Wellhausen einiger Inkonsistenzen und neu entstandener Probleme.⁶⁷⁰ In einem Artikel von 1887 im *Jewish Chronicle* greift Graetz auf das alte Argument zurück, dass das Judentum von Wellhausen, Graf, Kuenen u. Co. nichts zu befürchten hätten, da diese nicht einmal über grundlegende Hebräischkenntnisse verfügten. Die „positive“ Kritik einiger Historiker sei jedoch gesund und willkommen. Auch wenn die Wundererzählungen der Bibel als Legenden oder Poesie angesehen werden müssten, das Grundlegende – die Einheit und Heiligkeit Gottes, die Forderung nach Lebensheiligung, Nächstenliebe und Sorge um Fremde und Schwache – werde von Zweifeln an der historischen Echtheit der Erzählungen nicht tangiert.⁶⁷¹ M. Rahmer wollte 1891 mit Berufung auf Graetz „für die biblischen Bücher keine Befreiung von den Gesetzen philologischer Kritik“ mehr anerkennen, aber auch nicht „allen Einfällen“ folgen.⁶⁷² Er zeigte sich optimistisch, dass die Bibelkritik dem Wert der Bibel nichts anhaben könne.⁶⁷³ Das *Jüdische Litteratur-Blatt* widmete sich unter seiner Redaktion in Rezensionen und Aufsätzen verstärkt der protestantischen Bibelwissenschaft. Man beleuchtete aber auch dort v. a. die

⁶⁶⁶ HaCohen, ebd., S. 148. 1875 wiederholt ein anderer Niederländer, J. Hoofiën, „Zur Pentateuchkritik“, Dünners Hauptargumente.

⁶⁶⁷ Siehe HaCohen, ebd., S. 170ff., S. 180f.

⁶⁶⁸ Maybaum (1880), S. 121ff.

⁶⁶⁹ *MGWJ* (1881), S. 192.

⁶⁷⁰ „Die allerneueste Bibelkritik, Wellhausen-Renan“, in: *MGWJ* (1886), S. 193-204.

⁶⁷¹ HaCohen, ebd., S. 172f.

⁶⁷² „Zur Erinnerung an Graetz“, in: *IWS* (1891), S. 338.

⁶⁷³ *IWS* (1890), S. 303.

gesellschaftspolitische Wirkung einzelner Positionen der Bibelkritik und suchte nach neuen Wegen im Umgang mit ihr.⁶⁷⁴ T. Kroner forderte 1900 eine offensivere Anwendung der historisch-kritischen Methode auf die Bibel, jedoch im Einklang mit der jüdischen Auslegungstradition.⁶⁷⁵ Beide seien einander ebenbürtig, die Angst vor der Bibelkritik unbegründet. Trotzdem machte Kroner deutliche Einschränkungen: Ausgangspunkt sollte immer das Verständnis der Bibel als göttliche Offenbarung sein und die historisch-kritische Methode nur dabei helfen, den Kontext einer Bibelstelle zu ermitteln, nicht aber den Text als Ganzen in Frage zu stellen. Wesentliche Thesen der Bibelkritik, wie Quellenscheidung und zeitliche Abfolge der Bücher, ließ er außen vor.⁶⁷⁶ Auch J. Eschelbacher wies 1909 alle Ergebnisse der Bibelkritik, die auf unterschiedliche Zeiten der Abfassung, verschiedene Verfasser und Abhängigkeiten von anderen Völkern und Kulturen hinausliefen, zurück, wollte aber „Erhebung“ daraus gewinnen, dass die Bibel durch die Bibelkritik wieder „riesengroße“ Bedeutung gewonnen hatte. Die Resultate der Wissenschaft seien vergänglich, die Wahrheiten der Religion dagegen ewig.⁶⁷⁷ Mit einem ähnlichen Argument schloss auch M. Kopfstein im Streit um die liberalen „Richtlinien“ eine historisch-kritische Untersuchung der Bibel aus.⁶⁷⁸

Es macht mit Blick auf das Selbstverständnis der ‚mittleren‘ Richtung wenig Sinn, ihr Inkonsistenz zu unterstellen, weil sie historische Kritik nur an den jüngeren Teilen der Bibel, nicht aber am Pentateuch üben wollte und ihr vorzuwerfen, keine eigene bibelwissenschaftliche Version entwickelt zu haben.⁶⁷⁹ Bedeutsamer scheint, dass aus dem ‚positiv-historischen‘ Judentum nur wenige bibelexegetische Werke hervorgegangen sind. 1869 hatte Graetz noch gewarnt: „Wir stehen erst in den Anfängen der Exegese [...]“.⁶⁸⁰ Eine Überarbeitung der Zunz-Bibel oder eine neue Übersetzung mit exegetisch-philologischem Kommentar hätte eigentlich die ‚positiv-historische‘ Antwort auf die Bibelkritik sein müssen. Aber es gab innere Widerstände und Bedenken dagegen. Frankel hatte auf der Frankfurter Rabbinerversammlung davor gewarnt, dass eine neue Exegese der Bibel der wissenschaftlichen Entwicklung und unterschiedlichen Meinungen ausgesetzt, also ein schwankender Boden war.⁶⁸¹

⁶⁷⁴ Krone, ebd., S. 299.

⁶⁷⁵ „Kritik und Tradition“, in: *JLB* 24 (1900), S. 5ff. und (1901), S. 6ff.

⁶⁷⁶ Krone, ebd., S. 301.

⁶⁷⁷ Eschelbacher (1909), S. 6f.

⁶⁷⁸ *IWB*, 23. 5. 1913.

⁶⁷⁹ HaCohen, ebd., S. 222.

⁶⁸⁰ Graetz [1869], S. 46.

⁶⁸¹ *Protokolle* (1845), S. 19f.; *Orient* (1845), S. 254.

Einem Stiefkind der jüdischen Bibelwissenschaft widmeten sich D. Cassel mit der Übersetzung der *Apokryphen* (1866),⁶⁸² die ursprünglich als Anhang zur ‚Zunz-Bibel‘ gedacht war, und F. Rosenthal mit Studien zur apokryphen und pseudepigraphischen Literatur.⁶⁸³ Dies aber waren Ausnahmen, auch die ‚positiv-historische‘ WdJ zeigte kein Interesse an der Erforschung der nichtrabbinischen Randströmungen und deren Apokalypsen, Theosophien und Kosmogonien.

Historiographie

Es war kein Zufall, dass die bedeutendste und populärste jüdische Geschichte im deutschsprachigen 19. Jh. von einem Vertreter des ‚positiv-historischen‘ Judentums verfasst wurde. Graetz’ *Geschichte der Juden* versorgte das breite jüdische (und christliche) Publikum mit dem Narrativ der Leidens- und Gelehrten Geschichte des Judentums und einem Monumentalgemälde, das die Kontinuitäten, großen Linien und großen Persönlichkeiten der jüdischen Geschichte hervorhob. Graetz beklagte den „Überfluss“ an „monotonen“ Geschichten „unbedeutender“ Gemeinden, Biographien „untergeordneter Persönlichkeiten“ und „isolirten Martyrologien und Verfolgungsgeschichten“ und forderte eine Neuausrichtung der jüdischen Geschichtsschreibung.⁶⁸⁴ Seine Kritik richtete sich gegen den Trend zur Lokal- und Gemeindegeschichte, zur Biographik und Genealogie, der sich jedoch schließlich in der zweiten Hälfte des 19. Jh. durchsetzte und schließlich in einer anderen populären Erscheinung – der Entstehung der zahlreichen Vereine für Literatur und Geschichte des Judentums – Ausdruck fand. Diese Entwicklung förderte wesentlich ein Schüler und Nachfolger von Graetz: Markus Brann. Er, der eine archivalische Vorbildung erhalten hatte,⁶⁸⁵ ermunterte in seiner umfangreichen wissenschaftlichen Korrespondenz zur Nutzung der Archive, die sich der jüdischen Forschung geöffnet hatten. Er wies auf die Bedeutung von Responsen und Grabsteininschriften für die Lokal-, Gemeinde- und Vereinsgeschichte hin und förderte genealogische und biographische Studien. Die wissenschaftliche jüdische Epigraphik begann Mitte des 19. Jh. mit Ludwig Lewysohn⁶⁸⁶, der Frankel nahe stand.⁶⁸⁷ S. Gronemann setzte

⁶⁸² D. Cassel nahm mit seinen Übersetzungen und Editionen klassischer jüdischer Literatur unterschiedlichsten Genres die Arbeit der *Mekize Nirdamim* vorweg: D. Confortes *Kore ha-Dorot* (1846), Jehuda ben Aschers Responsen (1848), Isaak Israelis *Jesod ha-Olam* (1856), A. dei Rossis *Meor 'Enajim* (1866). Von seinen Ausgaben des *Kusari* und der *Pesach-Hagada* war schon die Rede.

⁶⁸³ *Vier Apokryphische Bücher aus der Zeit und Schule R. Akiba's* (1885).

⁶⁸⁴ Krone, ebd., S. 71.

⁶⁸⁵ Wilhelm (1967), S. 39.

⁶⁸⁶ (1819-1901)

⁶⁸⁷ *Nafschot Zaddikim. Sechzig Epitaphien von Grabsteinen des isr. Friedhofs zu Worms* (1855). Auf Initiative von D. Kaufmann begannen Kantor Julius Rosenthal und Religionslehrer Samson Rothschild Ende des 19. Jh. mit der Erfassung der über 1000 Inschriften des älteren Teils des Friedhofs in Worms. Reuter (1987), S. 176.

Maßstäbe in der jüdischen Genealogieforschung.⁶⁸⁸ Als Begründer einer vergleichenden jüdischen Kulturgeschichtsschreibung darf M. Güdemann mit seiner *Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden in Frankreich und Deutschland*⁶⁸⁹ gelten. Das Narrativ einer jüdischen Geschichte der Leiden, Vertreibungen und duldbaren Hinnahme, das am Anfang der ‚positiv-historischen‘ WdJ stand, wurde Ende des Ersten Weltkriegs von einem anderen Vertreter der ‚Mitte‘, Max Eschelbacher, zu einem Narrativ des jüdischen „Willens“, der selbst gewollten Wanderungen als Ausdruck von Widerstand und Weiterentwicklung und damit eines eigenen geschichtlichen Willens und der „Macht der Ohnmacht“ umgeformt.⁶⁹⁰

Auf dem Gebiet der jüdischen Literaturgeschichte schufen Cassel und Brann einflussreiche Überblickswerke.⁶⁹¹ Die religiöse und synagogale Dichtung, die Zunz „die Begleiterin der Geschichte der Juden“ genannt hatte,⁶⁹² wurde von M. Sachs und S. I. Kaempf in einleitenden Darstellungen und Übersetzungen breiteren, jüdischen wie nichtjüdischen Kreisen zugänglich und vorstellungsfähig gemacht.⁶⁹³

Das historische Judentum erfuhr durch die WdJ im Kontext der nationalen Einigung Deutschlands eine weitgehende Einschränkung auf die rabbinische und die mittelalterliche spanische Hochkultur auf Kosten der Vielfalt jüdischer Traditionen und Kulturen. Zwar widmeten sich auch in der Richtung, in der so oft vom ‚Volksgeist‘ die Rede war, nur wenige der Volkskunde (A. Jellinek,⁶⁹⁴ M. Grunwald⁶⁹⁵ und – religionsvergleichend – I. Scheftelowitz⁶⁹⁶), andererseits ging mit M. Grunwald und D. Kaufmann die Begründung der jüdischen Volkskunde und Familienforschung von Vertretern der ‚mittleren‘ Richtung aus.⁶⁹⁷

⁶⁸⁸ Gronemann (1898) u. (1913).

⁶⁸⁹ 3 Bde., 1880-88.

⁶⁹⁰ M. Eschelbacher, *Der Wille in der jüdischen Geschichte*. Berlin 1918, S. 2f., 4, 10, 14, 17, 22. Ähnlich Stefan Zweigs *Jeremias* von 1917.

⁶⁹¹ U. a. Cassel, *Geschichte der jüdischen Literatur* (2 Bde., 1872/73); Brann, *Geschichte der Juden und ihrer Litteratur. Für Schule und Haus bearbeitet* (3 Bde., 1893-1913).

⁶⁹² Wilhelm (1967), S. 10.

⁶⁹³ Sachs, *Die religiöse Poesie der Juden in Spanien* (1845); Kaempf, *Die Ersten Makamen aus dem Tachkemoni, oder Divan des Charisi* (1845), *Nichtandalusische Poesie Andalusischer Dichter aus dem Elften, Zwölften und Dreizehnten Jahrhundert* (1858).

⁶⁹⁴ *Der jüdische Stamm. Ethnographische Studien* (1869); *Der jüdische Stamm in nichtjüdischen Sprichwörtern*. 3 Bde. (1882–1886).

⁶⁹⁵ Mit zahlreichen Schriften zur Familien- und Namenskunde, zu jüdischen Friedhöfen, Hygiene bei den Juden u. v. a. m.

⁶⁹⁶ *Das Fischsymbol im Judentum und Christentum*, 1911. *Das stellvertretende Huhnopfer, mit besonderer Berücksichtigung des jüdischen Volksglaubens* (1914), *Alt-palästinensischer Bauernglaube* (1925) u. v. a. m.

⁶⁹⁷ Grunwald war seit 1898 Herausgeber und Chefredakteur der *Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde*, er verfasste zahlreiche verstreute Aufsätze zur jüdischen Volkskunde und Familienforschung. Kaufmann, *Zur Geschichte Jüdischer Familien: Samson Wertheimer, der Oberhoffactor und Landesrabbiner, 1658-1724, und seine Kinder* (1888); *Die Familien Prags nach den Epitaphien des Alten Jüdischen Friedhofs in Prag, zusammengestellt von Simon Hock, aus dessen Nachlasse herausgegeben, mit Anmerkungen versehen und biographisch eingeleitet* (1892).

Apologetik und die Literatur zum „Wesen des Judentums“

Es waren nicht nur v. a. Verfechter einer ‚mittleren‘ Position, wie D. Cassel, D. Kaufmann, M. Joel, M. Rahmer und Philipp Kroner⁶⁹⁸, die gegen H. Treitschke, A. Stöcker⁶⁹⁹ und P. Lagarde zur Verteidigung des Judentums Stellung bezogen⁷⁰⁰ – die jüdische Apologetik als Disziplin der WdJ wurde vor allem von ‚positiv-historischen‘ Rabbinern angebaut. A. Jellinek hatte Ende des 19. Jh. als erster die Aufnahme einer systematischen Apologetik in den Lehrplan der Rabbinerseminare gefordert.⁷⁰¹ In der Debatte um A. Harnacks *Wesen des Christentums* (1900), wo das Christentum die ursprüngliche Prophetenreligion Israels beerbt und weiterentwickelt, das Judentum aber in ethnischer und nationaler Absonderung zu einem legalistischen System versteinert, das auch für die Gegenwart keinen Anspruch auf Bedeutung erheben kann, erhoben viele Liberale und einige Orthodoxe ihre Stimmen. Von zwei Vertretern der ‚Mitte‘, M. Güdemann⁷⁰² und J. Eschelbacher⁷⁰³, kamen die ersten und wichtigsten Beiträge.⁷⁰⁴

Protestantische und jüdische Theologen bestimmten gleichermaßen die eigene Identität „auf dem Wege der Konfrontation [...] mit dem Anderen“.⁷⁰⁵ Aber das Verhältnis zwischen protestantischer Staatsreligion und jüdischer Minderheitenreligion war asymmetrisch. Und die protestantische Theologie war bei ihrer Bewertung des historischen Judentums (von der Zeit der Propheten bis zur Entstehung des Christentums) kaum auf die jüdische Wissenschaft angewiesen, während die jüdische Seite oft die Bedeutung des Judentums für den protestantischen Diskurs überschätzte. Und weiter nutzten diesen nur wenige nach dem Vorbild A. Geigers für das Judentum. Ausgerechnet ein herausragender Vertreter der ‚Mitte‘ trat in die Spuren, die Geiger in seinen Vorlesungen zur Geschichte des Judentums und dem darin entworfenen Jesus-Bild 1864 gelegt hatte und bezog sich auch ausdrücklich auf ihn, der zuerst für sich das Recht in Anspruch nahm, ein eigenes Urteil über das Christentum zu

⁶⁹⁸ (1833-1907)

⁶⁹⁹ (1835-1909)

⁷⁰⁰ Thulin (2012), S. 271.

⁷⁰¹ Eschelbacher, „Aufgaben einer jüdischen Apologetik“, in: *Korrespondenz-Blatt des Verbandes der Deutschen Juden* (1908), S. 1-10, hier S. 5.

⁷⁰² *Das Judentum in seinen Grundzügen und nach seinen geschichtlichen Grundlagen dargestellt* (1901, ²1902); siehe auch ders., *Jüdische Apologetik* (1906).

⁷⁰³ *Das Judentum und das Wesen des Christentums* (1905, ²1908); siehe auch dessen *Judentum im Urteil der modernen protestantischen Theologie* (1907).

⁷⁰⁴ Siehe generell Tal (1976), hier S. 602f.

⁷⁰⁵ Ebd., S. 618 Anm. 31.

fällen.⁷⁰⁶ Geigers Taktik der counter history schrieb das antijüdische Narrativ der protestantischen Theologie in eine Gegengeschichte vom jüdischen Jesus und den jüdischen, pharisäischen Wurzeln des Christentums um. Eschelbacher folgte ihm, ging aber von einer anderen Voraussetzung aus. Er wies 1906 in einem Vortrag vor Lehrern in Berlin daraufhin, dass das zeitgenössische Judentum nicht mehr in der Lage war, sein Selbstverständnis aus den eigenen Quellen zu schöpfen, sondern es aus der Auseinandersetzung mit den historischen und zeitgenössischen Gegnern bezog.⁷⁰⁷ Was Eschelbacher selbst demonstrierte: Er korrigierte Harnacks Darstellung des historischen Jesus und des Christentums und nutzte dafür die Arbeiten des radikalen protestantischen Theologen D. F. Strauß. Eschelbacher konzentrierte sich ganz auf die Gestalt und Predigt Jesu und den jüdischen Ursprung dessen, was Harnack als Wesen des Christentums ansah.⁷⁰⁸ Alles Problematische im Christentum und alles, was Harnack als überholt und unwesentlich gekennzeichnet hatte, wie Dämonenglauben, Messiasanspruch, Logos- und Gottessohnvorstellung, Trinität u. a., leitete Eschelbacher von jüdischen Sektierern, wie den Essenern, und vom Heidentum, alles Edle, Wahre und Wesentliche vom pharisäischen Judentum ab.⁷⁰⁹ Ganz im Sinne von Geiger lehrte Eschelbacher, im Christentum den guten jüdischen Kern – Gottes- und Nächstenliebe, reiner Monotheismus und Sittlichkeit – zu erkennen und dadurch das Judentum in seinem innersten Wesen zu verstehen. Während M. Güdemann erklärte, dass er nur eine Apologetik des Judentums und nicht der Juden schreibe, sich auf die Angriffe der wissenschaftlichen christlichen Theologie beschränke und damit das Judentum gegen seine eigene kulturalistische Auffassung ausschließlich als Religion behandelte,⁷¹⁰ plädierte Eschelbacher für eine wissenschaftliche Behandlung aller relevanten Gebiete von Ritualgesetz und jüdischem Recht, über Sozial- und Wohlfahrtseinrichtungen hin zu Medizin und Ernährung der Juden.⁷¹¹

Der Beitrag des Kulturhistorikers Güdemanns zum „Wesen des Judentums“ ist Beispiel für eine ‚positiv-historische‘ counter history, die sich gleichermaßen gegen den christlichen Protestantismus wie den jüdischen Liberalismus richtet. Die Ursprungsgeschichte des Judentums sei eine Familiengeschichte.⁷¹² Nicht die Offenbarung Gottes, sondern das Volk

⁷⁰⁶ Eschelbacher (1905), Vorwort. Geiger, *Das Judentum und seine Geschichte* (1865), Bd. 1, S. 139. Zu Geiger siehe Susannah Heschel: *Der jüdische Jesus und das Christentum. Abraham Geigers Herausforderung an die christliche Theologie*. Berlin 2001.

⁷⁰⁷ Tal, ebd., S. 605.

⁷⁰⁸ Ebd., S. 620.

⁷⁰⁹ Siehe auch Urbach, in: *MGWJ* (1906), S. 288.

⁷¹⁰ Güdemanns *Apologetik* ist nach Leo Baecks *Wesen des Judentums* das zweite Werk im *Grundriß einer „Wissenschaft des Judentums“*.

⁷¹¹ Eschelbacher, „Aufgaben einer jüdischen Apologetik“, in: *Korrespondenz-Blatt des Verbandes der Deutschen Juden* (1908), S. 1-10, S. 9f.

⁷¹² Güdemann (1901), S. 2.

Israel stehe im Zentrum dieser Geschichte. Die „Aufrichtung des Monotheismus“ sei Verdienst der „israelitischen Gesamtheit“.⁷¹³ Das „individualistische Moment“ im Judentum beschränke sich auf die „kindliche Beziehung jedes Einzelnen zu Gott“.⁷¹⁴ Dem Talmud sei die geistige Bewegung im Judentum zu verdanken, er habe das Judentum vor „Erstarrung“ und „Aufrichtung eines Autoritäts- und Buchstabenglaubens“ bewahrt.⁷¹⁵

Ludwig Pick⁷¹⁶ verband in seiner *Weltanschauung des Judentums* (1912) einen philosophischen Ansatz mit geschichtlichem Denken und erklärte, ähnlich wie I. Rülff,⁷¹⁷ den Einheitsgedanken oder das „Einheitsstreben“ zum Grundzug der „jüdischen Weltanschauung“: einheitliche Menschheit, einheitliche Moral, einheitliche Religion.⁷¹⁸ Neben der Abwehr Darwins, Schopenhauers und Nietzsches stand die Wesensungleichheit von Judentum und Christentum im Vordergrund seiner Darstellung, bei der das Religionsgesetz eine zentrale Rolle spielte. Paulus habe mit dem jüdischen Gesetz auch soziale Gesetze außer Kraft gesetzt und „ethische, soziale und kulturelle Nachteile“ gebracht, die erst in neuerer Zeit erkannt und korrigiert worden seien.⁷¹⁹ Zeremonien und Ritualien seien notwendig, um das religiöse Bewusstsein wach zu halten und die äußere und innere Heilighaltung des Lebens zu bewirken.⁷²⁰ Als „Sinnbilder“ drückten sie die Idee der besonderen Beziehung von jüdischer Nation und Gott aus, aber ihr allgemeiner Geist – Freiheit, göttliche Gerechtigkeit, Vorsehung und Vergeltung – sei so umfassend, dass das jüdisch-nationale Moment dahinter fast verschwinde und nur als Symbol der Gottesführungen in der Geschichte erscheine. Da aber alle anderen Völker „durch die langen Zeiten“ hindurch nur ihre „materiellen Sonderinteressen“ verfolgten und dabei keine reine religiöse Erkenntnis und kein wahres sittliches Leben aufkommen konnten, „musste Israel sich auf sich selbst zurückziehen, seine großen religiösen, sittlichen Weltgedanken und lehrreichen Erfahrungen in sich pflegen, wozu ihm die Zeremonien und Ritualien im gottesdienstlichen und im privaten Leben eine wirksame Stütze waren“.⁷²¹ Pick gibt einen sozial- und religionsgeschichtlichen Überblick von Abraham, Moses, über die Propheten bis zu den

⁷¹³ Ebd., S. 18.

⁷¹⁴ Ebd., S. 33.

⁷¹⁵ Ebd., S. 77.

⁷¹⁶ (1843-1937)

⁷¹⁷ Zu ihm siehe Memel.

⁷¹⁸ Pick (1912), S. 7. Darwins und Haeckels Theorie von der „tierischen Abstammung“ des Menschen sei für jeden „Denkenden“ unannehmbar, weil sie den „großen moralischen“ Gedanken von der „physischen, geistigen und moralischen Einheit des Menschengeschlechts“ nicht erklären könne. Ebd., S. 12. Zu Pick siehe Strasburg (Westpreußen) und Berlin.

⁷¹⁹ Ebd., S. 20f. Moderne Sozialgesetzgebung, Sonntagsruhegesetz, Vorschriften zur Tierbeschau in Schlachthäusern und Tierschutz beruhten auf dem jüdischen Religionsgesetz. Ähnlich hatte sich auch Max Ellguther 1902 in Neisse in einem Vortrag über *Die soziale Gesetzgebung der Bibel* geäußert.

⁷²⁰ Ebd., S. 39.

⁷²¹ Ebd., S. 40.

Rabbinen, erklärt Aufbau und Inhalt des Talmuds, gibt Beispiele aus der Aggada und kommt über die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters zur Gegenwart. Hier weise die jüdische Religion inmitten von Materialismus, Darwinismus, Pessimismus und Nietzscheanismus eindringlich auf den „allgemein gefühlten metaphysischen Grund von Welt und Mensch“ hin und halte zur sittlichen Betätigung an.⁷²² Nach dem Ersten Weltkrieg veröffentlichte Pick ein weiteres groß angelegtes apologetisches Werk: *Der jüdische Idealismus*.

Ein anderer Vertreter der Mittelströmung, Seligmann Pick,⁷²³ trat 1913 mit einer materialreichen, vor allem gegen A. Harnack und Werner Sombart⁷²⁴ gerichteten Studie zu den „Unterscheidungslehren“ von Judentum und Christentum hervor.⁷²⁵ Der stark in der Erwachsenenbildung engagierte M. Beermann (Insterburg, Heilbronn) verfasste mehrere populär gehaltene, stofflich dichte Überblicksdarstellungen über die jüdische Religionslehre.⁷²⁶ Von theologischem Interesse ist seine Darstellung des Judentums als Lehre des Guten.⁷²⁷ Breit gefächert sind seine „Quellen der jüdischen Sittenlehre“: Bibel, Talmud, Gebetbuch, synagogale Poesie, geschichtliche Erinnerungen, Gemeindeeinrichtungen, religiöse Zeremonien in ihrem formalen, realen, psychologischen und symbolischen Wert, „Volksworte“, Lehrsprüche, Predigten und Sittenbücher.⁷²⁸

Zur ‚positiv-historischen‘ Apologetik gehörte auch die Beschäftigung mit den antichristlichen jüdischen Polemikern durch D. Deutsch⁷²⁹ und S. Gronemann⁷³⁰.

Die WdJ der ‚mittleren‘ Richtung baute schon aufgrund ihrer Sonderexistenz als Privatunternehmung keine systematische Theologie an, aber auch von ihrem Selbstverständnis her betrachtete sie die Ethik vor allem historisch und dann immer als Teil der Talmudwissenschaft und der Religionsphilosophie. Versuche, eigenschöpferisch eine religionsphilosophisch begründete Ethik des Judentums zu schreiben, blieben im Zeitalter des Historismus im Ansatz stecken oder Teil der Apologetik und der Literatur zum „Wesen des Judentums“.⁷³¹ Eine der ersten Arbeiten zur Begründung einer jüdischen Ethik kam mit H.

⁷²² Ebd., S. 93.

⁷²³ (1863-1928)

⁷²⁴ (1863-1941)

⁷²⁵ *Judentum und Christentum in ihren Unterscheidungslehren* (1913).

⁷²⁶ Siehe die Bibliographie bei Jansen (2009).

⁷²⁷ Gott als Quelle des Guten, der Mensch als Ziel des Guten, Israel als Weg zum Guten. Beermann (1926).

⁷²⁸ Ebd.

⁷²⁹ *Chizzuq Emuna. Befestigung im Glauben von R. Jizchak aus Troki* (1865, ²1873).

⁷³⁰ *De Profiatii Durani (Ephodaei) vita ac studiis cum in alias literas tum in grammaticam Collatis* (1869).

⁷³¹ Für Sachs siehe Schad (2007), S. 67f., 298. Scheftelowitz wollte 1912 mit einer Skizze die Grundlagen zu einer „wirklichen“ Ethik des Judentums legen, die sich von der von M. Lazarus dadurch unterscheiden sollte, dass sie „sämtliche ethische Gedanken aus dem ganzen älteren Schrifttum methodisch geordnet“

Fassel von einem Vertreter der ‚Mitte‘.⁷³² Mit der Ethik des Maimonides beschäftigten sich Adolph Jaraczewski⁷³³ und D. Rosin,⁷³⁴ mit der Ethik des Talmuds L. Lazarus.⁷³⁵

Religionsphilosophie

Religionsphilosophische Entwürfe des Judentums entstanden unter dem Einfluss des deutschen Idealismus v. a. in den Reihen der Reformbewegung mit S. Formstechers *Religion des Geistes* (1841) und S. Hirschs *Religionsphilosophie der Juden* (1843) an der Spitze. S. L. Steinheims *Offenbarung nach dem Lehrbegriff der Synagoge* wurde lange unterschätzt und v. a. von „Breslauern“, die aber wie B. Rippner und M. Steckelmacher, nicht der ‚positiv-historischen‘, ‚mittleren‘ Richtung angehörten, wieder entdeckt.⁷³⁶ Der maßgeblich von Vertretern der ‚Mitte‘ belieferte *Orient* war das jüdische Blatt, in dem religionsphilosophische Fragestellungen überhaupt in einem nennenswerten Umfang diskutiert wurden.⁷³⁷ Traten Vertreter der ‚positiv-historischen‘ ‚Mitte‘ mit eigenen religionsphilosophischen Arbeiten hervor, so stand auch hier die apologetische Tendenz im Vordergrund oder man verteidigte, wie etwa M. Joel, die Möglichkeit der Koexistenz von Religion und Wissenschaft gegen F. D. Strauss und Schopenhauer und gegen Religionskritik, Atheismus und Materialismus generell.⁷³⁸ Insgesamt aber dominierte der geschichtliche Ansatz.

Trotz ihrer Abneigung gegen rationalistische Denksysteme, Abstraktionen, Theorien und einen philosophischen Zugang zum Judentum überhaupt und, wie bei Frankel, auch gegenüber der zeitgenössischen Philosophie,⁷³⁹ widmeten sich die ‚positiv-historischen‘ Gelehrten der Erforschung der jüdischen Religionsphilosophie.⁷⁴⁰ In der jüdischen

Religionsphilosophie des spanischen Mittelalters sah man die ‚goldene Epoche‘ der jüdischen

zusammenfasste und dabei auch Material, „das einer hohen ethischen Denkweise zu widersprechen scheint“, berücksichtigte. Nur dann würden auch christliche Gelehrte ein solches Werk als Ethik des Judentums gelten lassen – eine Anerkennung, die Lazarus' Werk versagt bleiben musste, weil dieser „nur eine von jüdischen Ideen durchtränkte moderne Ethik“ vorgelegt habe. Scheftelowitz an Brann, 5. 11. 1911, in: JNUL ARC. Ms. Var. 308, Nr. 1113. Scheftelowitz (1912), S. 2f.

⁷³² H. Fassel, *Zedek u-mischpat. Tugend- und Rechtslehre, bearbeitet nach den Principien des Talmuds und nach der Form der Philosophie*. Wien 1848, ²1862.

⁷³³ (1829-1911) *Die Ethik des Maimonides und ihr Einfluß auf die scholastische Philosophie des saec. XIII* (1861).

⁷³⁴ *Die Ethik des Maimonides* (1876).

⁷³⁵ *Die Ethik des Talmuds* (1880).

⁷³⁶ Zu Rippner siehe Glogau. Steckelmacher löste mit seinem Entwurf zu einem neuen Gebetbuch für Baden 1906 heftige Auseinandersetzungen aus. Der B. Rippner ideologisch nahe stehende L. Lucas, Absolvent der Berliner Hochschule, betreute den Nachlass Steinheims und veröffentlichte daraus 1902 im *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur* dessen Aufsatz „Moses und Michel Angelo“.

⁷³⁷ Krone (2012), S. 330.

⁷³⁸ Adelman (2010), S. 118.

⁷³⁹ Brämer (2000), S. 159.

⁷⁴⁰ L. Philippson meinte, dass Frankels Untersuchungen zur palästinischen und alexandrinischen Schriftauslegung das Schwanken der ganzen Richtung zwischen „Vergötterung“ der talmudischen Auslegung und „Kniebeugen“ vor den Spaniern offenbare. *AZJ* (1854), S. 425.

Geschichte, in der die Öffnung zur Umwelt und die Hinwendung zu Philosophie und Wissenschaften erfolgreich mit der Stärkung der religiösen Identität verbunden gewesen war.⁷⁴¹

Vertreter der ‚Mitte‘ spielten eine herausragende und oft eine Pionier-Rolle bei der Erforschung der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters und der Neuzeit. Zu nennen sind hier v. a. M. Joel,⁷⁴² Jakob Guttman⁷⁴³ und D. Kaufmann,⁷⁴⁴ aber auch S. Horowitz,⁷⁴⁵ der Talmud- und Midraschforschung mit Studien zur jüdischen Religionsphilosophie vereinigte, sowie M. Doctor⁷⁴⁶. Auch die ‚Mitte‘ entdeckte – einige Jahrzehnte nach S. Munk – die Bedeutung der arabischen Originaltexte (Moritz Peritz⁷⁴⁷, Jacob Isaac Loewy,⁷⁴⁸ M. Beermann,⁷⁴⁹ H. Kroner⁷⁵⁰. Vor allem aber demonstrierten neben M. Steinschneider v. a. Vertreter der ‚Mitte‘, wie M. Joel, Jakob Guttman und J. Perles, dass der Einfluss der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters, insbesondere der des Maimonides auf christliche und islamische Denker weitaus größer und bedeutender war als bisher angenommen wurde. Besonders bedeutsam war hier Guttmans Beitrag zum Einfluss der jüdischen Religionsphilosophen auf die Scholastik und die philosophische Begründung des Christentums. Guttman zeigte die Quellen auf, aus denen die Religionsphilosophen des Mittelalters schöpften, und er war der erste, der ein Gesamtbild der philosophischen Welt des Mittelalters schuf und für die jüdische Religionsphilosophie die inneren Zusammenhänge, Entwicklungen, Strömungen und Gegenströmungen sowie die Beziehungen zur christlichen und islamischen Welt aufzeigte.⁷⁵¹

⁷⁴¹ Siehe hierzu Schorsch, „The Myth of Sephardic Supremacy“, in: Schorsch (1994), S. 71-92.

⁷⁴² Hervorzuheben sind die Studien zu Maimonides, Levi ben Gerson, Chasdai ibn Crescas und Spinoza.

⁷⁴³ Guttman (1845-1919) verfasste zahlreiche Monographien und Artikel über Isaak Israeli, Saadia Gaon, Salomon ibn Gabirol, Abraham ibn Daud, Maimonides, Isaak Abravanel, Spinoza.

⁷⁴⁴ Insbesondere seine *Geschichte der Atributenlehre* (1877/78) war durch die Behandlung wichtiger Aspekte der jüdischen Religionsphilosophie von Saadia bis Maimonides bahnbrechend und einflussreich.

⁷⁴⁵ Unter seinen zahlreichen Arbeiten ragt die *Psychologie bei den jüdischen Religionsphilosophen* (1900-1906) hervor.

⁷⁴⁶ *Die Religionsphilosophie des Joseph (ibn) Zaddik, nach ihren Quellen, insbesondere nach ihren Bezügen zu den Lauteren Brüdern und zu Gabirol untersucht*. Breslau 1895.

⁷⁴⁷ (1856-1930) *Sefer ha-mizwoth. Das ‚Buch der Gesetze‘ von Moseh ben Maimûn (Maimonides) im arabischen Urtext nebst der hebräischen Übersetzung des Shelomoh ben Joseph ibn Ajub, zum ersten Male herausgegeben und mit einer deutschen Übersetzung und Anmerkungen versehen* (1881). „Ein Bruchstück aus Jehuda Hajjugs arabischem Werke über die hebräischen Zeitwörter mit schwachen Stammlauten, zum ersten Male im Urtexte herausgegeben, übersetzt und erläutert“, *ZAW* 13 (1893), S. 169-222. „Zwei alte arabische Übersetzungen des Buches Ruth. Zum ersten Mal herausgegeben und mit Anmerkungen versehen“, in: *MGWJ* 43 (1899).

⁷⁴⁸ (1860-1930) *Libri Kohelet et versio arabica quam composuit ibn ghijath* (1884).

⁷⁴⁹ *Maimonides' Commentar zum Tractat Edujoth [...] im arabischen Urtext [...] mit verbesserter hebräischer Übersetzung, deutscher Übersetzung, Einleitung und Anmerkungen* (1897).

⁷⁵⁰ *Maimonides' Commentar zum Traktat Bezah, im arabischen Urtext herausgegeben, mit verbesserter hebräischer Übersetzung* (1895); *Maimonides' Commentar zum Tractat Pesachim [...] im arabischen Urtext auf Grund von vier Handschriften herausgegeben* (1901). Kroner beschäftigte sich auch mit dem Mediziner Maimonides und im Ersten Weltkrieg mit dem Islam: *Zur Eschatologie und Dämonologie des Judentums und des Islams* (1916).

⁷⁵¹ A. Hebraeus, „Jakob Guttman, 12. April 1845 – 29. September 1919“, in: *Ost und West* (1919), S. 246.

Mit der jüdischen Mystik beschäftigten sich nur zwei Vertreter der ‚Mitte‘: A. Jellinek und D. Joel. Joel verfasste als Rabbiner in Schwersenz (Posen) eine von der Orthodoxie angegriffene *Religionsphilosophie des Sohar* (1849), die er als einen Beitrag zur geistigen Emanzipation des Judentums verstand.⁷⁵² Er kritisierte die „modernen jüdischen Gelehrten“, die zu leicht den Stab über „altjüdische, namentlich rabbinische Leistungen“ gebrochen und deren „ursprünglichen Charakter“ mit „fremden“ Begriffen „durchmengt“ der Welt vorgeführt hätten, statt „wirkliche Kenntniß des jüdisch-religiösen Geistes allgemeiner zu machen“.⁷⁵³ Die Kabbala sei am meisten entstellt worden. Gerade sie aber sei für die Erkenntnis und Beurteilung des Judentums unentbehrlich. Im Unterschied zur „scholastisch-philosophischen“ Richtung von Saadia und Maimonides habe sich die „orientalisch-theosophische“ oder „mystisch-traditionelle“ Richtung nicht aus fremden Begriffen, sondern aus dem Inneren des Judentums heraus entwickelt, in ihr zeige sich der „ursprüngliche Geist“ des Judentums deutlicher als in der Religionsphilosophie.⁷⁵⁴ Die Kabbala sei nicht von Zoroastrismus, Neuplatonismus, Christentum oder gnostischen Lehren, sondern aus „eigener Kraft“ erzeugt und aus dem Bedürfnis nach einem tieferen Verständnis der Heiligen Schrift und der Lösung schwieriger theologischer Probleme erwachsen. Ihre „Meditationen“ seien „tiefsinnig“, ihre „Forschungen“ „kühn“, bewegten sich jedoch immer innerhalb der „Grundprincipien“ des Judentums. Die jüdische Mystik sei ein „großer Fond ächt jüdischer Gelehrsamkeit“.⁷⁵⁵ M. Sachs zeigte in seiner *Religiösen Poesie* (1844) insofern Verständnis für die Kabbala, als er sie als Gegenreaktion gegen die Alleinherrschaft der rationalen Philosophie des Maimonides verstand. Er schätzte die „Innigkeit und Energie der religiösen Stimmung“ mancher ihrer (poetischen) Produkte, Jehuda Halevi aber galt auch ihm als der richtige Weg zwischen „versteinertem“ Rationalismus und „aberwitziger“ Kabbala.⁷⁵⁶ A. Jellinek, der 1844 Adolphe Francks⁷⁵⁷ *Kabbala* mit Berichtigungen und Zusätzen aus dem Französischen übersetzt hatte, veröffentlichte in den 1850er Jahren mehrere Arbeiten zur Geschichte der jüdischen Mystik und gab eine Anthologie kabbalistischer Texte heraus. Im Breslauer Seminar wurde die jüdische Mystik ignoriert. Graetz hatte sie in seiner *Geschichte der Juden* als Verirrung und Verzerrung des biblischen und rabbinischen Judentums und als pure Gegenbewegung gegen den Maimonidischen Rationalismus ohne eigene Geschichte gezeichnet und dabei nicht mit deftigen Ausdrücken gespart. Gleichzeitig aber leistete er in seinen Anmerkungen wichtige Beiträge zur Erforschung der Ursprünge der

⁷⁵² Joel (1849).

⁷⁵³ Ebd., S. IX.

⁷⁵⁴ Ebd., S. X.

⁷⁵⁵ Ebd., S. 386f.

⁷⁵⁶ Schad (2007), S. 382, 363.

⁷⁵⁷ (1809-1893) *La kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux* (1843)

jüdischen Mystik und der Autorschaft des *Zohar*.⁷⁵⁸ D. Joel verwendete als Seminarrabbiner kabbalistisches Material nur noch im Zusammenhang mit dem Volks(aber)glauben.⁷⁵⁹ Ihm folgte Israel Finkelscherer⁷⁶⁰ mit einer Studie zu *Mose Maimunis Stellung zum Aberglauben und zur Mystik* (1894). Von M. Beermann gingen Impulse zur Erneuerung der Forschung zum hellenistischen Judentum und Philon sowie zur jüdischen Mystik aus.⁷⁶¹ Er bedauerte, dass der Sohar und die Mystik überhaupt aus der Rabbinerausbildung ausgeschlossen waren und so die religiöse Entwicklung des Judentums unverständlich bleiben müsse. Umso mehr begrüßte er S. Schechters Vorsatz, am neu gegründeten Jewish Theological Seminary in New York auch die jüdische Mystik pflegen zu wollen.⁷⁶² Später betonte Beermann die „mystische irrationale Seite des Judentums“ gegenüber dem „logizistischen Standpunkt“ Hermann Cohens (1842-1918).⁷⁶³ J. Zimels betonte 1938 die Rolle der Kabbala für die Entwicklung des gottesdienstlichen Brauchtums: „Man mag die mystische Deutungsweise der Kabbala ablehnen, es ist [aber] nicht zu leugnen, dass sie das Gefühlsmäßige und Erhebende in unserem Gottesdienst vermehrt und gesteigert und auch unser äußeres Verhalten beim Gebet stark beeinflusst hat.“⁷⁶⁴

In der ‚positiv-historischen‘ WdJ dominierte das historische Interesse in besonderem Maße. Man konzentrierte sich auf die Sichtung, Sicherung und Weitergabe des historischen Erbes des normativen Judentums durch historisch-kritische Erforschung, wissenschaftliche Editionen und Übersetzungen. Trotzdem ist die Mannigfaltigkeit der Forschungsgebiete, die auch jeder einzelne Rabbiner und Gelehrte entfaltete, unübersehbar.

Wissenschaftsorganisation

Die Vertreter der ‚Mitte‘ waren die wichtigsten Organisatoren und Kommunikatoren der WdJ in Deutschland. Die von Frankel begründete und von Graetz, Brann und Kaufmann in enger Zusammenarbeit mit J. Perles und M. Güdemann fortgeführte *MGWJ* war über einen Zeitraum von über achtzig Jahren das „Leitmedium“ der WdJ im deutschsprachigen Raum.⁷⁶⁵

⁷⁵⁸ Brenner (2006), S. 100f.

⁷⁵⁹ D. Joel, *Der Aberglaube und die Stellung des Judentums zu demselben*. 2 Bde. (1881-1883). Wilhelm (1961), S. 55.

⁷⁶⁰ (1866-1942 Theresienstadt)

⁷⁶¹ Beermann, „Das hellenistische Judentum“ in Fortsetzungen, in: *(A)IWS*, 17. 3. bis 7. 4. 1905.

⁷⁶² Max Beermann, „Das Schma Jisrael im Sohar“, in: *(A)IWS* (1903), S. 127. „Mir persönlich ist der Sohar ein liebes Buch geworden, aus dem ich schon manche beseligende Gotteskunde für mich und andere entnommen habe.“

⁷⁶³ „Liberale Forderungen“, in: *Israelit*, 26. 4. 1923, S. 1.

⁷⁶⁴ Zimels (1938), S. 146.

⁷⁶⁵ Krone, S. 67, 74f., 383. Zu den Anfangsjahren der *MGWJ* siehe auch Brämer (2000), S. 275ff. Krone sieht das Vorbild der *MGWJ* in der *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, bei der allerdings Rezensionen eine untergeordnete Rolle spielten und Aufsätze zu Gegenwartsfragen fehlten. Mir scheint plausibler, dass Frankel das in Aufbau und ideologischer Ausrichtung ähnliche Hauptorgan der

Im Ausschuss der „Gesellschaft zur Förderung der WdJ“, die 1904 die *Monatsschrift* übernahm, saßen neben dezidierten Vertretern des Liberalismus, wie L. Geiger, und wenigen Orthodoxen viele Vertreter der ‚Mitte‘, wie I. Elbogen,⁷⁶⁶ Brann, Weisse, Werner, Güdemann, T. Kroner.⁷⁶⁷ Das 1872 von M. Rahmer als Beiblatt der *IWS* begründete *Jüdische Litteratur-Blatt* war das wichtigste populäre Rezensionsblatt für alle Juden und Judentum betreffenden literarischen Erscheinungen auf wissenschaftlichem Gebiet. Auch an der für die WdJ so bedeutsamen Gründung der *Mekize Nirdamim* (1861) waren Vertreter der Mittelströmung, wie M. Sachs, in vorderster Reihe beteiligt.⁷⁶⁸ Die Gesellschaft zur Förderung wissenschaftlicher Editionen seltener hebräischer Bücher und wertvoller Handschriften wurde 1885 von A. Berliner, D. Kaufmann u. a. reorganisiert.⁷⁶⁹ In einer dritten Phase der Konsolidierung kamen 1909/10 u. a. M. Brann und Schechter, Begründer des Conservative Judaism in den USA dazu.⁷⁷⁰ Gab es in den Gründungsjahren kaum deutsche Mitglieder unter den ersten 1200 Unterstützern v. a. aus Osteuropa und dem Orient, wurde mit Gründung des Breslauer Seminars fast jeder Absolvent ein *Mekiz*.

In engstem Zusammenhang mit *MGWJ* und *Mekize Nirdamim* stand die Schaffung transnationaler Gelehrtennetzwerke, auch hier waren Vertreter der ‚Mitte‘, wie M. Sachs, H. Graetz, M. Güdemann, in besonderem Maße aber M. Brann und D. Kaufmann beteiligt.⁷⁷¹

Der Religionsunterricht

Generell tendierten alle jüdischen Religionslehrbücher und Katechismen unabhängig von der religiösen Richtung ihrer Verfasser dazu, Judentum als eine dem Christentum vergleichbare Konfession darzustellen und jüdische Religion zwar nicht völlig vom Religionsgesetz zu lösen, dieses aber in der Darstellung weitgehend isoliert als besonderen Bereich oder nur summarisch am Rande abzuhandeln.⁷⁷² Auch die ‚positiv-historischen‘ Lehrbücher sind hiervon nicht auszunehmen. Es lassen sich jedoch Gegentendenzen und Besonderheiten

Vermittlungstheologie, die *Theologischen Studien und Kritiken* (1828-1947), zum Vorbild nahm. Die *ThStK* ließen den größeren wissenschaftlichen Abhandlungen Gedanken und Bemerkungen zum gegenwärtigen Zustand von Protestantismus und Kirche folgen und gaben schließlich Rezensionen breiten Raum.

⁷⁶⁶ Er wechselte jedoch ins liberale Lager, siehe Berlin.

⁷⁶⁷ *MGWJ* (1904), S. 751. Nach J. Guttman übernahm M. Sobernheim, einer der Führer der Berliner „Mittelpartei“, die Präsidentschaft der Gesellschaft.

⁷⁶⁸ Schad (2007), S. 417ff.

⁷⁶⁹ Thulin (2012), S. 196.

⁷⁷⁰ Ebd., S. 196.

⁷⁷¹ Zu Brann siehe auch Breslau, zu Kaufmann Thulin (2012). Brann und Güdemann gehörten neben M. Philippon, M. Lazarus und M. Kayserling zum foreign board of consulting editors der *Jewish Encyclopedia* (New York 1901-1906).

⁷⁷² Siehe Petuchowski (1964) u. Gotzmann (1998).

hinsichtlich der Gestaltung des Religionsunterrichts, der Lehrbücher und der methodischen Überlegungen erkennen.

I. N. Mannheimer wies dem Religionsunterricht einen zentralen Platz in der Wiener Kultusreform zu. Hier sollten Kenntnisse der Bibel, der Gebete, der Religionslehre, des „Zeremonialgesetzes“ und der dafür notwendigen hebräischen Sprache vermittelt werden. Damit bereitete Mannheimer dem bisherigen von Peter Beer⁷⁷³ nach christlichem Vorbild geschaffenen katechetischen Religionsunterricht ein Ende.⁷⁷⁴ Insgesamt stießen die teils schon weit verbreiteten Religionslehrbücher aus rationalistischer Ära oder liberaler Provenienz, wie die von P. Beer und M. Creizenach, in ‚positiv-historischen‘ Kreisen auf Ablehnung, da sie das Religionsgesetzliche aus dem Lehrstoff verbannten, aus der jüdischen Religion mehr oder weniger ein Moralsystem machten, kaum von der Tradition sprachen und trotzdem nicht zur eigentlichen Urquelle, der hebräischen Bibel, hinlenkten.⁷⁷⁵ Über Joseph Maiers nach dem Vorbild der protestantischen Katechese aufgebautes *Lehrbuch der israelitischen Religion* (1837) klagte M. Veit: „Die trostloseste Literatur ist die der populären Religionsbücher, unsern Freund Mayer in Stuttgart eingeschlossen, und nur von der Wissenschaft aus kann hier wirksam eingeschritten werden“.⁷⁷⁶ Frankel kritisierte an den zeitgenössischen jüdischen Religionsschulbüchern, dass sie über einen flachen Rationalismus nicht hinauskämen und alles spezifisch Jüdische vermissen ließen, benutzte aber die Lehrbücher von S. Herxheimer und J. Johlson, weil sie trotz der Reformneigung ihrer Autoren „die religiösen Vorschriften nicht zu kurz“ kommen ließen.⁷⁷⁷ Gleichzeitig aber entwickelte er für Dresden ein Unterrichtskonzept, bei dem auf Religionsbücher verzichtet, Bibel mit Raschi-Kommentar die Grundlage bildete, Hebräisch verstärkt unterrichtet und der *Schulchan Arukh* integriert wurde.⁷⁷⁸

Für D. Cassel, der selbst eine Vielzahl weit verbreiteter Lehrbücher und -materialien verfasste,⁷⁷⁹ standen die gründliche religiöse Bildung der Jugend „im jüdischen Geist und

⁷⁷³ (ca. 1758-1838)

⁷⁷⁴ M. Rosenmann (1915), S. 14, 60, 64.

⁷⁷⁵ W. Landau, „Wie soll der Religionsunterricht der israelitischen Jugend in unserer Zeit beschaffen sein?“, *ZrIJ* (1844), S. 27-36, 73-76, 129-141, hier S. 31.

⁷⁷⁶ Veit an Sachs, 11. 4. 1841, in: L. Geiger (1897), S. 47; Wilke (2004). Maiers Lehrbuch führte nach jeder Frage und Antwort Bibelstellen an. Seine Pflichten- und Glaubenslehre, die die Auserwähltheit Israels und Messiaslehre erwähnt, enthielt Religionsgesetzliches nur „soweit es Anerkennung findet“. Die Bibel ist alleinige Richtschnur und Quelle für jüdischen Glauben, Lehre und Leben. Den Talmud als Autorität und Quelle lehnte Maier mit Verweis auf die jüdischen Religionsphilosophen, v. a. Maimonides und Albo, ab. „Casuistik“ habe in einem Volkslehrbuch nichts zu suchen. Däschler-Seiler (1997), S. 237ff.

⁷⁷⁷ Brämer (2009), S. 114, 116.

⁷⁷⁸ Ebd., S. 116, 122.

⁷⁷⁹ U. a. *Leitfaden für den Unterricht in der jüdischen Geschichte und Literatur* (1868, ⁹1895); *Sabbatstunden zur Belehrung und Erbauung der israelitischen Jugend* (1868, ²1920); *Hebräisch-Deutsches Wörterbuch* (1871, ¹²1934); *Geschichte der jüdischen Literatur* (1872/73); *Lehrbuch der jüdischen Geschichte und Literatur* (1879, 1896); *Geographie Palästinas* (⁹1890).

Sinn“ und ein „ernstes Studium der jüdischen Quellen im Lichte europäischer Bildung und Wissenschaft“ am Anfang jeder Reform.⁷⁸⁰ Ein „kompensiöser“ oder katechetischer Unterricht war hier nicht das richtige Mittel. Judentum, so Cassel, verlange „Schöpfen aus der Quelle“ und eine „gründliche Kenntnis der hebräischen Sprache“. Da einige wenige Wochenstunden hierfür nicht reichten, sollte die Religionsschule zu einer Bildungsanstalt für die reifere Jugend erweitert werden. Unterstützung fand Cassel bei der Berliner Gemeindeverwaltung dafür nicht.

Zwischen Frankels pragmatischem auf Bibel, Hebräisch und *Schulchan Arukh* konzentriertem Unterricht und Cassels Idee von Jugend-Bildungsanstalten setzte sich schließlich bei allen religiösen Richtungen ein Modell durch, das im Religionsunterricht ‚positiv-historischer‘ Prägung biblische Geschichte und Bibelkunde, Lesen und Übersetzen der Gebete und der Bibel, elementare Unterweisungen in Ritualgesetz, Sabbat und Festtagen, Erklärungen der Zehn Gebote, Kalender und Brauchtum und in den höheren Stufen systematische Religionslehre und jüdische, nachbiblische Geschichte umfasste. Die systematische Religionslehre stand Mitte des 19. Jh. bei allen Richtungen im Zentrum des höheren Religionsunterrichts.⁷⁸¹ Anfang des 20. Jh. wurde die Glaubens- und Pflichtenlehre dann wegen ihres dogmatischen Aufbaus von einigen Vertretern der ‚mittleren‘ Richtung als „Schmerzkind“ empfunden, auf das man am liebsten ganz verzichtet hätte. Die Inhalte sollten in den nun in den Mittelpunkt gerückten Geschichts- und Hebräischunterricht integriert werden.⁷⁸² Andere Repräsentanten der ‚Mitte‘, wie L. Treitel, forderten vom Religionsunterricht an den höheren Schulen, dass dieser eine „tiefere Begründung der jüdischen Welt- und Lebensanschauung“ geben und dafür auf die Aufzählung von Namen und auf Gelehrten-geschichte verzichten müsse.⁷⁸³

Dem Hebräisch-Unterricht räumte die ‚mittlere‘ Richtung eine „hervorragende“ Stellung ein.⁷⁸⁴ Während liberale Rabbiner, wie S. Maybaum, den Hebräisch-Unterricht auf das für das Verständnis des Gottesdienstes unbedingt Notwendige beschränken wollten,⁷⁸⁵ traten die Vertreter der ‚positiv-historischen‘ Mittelströmung unermüdlich für seine Stärkung und

⁷⁸⁰ *BW* (1957), S. 194f.

⁷⁸¹ So bei H. Fassel, *Das Mosche we-Jisrael. Die mosaich-rabbinische Religionslehre, katechetisch für den Unterricht bearbeitet* (Wien 1859-63) und W. Wessely, *Netiv Emuna. Biblischer Katechismus, ein Leitfadens beim Religionsunterricht der israelitischen Jugend* (Prag 1863). Rosenberg (1924), S. 63.

⁷⁸² Berger (1911), S. 25ff., 33.

⁷⁸³ *IWS* (1890), S. 130.

⁷⁸⁴ W. Landau, ebd., S. 73ff.; S. E. Meyer, *Anweisungen für die jüdischen Lehrer des Landrabbiner-Bezirks, zur Ausführung der Schulordnung für die jüdischen Schulen vom 5. Februar 1854*. Hannover 1855, S. 4f. in: *GStA PK I. HA, Rep. 76 III* Sekt. 21, Tit. X, Nr. 1, Bd. 1, S. 115-124; Berger, ebd., S. 23.

⁷⁸⁵ Ebd., S. 57.

Verbesserung ein.⁷⁸⁶ Hebräisch wurde als „organischer Bestandteil des jüdisch-religiösen Lebens in Haus, Schule und Synagoge“ gesehen,⁷⁸⁷ der Unterricht sollte die Fähigkeit vermitteln, dem öffentlichen Gottesdienst und den häuslichen Feiern zu folgen, die Gebete mit Verständnis zu sprechen und die Bibel, das „Grundbuch“ des Judentums, im Original zu lesen.⁷⁸⁸ Öffentlich trat hier insbesondere F. Schach hervor. Der Redakteur des FJV-Organs und selbst Hebräischlehrer, forderte schließlich, Hebräisch als Kultursprache zu unterrichten.⁷⁸⁹ Das aber ging den meisten Vertretern der ‚mittleren‘ Richtung zu weit.

Unterschiedliche Ansichten herrschten über die Art und Weise des Hebräisch-Unterrichts. Frankel wollte die Grammatik zurückstellen,⁷⁹⁰ S. E. Meyer sie strikt auf das Nötigste beschränken.⁷⁹¹ Es konnten jedoch gerade die auf Erfolge verweisen, die das erste Lesen und Übersetzen von Gebeten und Pentateuch mit methodischem Unterricht verbanden. Sie vermittelten zudem den Kindern das Gefühl, nicht eine tote, sondern eine lebendige Sprache zu lernen.⁷⁹²

Das Hebräisch-Deutsche Wörterbuch von D. Cassel erlebte bis 1934 zwölf Auflagen. Unter den Hebräisch-Lehrbüchern der ‚Mitte‘ sind die von S. Goldschmidt (Kolberg) und Lesser Knoller⁷⁹³ (Breslau/Hannover) hervorzuheben.⁷⁹⁴

⁷⁸⁶ T. Kroner, „Der Unterricht im Hebräischen“, in: *IWS* (1891), S. 142.

⁷⁸⁷ Jakob I. Loewy, *Vierter Jahresbericht über den Jüdischen Religionsunterricht zu Graudenz*. Graudenz 1906, S. 16f., in: CAHJP DA/1173.

⁷⁸⁸ Berger, ebd., S. 59.

⁷⁸⁹ „Die hebräische Sprache im jüdischen Religionsunterricht“, in *GA*, 20. 11. 1910. Der Hebräisch-Unterricht im Religionsunterricht sei an schlechten Methoden, zu wenig Zeit und falschen Zielen – Sprechen und Verstehen der Gebete – gescheitert. In Osteuropa habe Neuhebräisch längst einen riesigen Aufschwung genommen und übertreffe quantitativ und qualitativ die Literatur der spanischen Epoche. Hebräisch müsse als lebendiger Gegenstand, als Kulturmittel, nicht als Magd der Religion, verstanden und unterrichtet werden. Nahida Ruth Lazarus hatte in der *Österreichischen Wochenschrift* Erleichterungen im Religionsunterricht gefordert und Hebräisch als unnütz für die Religiosität erklärt. Schach setzte dagegen, dass man jüdisch religiös nur mit Hebräisch sein könne. Der ‚Westen‘ könne nur noch am ‚Osten‘ gesunden, dort sei jetzt der Kern der Judenheit und des Jüdischseins.

⁷⁹⁰ Die Jugend lerne Hebräisch, nicht um die Sprache als solche zu verstehen, „sondern um die in ihr niedergelegten Schätze und die Gebete zu erfassen“. Frankel an A. Frank, o. J., zit. nach *IWS* (1876), S. 355.

⁷⁹¹ Samuel Meyer, *Anweisungen*, ebd. Hebräische Grammatik könne nur Mittel, nie Zweck sein.

⁷⁹² Jakob I. Loewy in Graudenz. *Vierter Jahresbericht über den Jüdischen Religionsunterricht zu Graudenz*. Graudenz 1906, S. 16f., in: CAHJP DA/1173. F. Feilchenfeld zum Abdruck eines Briefs von Frankel an A. Frank (Köln) zum Hebräischunterricht: Er mache gute Erfahrungen damit, auch kleinen Kindern grammatische Regeln beizubringen. *IWS*, 14. 9. 1876, S. 363. M. S. Zuckermantel, der sich für einen verbesserten Hebräischunterricht, insbesondere für die Mädchen einsetzte, kritisierte das mechanische Erlernen der Gebete und ließ von Anfang an methodisch schriftlich übersetzen. *IWS*, 25. 10. 1871, S. 345.

⁷⁹³ (1860-1931)

⁷⁹⁴ Goldschmidt, *Torat leschon ha-kodesch le-limmudim. Kurz gefaßte hebräische Grammatik für Anfänger zum Gebrauche beim Unterrichte* (1871), siehe auch dessen *Pflege der hebräischen Sprache im Rahmen des jüdischen Religionsunterrichts* (1874); L. Knoller, *Kurzgefasster Leitfaden für den grammatischen Unterricht in der hebräischen Sprache* (Breslau 1889, ⁵1905).

Der Talmud war vielerorts auch aus dem Religionsunterricht der ‚Mitte‘ so gut wie ausgeschlossen.⁷⁹⁵ Ebenso war eine Einführung in den „Geist“ und die historische Entwicklung des Religionsgesetzes und in die rabbinische Auslegung, wie es einige, etwa W. Landau, verlangten,⁷⁹⁶ angesichts der geringen Zeit, die dem jüdischen Religionsunterricht überhaupt eingeräumt werden konnte, auch in den höheren Klassen nicht möglich. Dort stand der systematische Religions- und der Geschichtsunterricht stark im Vordergrund.

Selbst S. E. Meyer in Hannover, der seine Pflichtenlehre auf das „Jüdisch-Rituelle“ ausrichtete, gestand ein, dass Rabbinisches, wie *Pirke Avot*, ausgewählte Stücke aus den Kommentaren, aus *Mischna* und *Schulchan Arukh*, nur unter besonderen Bedingungen befriedigend gelehrt werden konnten.⁷⁹⁷

Aber es gab auch andere Versuche, die rabbinische Literatur der Jugend nahe zu bringen. So stellte A. Heilbut, Anhänger von Frankels TV, eine *Rabbinische Chrestomathie* zusammen, die einen Einblick in das Denken und Fühlen der Rabbinen gab und auch als rabbinische Ethik benutzt werden konnte.⁷⁹⁸ Einige Religionslehrbücher, wie das von F. Feilchenfeld, das auch dem Ritualgesetz breiten Raum gab, zeichneten sich durch ausgiebige Quellenangaben der rabbinischen Literatur aus, machten so überhaupt auf diese aufmerksam und regten zu ihrem Studium an. Das gleiche traf auf die literarischen Bearbeitungen von Bibel, Talmud und Midrasch durch Vertreter der ‚Mitte‘, wie B. Beer, M. Sachs, Herrmann Wassertrilling⁷⁹⁹ oder M. Doctor, zu. Sie sollten und konnten im Unterricht benutzt werden, bei der Jugend Interesse „an den hehren Gestalten der Vorzeit und Liebe zu unserer heiligen Religion“ wecken, aber auch mit der rabbinischen Literatur vertraut machen.⁸⁰⁰ Auch die weit verbreiteten Literaturgeschichten von Cassel und Brann erklärten die wichtigsten Grundbegriffe der rabbinischen Literatur.

M. Kopfstein führte seinen Geschichtsunterricht nur bis zur „jüdisch-spanischen“ Epoche, zeigte aber die „Entwicklung der religiösen Idee“ und die Bedeutung der religiösen Gebräuche und Zeremonien auf.⁸⁰¹ Wilhelm Landsberg,⁸⁰² der in seinem *Leitfaden für den israelitischen Religionsunterricht* die herkömmlichen Lehrbücher dafür kritisierte, dass sie keine Zusammenhänge herstellten oder rein katechetisch oder aphoristisch vorgingen, stellte den Stoff geordnet und im Zusammenhang dar und fügte zur Glaubens- und Pflichtenlehre

⁷⁹⁵ Für Frankel siehe Brämer (2000), S. 116.

⁷⁹⁶ Wolf Landau, „Wie soll der Religionsunterricht der israelitischen Jugend in unserer Zeit beschaffen sein?“, in: *ZrIJ* (1844), S. 27-36; 73-76; 129-141, hier S. 132ff., 135.

⁷⁹⁷ Samuel Meyer, *Anweisungen*, ebd.

⁷⁹⁸ *Rabbinische Chrestomathie für Universitäten, Seminarien und jüdische Volksschulen*. Hannover 1856, siehe die Rezension in: *AZJ* (1856), Nr. 52, S. 699.

⁷⁹⁹ (gest. 1887)

⁸⁰⁰ Doctor (1905), S. III f.

⁸⁰¹ Lehrpläne für den Religionsunterricht [1883], in: *CJA* 1, 75 A El 2, Nr. 18 fol. 89r-89v, 93r-93v.

⁸⁰² (1844-1912)

eine ausführliche „Ceremoniallehre“ hinzu.⁸⁰³ J. I. Loewy bot im kleinstädtischen Graudenz ein stoffmaximalistisches Lehrprogramm an, das neben den allgemeinen Elementarfächern jüdische Geschichte, ausgewählte Texte aus Bibel, *Mischna* und Talmud, Sittenlehre (des Talmuds), Kulturgeschichtliches, Pflichtenlehre, Speisegesetze, Sabbat, Fast- und Festtage umfasste.⁸⁰⁴

F. Feilchenfeld räumt in seinem Lehrbuch den „Heiligungsmitteln“ – Gebet, öffentlicher Gottesdienst, Sabbat, Feste, Gesetzesstudium, Speisegesetze, religiöse Vorschriften, religiöses Brauchtum – viel Platz ein. Er führt Quellen aus Bibel und rabbinischem Schrifttum an und stellt so den Zusammenhang zwischen Lehrstoff und Quellen her und baut auf diesem Wege auch eine gewisse Vertrautheit mit letzteren auf.⁸⁰⁵ Ein Anhang hilft bei der Benutzung des Gebetbuchs und unterweist Eltern, die ihre Kinder selbst unterrichten wollen.⁸⁰⁶

Ein Sonderfall war das von der „Freien Konferenz der bayrischen Rabbiner“ in Auftrag gegebene Religionslehrbuch von Heinrich Gross, das ausdrücklich allen religiösen Richtungen gerecht werden sollte.⁸⁰⁷ Es bietet in Kürze den gesamten Lehrinhalt und integriert sittliche, nationale und geschichtliche Aspekte der Glaubensinhalte und -praxis. Es betont die Bedeutung der hebräischen Sprache, äußert sich materialreich auf dreißig Seiten zu den Quellen der Religion und ihrer Auslegung und zum Verhältnis von Schrift und Tradition. Das Ritualgesetz, insbesondere die Speisegesetze, Sabbat, Festtage und Gottesdienst werden ausführlich behandelt, selbst die Opfer im Tempel werden berücksichtigt.

Ein anderer Vertreter der ‚positiv-historischen‘ ‚Mitte‘, Rabbiner W. Münz im schlesischen Gleiwitz, kombinierte Unterrichtsmaterialien liberaler und konservativer Provenienz. Er griff auf J. Auerbachs *Kleine Schul- und Hausbibel* zurück,⁸⁰⁸ die „Einfachheit und Erhabenheit des Schriftwortes“ gut vermittelte. Er verzichtete auf alles, was nicht auf der „Höhe der Wissenschaft“ stand und durch „trockene Nomenklatur“ abschreckte, wie Moses Elkan *Leitfaden*.⁸⁰⁹ Stattdessen griff er auf Emanuel Hechts *Handbuch der israelitischen Geschichte* zurück,⁸¹⁰ das das „Wissenswerteste“ systematisch zusammenstellte. Er ergänzte schließlich Herxheimers *Glaubens- und Pflichtenlehre*, die mit fünfunddreißig Auflagen (1904) zum

⁸⁰³ W. Landsberg (1882), Vorwort.

⁸⁰⁴ Loewy, *Vierter Jahresbericht über den Jüdischen Religionsunterricht zu Graudenz*. Graudenz 1906, in: CAHJP DA/1173. Siehe auch Graudenz.

⁸⁰⁵ S. Freund erweiterte für die vierte Auflage aus dem Nachlass von Feilchenfeld die Talmudzitate, die einen wesentlichen Vorzug des Lehrbuchs bilden. Feilchenfeld (1913).

⁸⁰⁶ Feilchenfeld (1900), Vorwort zur 1. und 2. Aufl.

⁸⁰⁷ *Lehrbuch der israelitischen Religion für die oberen Klassen der Mittelschulen*. Frankfurt a. Main 1904. An seiner Endredaktion waren beteiligt: A. Cohn (Ichenhausen), C. Werner (München), S. Stein (Schweinfurt), A. Eckstein (Bamberg), P. Kohn (Ansbach). Groß ((1904), Vorwort. Zu Groß siehe Augsburg.

⁸⁰⁸ *Kleine Schul- und Hausbibel: Geschichten und erbauliche Lesestücke aus den heiligen Schriften der Israeliten, nebst einer Auswahl aus den Apokryphen und der Spruchweisheit der nachbiblischen Zeit*. Berlin 1853. Sie erschien in zwei Abteilungen und erlebte bis 1917 17 Aufl.

⁸⁰⁹ *Leitfaden beim Unterricht in der Geschichte der Israeliten von den frühesten Zeiten bis auf unsere Tage* (Oeynhausen [u. a.] 1861).

„meistbenutzten“ jüdischen Religionslehrbuch avanciert war,⁸¹¹ mit Israel Schwarz' *Glaube und Pflicht*.⁸¹² Herxheimer sei „sehr doctrinär gehalten“ und lasse den für die Schüler so wichtigen „warmen Ton“ vermissen. Die Eigenschaften Gottes nähmen sehr großen Raum ein, während alle Gegenstände von „hoher praktischer Bedeutung“, wie die religiösen Bräuche, „kaum summarisch“ behandelt werden. Schwarz berücksichtige dagegen mehr den praktischen Inhalt der Lehre, sei voller „wohltuender Wärme“ und zeige „tiefes inniges Verständnis der Glaubenssätze“, lasse aber in systematischer Hinsicht zu wünschen übrig.⁸¹³ In Eschelbachers Berliner Religionsunterricht standen Hebräisch und Übersetzen von Pentateuch und *Siddur* im Mittelpunkt. Damit eng verbunden war der Unterricht in Religionslehre. Im Fach Geschichte wurde auch die Ritualliteratur behandelt. In den oberen Klassen wurden Mischna und Gemara gelernt. Die siebente Religionsschule in der Annenstraße, an der Rabbiner aller Richtungen den Unterricht erteilten, durfte sich rühmen, dem Typus der Jeschiwa näher zu stehen, als alle anderen Schulen.⁸¹⁴ Sie genoss selbst bei hoch stürmenden Jugendlichen, wie Gerhard Scholem, einen ausgezeichneten Ruf: „Man lernt überall [in allen Fächern] sehr viel!“⁸¹⁵

T. Kroner erteilte an der jüdischen Religionsschule in Stuttgart neben Pentateuchkursen Unterricht „sogar im Urtext die Newiim [die biblischen Prophetenbücher] und Kethuwim [„Schriften“, Hagiographen], in Schulchan aruch, Raschi und Mischnajos [die sechs Ordnungen der Mischna]“.⁸¹⁶ Dazu kamen die Gebete im Urtext, Religionsgeschichte, wozu auch die Einführung in Halacha und Aggada gehörte, Geschichtsunterricht bis zu den „Kämpfen im neuzeitlichen Judentum“ und schließlich Sitten- und Pflichtenlehre.⁸¹⁷

Ein derartig stoffmaximalistischer Unterricht war nicht die Regel, auch im Religionsunterricht ‚mittlerer‘ Prägung wurde das rabbinische Schrifttum vielfach nur gestreift, jedoch sind deutlich die Bemühungen zu erkennen, die Kinder und Jugendlichen auch mit der mündlichen Überlieferung, den wichtigsten religionsgesetzlichen Bestimmungen und dem Brauchtum vertraut zu machen und ihre Bedeutung zu vermitteln.

Die Lehrgebetsbücher, Spruchsammlungen u. a. Materialien für den Religionsunterricht der ‚positiv-historischen‘ Mittelströmung zeichneten sich insbesondere dadurch aus, dass sie

⁸¹⁰ Das in Leipzig erschienene *Handbuch der israelitischen Geschichte von der Zeit des Bibel-Abschlusses bis zur Gegenwart* war für Schüler höherer Lehranstalten gedacht und erlebte mehrere verbesserte und vermehrte Auflagen, die siebente Auflage 1900 unter dem Titel *Handbuch der israelitischen Geschichte und Literatur von der Zeit des Bibel-Abschlusses bis zur Gegenwart*.

⁸¹¹ Wilke (2004)

⁸¹² *Emuna u-Mischpat. Glaube und Pflicht. Lehrbuch der israelitischen Religion für Schulen höhere Lehranstalten*. 3. gänzlich umgearbeitete Aufl. Köln 1864. Zu Schwarz siehe das Kapitel zu Köln.

⁸¹³ Münz, 29. 1. 1890, an einen Vertreter des Königlichen Provinzial-Schulcollegiums, in: CAHJP Inv. 6781

⁸¹⁴ Max Eschelbacher, „Rabbiner Joseph Eschelbacher [...]“, in: LBI NY, ME 126 ME, S. 21 f.

⁸¹⁵ Scholem (1995), 1. Halbband, S. 21 f.

⁸¹⁶ Kroner an Brann, 13. 12. 1914, in: JNUL ARC. Ms. Var. 308, Nr. 746.

⁸¹⁷ *Festschrift*, Stuttgart (1911), S. 58 f.

Bibel und Gebete mit Sprachunterricht und der Vermittlung von Geschichte, religiösen Vorschriften und Brauchtum und/oder Religionslehre zusammenführten. So kombiniert M. Rahmers *Hebräisches Gebetbüchlein* die wichtigsten Gebetstücke mit einem streng methodischen Hebräischunterricht und führt in einem Anhang die Kinder „gleichsam unbewusst“ in den Geist der biblischen und nachbiblischen Epoche durch Bibelkunde und Erläuterungen der Fest- und Fasttage, der religiösen Gebräuche und wichtigsten Segenssprüche ein.⁸¹⁸ Insbesondere die Spruchbücher von I. Bamberger und M. S. Zuckerman, die zeitgenössisch viel Anerkennung fanden,⁸¹⁹ integrieren Hebräischunterricht, biblische Geschichte und Religionslehre.⁸²⁰ T. Kroner richtete sein *Gebet- und Religionsbuch* so ein, dass die Eltern ihren Kindern selbst Unterricht in den Gebeten und in den „Lehren und Geboten“ der Tora geben oder den Religionsunterricht zu Hause fördern konnten.⁸²¹ Der Unterricht sollte durch Anlehnung an die Gebete anschaulicher, erfolgreicher, zweckmäßiger gestaltet, das öffentliche Gebetbuch zu einem „Lebensbuch“ für Jung und Alt werden. Die Idee, Gebete und Religionslehre zu verbinden, war inzwischen zwar nicht mehr neu, aber Kroners systematische Gegenüberstellung von Lehren und Gebeten, seine Angaben zu Quellen, Gebrauch im Gottesdienst und Gebetordnung sowie seine geschichtlichen Hinweise waren auf ihre Art neu und trugen viel zum Verständnis der Gebete bei.⁸²² Die übliche aus den religionsphilosophischen Grundanschauungen hervorgehende Ordnung ersetzte er durch die durch Gebetbuch und Gottesdienst gegebene.⁸²³

⁸¹⁸ Tefilla Qezara. *Hebräisches Gebetbüchlein für die israelitische Jugend, zum Selbstunterricht im Uebersetzen methodisch eingerichtet und mit Vocabularium und grammatischen Vorbemerkungen versehen*. Magdeburg 1870 (91897, neubearb. v. M. Abraham 121910); *IWS*, 21. 9. 1870, S. 315. Auch Rahmers *Hebräische Schreib-Lese-Fibel zur leichten und gründlichen Erlernung des hebr. Lesens und jüdischen Schreibens, methodisch geordnet* (Magdeburg 1872) war mit neun Auflagen bis 1897 sehr erfolgreich.

⁸¹⁹ Siehe L. Treitel, in: (A)*IWS* (1896), S. 281.

⁸²⁰ I. Bamberger, Imre Kodesch. *Hebräischer Spruch- und Wortschatz, nebst Erklärung der im Cultus gebräuchlichen hebräischen Ausdrücke. Ein Hilfsbuch für den israelitischen Religionsunterricht*. Königsberg 1884. M. S. Zuckerman, *Spruchbuch enthaltend biblische Sprüche aus dem Gebetbuche, geordnet nach den Erzählungen der biblischen Geschichte nebst einem Anhang, zum Zwecke des elementaren Religionsunterrichtes in israelitischen Schulen*. 2 Bde. Frankfurt a. Main 1889-1890. Zuckerman fügt zu jedem Bibelvers die „Glaubens- und Pflichtenlehre“ hinzu und gibt die entsprechenden Gebetsstellen an. Die Religionslehre sollte auf biblischer Geschichte und Gebetbuch, das sämtliche Glaubens- und Pflichtenlehren aus allen Teilen der heiligen Schrift in großer Zahl enthalte, aufbauen. Zuckerman (1889). In der Mittelstufe wurden Ausschnitte aus dem gesetzlichen Teil des Pentateuch, die Zehn Gebote, Festgesetze, Vorschriften wie Zizit und Tefillin durchgenommen, in Bibelkunde, Kalender und Liturgie eingeführt. Zuckerman (1884), S. 4. Zusätzlich gab Zuckerman *Vocabularium & Grammatik zu den Hebräischen Versen des Spruchbuches* (1890) heraus.

⁸²¹ Kroner (1892), Vorwort, S. III.

⁸²² Petuchowski (1968), S. 114.

⁸²³ Ebd., S. VI. Anordnung: Heiligung und Rüstung von Körper und Seele, Lehrsätze des Judentums, Gottesverehrung durch Opfer; Zeichen der Anerkennung und Verehrung Gottes (Brit Mila, Zizit, Tefillin, Mesusa); Anerkennung und Verehrung Gottes in Worten; Feste und Sabbat, Pflege der Tora, Sittenlehre, Kalender, Ehe-, Speise- und Trauergesetze.

Für ihre Geschichtslehrbücher machten sich die Vertreter der ‚Mitte‘ Graetz‘ Methode zu Eigen, jüdische Geschichte um einzelne Persönlichkeiten und deren Charakter- und Lebensbilder herum zu gruppieren und dabei die Grundbegriffe und -arten der jüdischen Literatur zu vermitteln.⁸²⁴ So gingen auch Eugen Wolbe und M. Beermann vor.⁸²⁵ Der Religionsunterricht durfte „nichts Papiernes, nichts Doktrinäres, nichts Theologisches!“ enthalten, sondern die Kinder mit Vorbildern versorgen, in denen Religion als „Lebensmacht“ erkennbar war.⁸²⁶ Jakob Guttman sah im Geschichtsunterricht ein „wesentliches Förderungsmittel“ für das Verbleiben im Judentum. Nur die Kenntnis über die große geschichtliche Vergangenheit des Judentums, seine hervorragenden Gestalten und wesentlichsten Momente könne den Abfall vom Judentum verhindern.⁸²⁷ H. Berger bevorzugte statt der üblichen konzentrischen Wiederholungen des Geschichtsstoffes einen stets fortschreitenden historisch-genetischen Lehrplan, bei dem den Kindern frische und kraftvolle „Lebensbilder“ angeboten wurden.⁸²⁸

Auch I. Rosenberg, der mit seiner *Methodik* 1924 einen Schlussstein unter die Überlegungen der ‚mittleren‘ Richtung zum jüdischen Religionsunterricht setzte, knüpfte an die erzieherische Vorbildwirkung der großen Figuren der jüdischen Geschichte an.

Der jüdische Religionsunterricht sollte neben seinen religiös und sittlich erzieherischen Zwecken zur „lebendigen“ Teilnahme an Gottesdienst und häuslichen Feiern befähigen, an die Bibel, „Hauptquelle der Lehre“, im Original heranzuführen, den „Lehrinhalt“ von Religion und Geschichte des Judentums vermitteln, die Grundlagen für eine spätere Weiterbeschäftigung mit den Quellen legen und schließlich zu „überzeugungstreuen“ Juden und jüdischer Lebensführung erziehen.⁸²⁹ Ende des 19. Jh. wurde der Religionsunterricht für

⁸²⁴ Siehe M. Branns *Geschichte der Juden und ihrer Litteratur für Schule und Haus bearbeitet*. 2 Bde. Breslau 1893, ³1910. Branns vierbändiges *Lehrbuch der jüdischen Geschichte* (Wien 1900, ³1915) und sein *Kurzer Gang durch die jüdische Geschichte* (Breslau 1895, Wien ³1918) fanden auch Verbreitung in Österreich. Die dortigen Gutachter lobten Anschaulichkeit und Lebendigkeit und die Methode, an den großen Persönlichkeiten der jüdischen Geschichte die historischen Ereignisse und Literatursorten zu erklären. Sie bescheinigten dem Lehrbuch Objektivität und „sehr viel Takt“ beim Halten des Kurses zwischen der „strengerer“ und „freisinnigerer Richtung“. Siehe die Gutachten in: CJA 1, 75 D Br 1, S. 273ff.

⁸²⁵ Siehe Wolbes (1873-1938) v. a. für die Jugend bestimmte *Lebensbilder* von Meno Burg und Berthold Auerbach. Zu Wolbe siehe Berlin. Beermann arbeitete an Samuel Müllers *Jüdische Geschichte von der Zerstörung des 1. Tempels bis zur Gegenwart in Charakterbildern*. 3. Aufl. Stuttgart 1921, mit.

⁸²⁶ M. Beermann, „Vom Ziele des jüdischen Religionsunterrichts“, in: *Populär-wissenschaftliche Monatsblätter* 28 (1908), S. 37-40.

⁸²⁷ *IWS* (1890), S. 231.

⁸²⁸ Berger (1911), S. 42. Reform- und liberale Rabbiner, vorneweg A. Geiger, legten größten Wert auf den Geschichtsunterricht. Für P. Rieger (Stuttgart) siehe Sauer/Hosseinzadeh (2002), S. 96. H. Sondheimer (Heidelberg) verband in seinem Religionsbuch (*Geschichtlicher Religionsunterricht* (1881, ¹⁸1899) biblische und jüdische Geschichte mit katechetischem Lehrstoff. *Geschichte* (1996), S. 241.

⁸²⁹ Wessely, *Netiv Emuna. Biblischer Katechismus, ein Leitfaden beim Religionsunterricht der israelitischen Jugend*, Prag 1863, S. V, zit. nach Berger (1911), S. 3; W. Landau, ebd., S. 73ff.; S. E. Meyer, *Anweisungen*, ebd.; Berger, ebd., S. 23. *Entwurf eines Normal-Lehrplans für die Religions-Schule* (Breslau 1882), u. a. von M.

Vertreter der Mittelströmung immer mehr zum Hebel für „Charakterbildung und Herzensveredelung“ der Jugend.⁸³⁰ Und H. Berger konzentrierte das Ziel schließlich auf die Heranbildung „echtjüdischer Persönlichkeiten“, die das Judentum im Zusammenhange mit seiner großen und heiligen Vergangenheit erfassen und in religiös-sittlichem Sinne betätigen“.⁸³¹

„Theologie, Bibelkritik und wissenschaftliche Hypothesen“ hatten keinen Platz im ‚positiv-historischen‘ Religionsunterricht.⁸³² Alles, was Zweifel oder Misstrauen bei der Jugend wecken konnte, etwa Fragen nach der Authentie der Bibel oder der Abfassungszeit einzelner Bücher, sollte ausgeschlossen oder umgangen werden. Die biblischen Wunder sollten nicht durch rationalistische Erklärungen „profaniert“⁸³³ oder, wie bei den liberalen S. Maybaum und M. Holzmann, als „Mythen“ und „Sagen“ der „altisraelitischen Volkspoese“ abgetan werden.⁸³⁴ Man suchte den biblischen Wundererzählungen sowohl natürliches als auch übernatürliches Geschehen zu Grunde zu legen, die Prophetie nach den „historischen Tatsachen“, und nicht nach philosophischen oder theologischen „Hypothesen“ zu behandeln. Im Bibelunterricht sollten „alle Klippen“ umschifft und nur im Konfliktfall auf Fragen, die Wunder oder Prophetie betrafen, eingegangen werden.⁸³⁵ Die Autorität der Quellenschriften des Judentums durfte nicht erschüttert, dieses nicht zum „Spielball vorübergehender Zeitströmungen“ werden.⁸³⁶ Schwierig wurde es auf der Oberstufe. Der Religionsunterricht sollte hier zu selbständiger Gedankenarbeit anleiten und Orientierung für die Ausbildung einer eigenen religiösen Welt- und Lebensanschauung geben, gleichzeitig aber jedes „kritische Denken über die religiösen Dinge“ unterbinden und die Jugend gegen religionskritische wissenschaftliche Hypothesen wappnen.⁸³⁷ Um Zweifel an der Faktizität zu entschärfen sollten die religiösen Wahrheiten auch psychologisch, nicht nur geschichtlich erklärt werden.⁸³⁸ Der Religionslehrer sollte schließlich jüdische Religiosität glaubhaft vertreten, gleichzeitig aber auch dem „Ringens, Suchen und Fragen“ der Gegenwart gegenüber aufgeschlossen wirken.⁸³⁹

Brann ausgearbeitet, in: CAHJP PL/By/42. Feilchenfeld (1900), Vorwort zur 1. und 2. Aufl. Brann (1910), Vorwort. Rosenberg (1924), S. 72.

⁸³⁰ Zuckerman (1884), S. 5, u. (1889); Kroner (1892), Vorwort, S. IV.

⁸³¹ Berger, ebd., S. 4.

⁸³² Ebd., S. 2, 27, 62, 89. Berger nennt protestantische Beispiele für die Forderung nach Berücksichtigung der Resultate der Wissenschaft im Religionsunterricht. Ebd., S. 89.

⁸³³ Wolf Landau, „Wie soll der Religionsunterricht der israelitischen Jugend in unserer Zeit beschaffen sein?“, in: *ZrIJ* (1844), S. 27-36; 73-76; 129-141, hier S. 129.

⁸³⁴ Berger, ebd., S. 51, mit Verweis auf Maybaums *Methodik*.

⁸³⁵ Ebd., S. 51ff., 56.

⁸³⁶ Ebd., S. 2, 89. Bergers Formulierung entsprach fast wörtlich dem Aufruf der FJV.

⁸³⁷ Rosenberg (1924), S. 25.

⁸³⁸ Ebd., S. 27.

⁸³⁹ M. Beermann, „Vom Ziele des jüdischen Religionsunterrichts“, in: *Populär-wissenschaftliche Monatsblätter* 28 (1908), S. 37-40.

Erst in den höheren Klassen sollten die vom Antisemitismus angegriffenen Lehren des Judentums behandelt werden. Die Jugend lernte hier, dass alle Kulturerrungenschaften der Moderne dem Judentum entstammten: soziale Fürsorge, Völkerbund, Bodenreform, Tierschutz.⁸⁴⁰

Bei der Behandlung derjenigen Religionsgesetze, die in Elternhaus und Berufsleben vielfach ignoriert wurden, sollte der Religionslehrer „taktvoll“ vorgehen und Verständnis für die schwierigen sozialen und ökonomischen Verhältnisse zeigen, gleichzeitig die Rücksichtnahme auf die Eltern „eine Grenze“ in der „Wahrung des Glaubens“ haben.⁸⁴¹ Nicht nur die Diskrepanz von Religionsunterricht und Realität im Elternhaus machte den Vertretern der ‚Mitte‘ zu schaffen, ihnen war auch bewusst, dass Eltern mit offen oder versteckt gezeigter Missachtung des Religionsunterrichts die Kinder verunsicherten oder ihnen damit Abneigung gegen den Religionsunterricht einflößten.⁸⁴² Die Orthodoxie hatte dieses Problem nicht. Der liberale Religionsunterricht wollte von vornherein jede Kollision mit dem Elternhaus vermeiden, hatte aber auch mit dem fehlenden religiösen Leben in den liberalen Familien zu kämpfen.

Insbesondere Preußen versagte dem jüdischen Religionsunterricht jede staatliche Anerkennung und Förderung. Daran hatte auch das Gesetz von 1847 nichts geändert. Die Einrichtung von Religionsunterricht wurde den Gemeinden zwar zur Pflicht gemacht, der Besuch des Unterrichtes selbst aber nicht; er lag im Ermessen der Eltern. Weder gab es staatliche Förderungen, noch irgendeine Kontrolle. Die Prüfung der Religionslehrer war zwar geregelt, für die Ausbildung der Religionslehrer aber mussten die Gemeinden selbst sorgen. Auf den staatlichen Seminaren erhielten jüdische Elementarlehrer keine Ausbildung in jüdischer Religion und wurden auch nicht geprüft, obwohl in jeder Elementarschule Religionsstunden zum Lehrplan gehörten. Nur einzelne Kommunen richteten an ihren Schulen jüdischen Religionsunterricht ein und stellten jüdische Lehrer an.⁸⁴³

Jüdischer Religionsunterricht konnte nur in der schulfreien Zeit, am Mittwoch- und Sonnabendnachmittag oder am Sonntagvormittag stattfinden, als Privatunterricht stand er in Kollision zum öffentlichen Unterricht, zu den Turn- und Gesangsstunden und den Nachhilfestunden. Viele Eltern machten keinen Hehl aus ihrer Geringschätzung des Religionsunterrichts. Manchen Orthodoxen reichte die Kenntnis der rituellen Formen und Zeremonien aus, ihre Kinder brauchten keine jüdische Geschichte und Literatur.⁸⁴⁴ Andere

⁸⁴⁰ Feilchenfeld (1900), Vorwort zur 1. und 2. Aufl. Rosenberg (1924), S. 115.

⁸⁴¹ Berger, ebd., S. 16.

⁸⁴² Ebd.

⁸⁴³ Bamberger, „Die gesetzliche Stellung des jüdischen Religions-Unterrichts in Preußen und deren Folgen“ in: Ders., *Achter Bericht über die Religions-Schule* [...] Königsberg 1874, in: CAHJP D/Ko1/461.

⁸⁴⁴ F. Cohn (1880), S. 17ff.

Väter und Mütter klagten über die Überforderung der Schuljugend, der es wiederum ohne Unterstützung der Eltern schwer fiel, die wenige schulfreie Zeit dem Religionsunterricht zu widmen. Insbesondere der Hebräisch-Unterricht stieß mancherorts auf Ablehnung. Da der Staat keinen methodischen Hebräisch-Unterricht im Religionsunterricht an den kommunalen Schulen akzeptierte, konnte dieser nur zusätzlich an den Religionsschulen erteilt werden. Die Religionslehrer waren mit Disziplinlosigkeit, Widerwillen und Widerstand der Schüler konfrontiert.⁸⁴⁵

Die Wortführer der ‚mittleren‘ Richtung setzten sich für die Einrichtung eines obligatorischen Religionsunterrichts an den öffentlichen Schulen oder für einen obligatorischen Konfirmandenunterricht ein, da man nur so für alle Gemeinden etwas für den jüdischen Religionsunterricht und die Gleichstellung mit den christlichen Konfessionen erreichen konnte.⁸⁴⁶ Auf die Petition des ‚positiv-historischen‘ „Jüdisch-theologischen Vereins“ von 1869 folgten zwar 1873 und 1875 staatliche Anordnungen zum jüdischen Religionsunterricht, sie sahen aber nur Religionslehre und biblische Geschichte vor. Hebräisch-Unterricht sowie jüdische Geschichte und Literatur wurden ausgeklammert und (weiter) den Gemeinden und ihren Religionsschulen überlassen.⁸⁴⁷ Andere Vertreter der ‚Mitte‘ versuchten, die Eltern stärker einzubinden, indem sie ihre Lehrbücher als „Familienbücher“ konzipierten.⁸⁴⁸

Am Ende der Epoche aber musste der Religionsunterricht die immer stärker schwindende „religiöse Sphäre“ im Elternhaus ersetzen und dem Kind „auf künstliche Weise religiöse Erlebnisse“ ermöglichen, sie mit den „Männern und Frauen unserer und darum auch seiner eigenen Vergangenheit vertraut“ machen und durch die lebendig aufbereiteten Lebensbilder „analoge Erfahrungen“ im Kind erzeugen. Zugleich sollte der Schüler eine „Anleitung zur religiösen Betätigung“ erhalten und die Religionspflichten, Zeremonien und Brauchtum auf eine Art kennen lernen, die ihn zur „Nachahmung“ anregen sollte.⁸⁴⁹

Ein ganzes Jahrhundert lang stellten die Vertreter der ‚Mitte‘ Überlegungen zur Gestaltung und Verbesserung des Religionsunterrichtes an, verarbeiteten ihre Erfahrungen und verfassten

⁸⁴⁵ Bamberger, „Die gesetzliche Stellung des jüdischen Religions-Unterrichts in Preußen und deren Folgen“, in: *Achter Bericht über die Religions-Schule* [...] Königsberg 1874, S. 14, in: CAHJP D/Ko1/461. Siehe auch die magere, ambivalente und oft negative Erwähnung des Religionsunterrichtes in der jüdischen Memoirenliteratur. Nur wenige erlangten nachhaltig Kenntnisse oder jüdisches Selbstbewusstsein. Man fand den Unterricht „einfach kläglich“ und langweilig, ja machte ihn für die Entfremdung vom Judentum verantwortlich. Schäbitz (2006), S. 332; Richarz (1979), S. 178, 207 (Königsberg). Gerade das Übersetzen langweilte, man beklagte, nicht ins „Wesen des Judentums“ eingedrungen zu sein. Richarz, ebd., S. 207, 366f. (Königsberg). Eine Ausnahme findet sich in: Richarz (1976), S. 477.

⁸⁴⁶ Siehe A. Treuenfels in Stettin. Nicht alle Vertreter der ‚Mitte‘ teilten diesen Standpunkt. Nach Überzeugung von I. Bamberger (siehe Königsberg), H. Berger (Berger (1911), S. 5) musste der Unterricht freiwillig sein. Die Liberalen setzten allein auf Statusverbesserungen über den Eintrag der Zensuren in das allgemeine Zeugnis oder die Erwähnung des jüdischen Religionsunterrichts im Schulprogramm.

⁸⁴⁷ F. Cohn (1880), S. 20.

⁸⁴⁸ Siehe oben die Lehrbücher von F. Feilchenfeld und T. Kroner.

⁸⁴⁹ Ebd., S. 21.

eine Vielzahl von Lehrbüchern. Sie stellten Unterrichtsmaterialien zusammen, arbeiteten Methodiken, Denkschriften und Berichte aus. Sie kämpften für die Gleichstellung oder wenigstens Besserstellung des jüdischen Religionsunterrichtes und waren immer stärker mit der Tatsache konfrontiert, dass der Unterricht etwas erzeugen sollte, das im Leben schon verloren gegangen war.⁸⁵⁰

Der Kampf um die religiöse Gleichstellung

Der Kampf für die Anerkennung, Förderung und Gleichstellung der jüdischen Religion stand von Anfang ganz oben auf der Agenda der ‚mittleren‘ Richtung.⁸⁵¹ Ihre Vertreter traten v. a. dann in Erscheinung, wenn staatliche Zurücksetzungen mit religiösen Zeremonien, Vorstellungen oder Einrichtungen des Judentums in Zusammenhang gebracht wurden. Hierbei spielte der diskriminierende Judeneid (*More Judaico*) eine besondere Rolle. Gegen ihn traten insbesondere Frankel,⁸⁵² Bodenheimer,⁸⁵³ S. Fürst,⁸⁵⁴ die Badener ‚positiv-historische‘ Badener RV,⁸⁵⁵ M. B. Friedenthal,⁸⁵⁶ der Berliner Vorstand 1850,⁸⁵⁷ M. S. Freystadt⁸⁵⁸ und S. Meyer auf.⁸⁵⁹

Der von Frankel und Zuckermann unterzeichneten Petition an Kultusminister von Mühler für Einrichtung eines obligatorischen Religionsunterrichts an den höheren Lehranstalten

⁸⁵⁰ Nach Richarz (1979), S. 49, stellte der Religionsunterricht „in seiner Wirkungslosigkeit die ganze Krise des Judentums“ dar.

⁸⁵¹ Siehe etwa die Diskussionen zur Vorbereitung der TV in Kapitel 1.

⁸⁵² Brämer (2000), S. 99-112. Zum Einfluss von Frankels Gutachten und seiner Schriften (*Die Eidesleistung der Juden in theologischer und historischer Beziehung* (1840) und *Der gerichtliche Beweis nach mosaisch-talmudischem Rechte* (1846)) siehe ebd., S. 104ff.

⁸⁵³ Bodenheimer verfasste 1842 eine Petition zur Abänderung des Judeneids (*AZJ* (1842), S. 315) und forderte die Braunschweiger RV zu ähnlichen Aktionen auf. *Protocolle* (1844), S. 33.

⁸⁵⁴ Fürst schickte eine Petition zur Aufhebung der konfessionellen Unterschiede in den Eidesleistungen an die badische Kammer. *Orient* (1845), S. 18ff.

⁸⁵⁵ Sie forderte den Badischen Oberrat auf, Schritte zur Abschaffung des Judeneids zu unternehmen. *Orient* (1845), S. 357; siehe auch L. Schott in: *Orient* (1846), S. 154f. Er kritisierte, dass einige Rabbiner auf der ersten RV das Judentum mit ihren Äußerungen zu den Eidesleistungen an den Schandpfahl gestellt hätten. *Orient* (1845), S. 311f.

⁸⁵⁶ „Über die jüdische Eidesformel“ in: *LdO* (1846), Nr. 35, S. 553ff.

⁸⁵⁷ Der maßgeblich aus Vertretern der ‚Mitte‘ bestehende Vorstand der Berliner Gemeinde initiierte im Dezember 1849 eine Konferenz zur Ausarbeitung eines Entwurfs zur Abänderung des Judeneids. Der 1850 überreichten Petition schlossen sich über 400 Gemeinden an. Sie blieb, wie eine weitere von 1851, ohne Antwort. *Bericht über die Verwaltung der jüdischen Gemeinde von Berlin in den Jahren 1849 bis incl. 1853*. Berlin 1854, S. 56, in: GStA PK I. HA Rep. 76, III. Sekt. 12, Tit. XVI, Nr. 7, Bd. 1, S. 39ff. Siehe auch die Petition des Berliner Vorstands von 1860 in: CAHJP D/Kol/15, S. 60. Preußen setzte erst 1869 den Judeneid außer Kraft.

⁸⁵⁸ Freystadt, der als Lehrer Wert auf einen Religionsunterricht und Gottesdienst legte, der von Orthodoxen wie Neologen gleichermaßen in Anspruch genommen werden konnte, setzte sich für eine Reform des Judeneids ein. *AZJ* (1863), Nr. 48, S. 746.

⁸⁵⁹ Der Judeneid wurde auf seine Initiative hin 1868, kurz bevor er in Preußen ganz aufgehoben wurde, für das Militär abgeschafft. *AZJ* (1868), Nr. 3, S. 47.

schlossen sich 1869 200 Gemeinden in Preußen an. Der Protest der Berliner Gemeindevertreter, die Petition bedrohe die religiöse Freiheit und fördere ein „Staatsjudenthum“,⁸⁶⁰ kam nicht gegen die Argumente aus Breslau an. Es drohe, so das Breslauer Anschreiben an die Gemeindevertreter, eine unermessliche Schädigung des religiösen Lebens, wenn gerade den gebildeten Ständen eine angemessene religiöse Bildung fehlte. Zwiespalt, Gleichgültigkeit oder Abwehr jedes Verbesserungswunsches seien auf die Vernachlässigung des Religionsunterrichts und mangelhafte Kenntnisse der jüdischen Religion zurückzuführen. Auch die Gleichstellung mit den christlichen Konfessionen sei nur über einen obligatorischen Unterricht zu erreichen.⁸⁶¹

Der Kultusminister verwies auf ein neues Unterrichtsgesetz.⁸⁶² Die staatlichen Anordnungen zum jüdischen Religionsunterricht von 1873 und 1875 umfassten nur Religionslehre und biblische Geschichte und klammerten Hebräisch-Unterricht und jüdische Geschichte und Literatur aus, die nun weiter den Gemeinden und ihren Religionsschulen überlassen blieben.⁸⁶³ 1877 unterschrieben 147 preußische Gemeinden eine zweite, offensichtlich ebenfalls von Breslau ausgehende, Petition um obligatorischen jüdischen Religionsunterricht besonders an höheren Lehranstalten.⁸⁶⁴ Bis 1879 wurde in den größeren Städten Preußens jüdischer Religionsunterricht an den höheren Schulen eingerichtet.⁸⁶⁵ 1881 beantragte der Deutsch-Israelitische Gemeindebund bei der preußischen Regierung die Einführung eines obligatorischen Religionsunterrichts mit Hebräisch als Fach, da, so das Argument, der jüdische Gottesdienst ganz oder zum großen Teil aus Hebräisch bestehe.⁸⁶⁶

Fortgesetzt wurde der Kampf für die religiöse Gleichstellung von Initiativen für die Verlegung der Wochenmärkte vom Sonnabend auf einen anderen Tag, die Betreuung jüdischer Strafgefangener⁸⁶⁷ und schließlich für die Ernennung jüdischer Feldgeistlicher im deutsch-französischen Krieg. Bereits 1866 hatte G. Tiktin in Breslau eine Genehmigung für

⁸⁶⁰ Zirkular des Berliner Vorstandes an den „Jüdisch-Theologischen Verein“, in: CAHJP D/Ko1/15; siehe auch *AZJ* (1869), Nr. 40, S. 803f., 884. Auch die Orthodoxie warnte vor einem „staatsseitig“ gelehrten und beaufsichtigten Judentum. *Israelit*, 13. 6. 1877, S. 549.

⁸⁶¹ Schreiben („An die verehrlichen Vorstände und Vertretungen der israelitischen Gemeinden“) und Petition, in: CAHJP D/Be4/248. Siehe auch *AZJ* (1869), Nr. 36, S. 698f. Der Heidelberger Vermittlungstheologe Daniel Schenker vertrat auf dem Breslauer Protestantentag 1869 die Ansicht, dass die Frage, ob der Religionsunterricht obligatorisch an den Volksschulen unterrichtet oder Familie und Kirche überlassen werden sollte, nach dem Stand des „Volksbewußtseins“ und der „geschichtlichen Entwicklung der Staaten und Kirchen zu entscheiden“ sei. *AZJ* (1869), Nr. 45, S. 903.

⁸⁶² *IWS*, 12. 1. 1870, S. 14, u. ebd., 9. 2. 1870, S. 53.

⁸⁶³ Cohn (1880), S. 20.

⁸⁶⁴ *IWS*, 3. 5. 1877, S. 137ff.

⁸⁶⁵ *Das jüdisch-theologische Breslauer Seminar* (1879), S. 21.

⁸⁶⁶ Petition vom 17. 4. 1881, in: CAHJP, D/Le1/27.

⁸⁶⁷ Siehe M. Beermann im ostpreußischen Insterburg.

die Ernennung unbezahlter freiwilliger Feldrabbiner erhalten.⁸⁶⁸ S. E. Meyer richtete am 20. Juli 1870, einen Tag nach der französischen Kriegserklärung, eine entsprechende Petition an das Berliner Kriegsministerium.⁸⁶⁹ Sie wurde abgelehnt, und Meyers Bonner Studienfreund A. Treuenfels wandte sich am 19. August 1870 an das Kriegs- und Kultusministerium und bat darum, Jacob Guttmann und Adolf Lewin, die gerade das Breslauer Seminar verlassen und sich freiwillig zum Dienst als Kriegsseelesorger erklärt hatten, zu ernennen. Die Angelegenheit wurde verschleppt, im Oktober 1870 gab Wilhelm I. seine Zustimmung, knüpfte sie jedoch an die Bedingung, dass dem Staat keine Kosten entstehen dürften. Treuenfels forderte in einer zweiten Eingabe im November 1870 die Übernahme der Kosten für Fahrt, Verpflegung und Unterbringung durch den Staat und die Aushändigung von Legitimationspapieren an die Feldprediger. Für Guttmann, der inzwischen als Religionslehrer in Breslau angestellt war, meldete sich Isaac Blumenstein.⁸⁷⁰ Treuenfels brachte zusätzlich noch B. Rippner ins Spiel, der 1869 seine Ordination vom Breslauer Seminar erhalten hatte. Als schließlich im Dezember 1870 die Genehmigung vom Kriegsministerium kam, feierte Graetz dies als Sieg von Treuenfels über den als jüdenfeindlich bekannten preußischen Kultusminister H. v. Mühlner, allerdings unter der falschen Annahme, dass die jüdischen Feldprediger ihren christlichen Kollegen in Behandlung und Gehalt gleichgestellt wurden.⁸⁷¹ Treuenfels kam mit seiner Aktion, die zur Ernennung von drei ‚Breslauern‘ zu Feldrabbinern führte, L. Philippson zuvor. Ein Wettkampf um die Verdienste bei der Einrichtung einer jüdischen Militärseelsorge war bereits im vollen Gange. Es ging dabei um die nicht unbedeutende Frage des Ansehens. Denn die jüdischen Feldgeistlichen galten als „erste zentrale jüdische Repräsentationsinstanz im deutschen Kaiserreich“.⁸⁷² Wie die Vertreter des orthodoxen und liberalen Judentums erhofften sich auch die Wortführer der ‚Mitte‘ nicht nur Einfluss auf die religiöse Einstellung der Soldaten,⁸⁷³ sondern auch auf Öffentlichkeit und Behörden. Das Breslauer Seminar jedenfalls steigerte durch die Ernennung ihrer Absolventen sein Ansehen und konnte dies als weiteren Schritt auf dem Weg zu Anerkennung und Gleichstellung der jüdischen Religion feiern.

Treuenfels verwaltete die Gelder für die Feldprediger und zur Unterstützung verwundeter und kranker Soldaten.⁸⁷⁴ Er beantragte, wie S. Meyer in Hannover (und auch der nunmehr liberal

⁸⁶⁸ Siehe im Folgenden die detaillierte Darstellung bei Krüger (2006), S. 119ff.

⁸⁶⁹ Auch vom Erfurter Rabbiner A. Jaraczewsky lag eine Anfrage beim Kultusministerium vor. Krüger, ebd., S. 120 Anm. 389.

⁸⁷⁰ Blumenstein (1843-1903) hatte schon als Vorbeter die Jom Kippur Feier von 1870 vor Metz geleitet und wurde 1871 OR in Luxemburg.

⁸⁷¹ Krüger, S. 123.

⁸⁷² Ebd., S. 129.

⁸⁷³ *IWS*, 19. 10. 1870, S. 334.

⁸⁷⁴ *IWS*, 13. 9. 1871, S. 294f.

dominierte Berliner Gemeindevorstand), die Freistellung der jüdischen Soldaten zu Pesach.⁸⁷⁵

M. Rahmer verfasste 1869 eine Petition zur Abschaffung der seit 1819 vorgeschriebenen besonderen Normen für den Fahneneid jüdischer Soldaten.⁸⁷⁶

⁸⁷⁵ *IWS*, 5. 4. 1871, S. 108.

⁸⁷⁶ *AZJ* (1869), Nr. 24, S. 471.