

„Wir lieben die Tradition wie die Orthodoxen und die Wissenschaft wie die Liberalen.“¹ Das ‚positiv-historische‘, ‚mittlere‘ Judentum in Deutschland von den 1830er Jahren bis zur Weimarer Republik. Ein Beitrag zur Geschichte der religiösen Pluralisierung im deutschen Judentum.

Einleitung

Gegenstand der vorliegenden Studie ist das ‚positiv-historische‘, ‚mittlere‘ Judentum – eine religiöse Strömung im deutschen Judentum, die sich zeitgleich und in Auseinandersetzung mit Neuorthodoxie und Reformbewegung im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts herausbildete, im Unterschied zu diesen aber weit weniger Beachtung in der deutsch-jüdischen Historiographie fand. Neuorthodoxie und Reform- bzw. Liberales Judentum wurden als sozialgeschichtlich fassbare Bewegungen verstanden und dargestellt.² Das ‚positiv-historische‘, ‚mittlere‘ Judentum dagegen wurde weitgehend ignoriert oder auf das 19. Jahrhundert und dann auf die herausragenden Köpfe des „Jüdisch-Theologischen Seminars“ in Breslau reduziert.³ So wurde die ‚positiv-historische‘ Richtung bestenfalls als eine von Zacharias Frankel⁴ und Heinrich Graetz⁵ vertretene Strömung innerhalb der „Wissenschaft des Judentums“ verstanden.⁶ Monographien zu Z. Frankel und Michael Sachs⁷, einer weiteren herausragenden Figur zwischen Neuorthodoxie und Reformbewegung, rückten die gemäßigte Gottesdienstreform unter ‚positiv-historischen‘ Vorzeichen stärker in den Mittelpunkt und

¹ „Eine Mittelpartei“, MS auf zimtrotem Papier im Briefnachlass von M. Brann, in: JNUL ARC. Ms. Var. 308, Nr. 1352, S. 2.

² Breuer (1986); Meyer (1988).

³ Meyer (1990 – „Recent Historiography“), S. 10f. Die vierbändige *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit* stellt das religiöse Judentum Mitte des 19. Jh. noch in drei religiösen Denominationen vor, wobei die ‚positiv-historische‘ Strömung vor allem durch Frankel und das Breslauer Seminar vertreten wird. Diese Pluralität verflüchtigt sich in der Darstellung des ausgehenden 19. und vor allem für das 20. Jh. wieder stillschweigend zugunsten der klassischen Zweiteilung in ein orthodoxes und ein Reform- bzw. liberales Judentum. Brenner/Jersch-Wenzel/Meyer (Hg.): *Deutsch-jüdische Geschichte* (1996), S. 145ff. Lowenstein/Mendes-Flohr/Pulzer (Hg.): *Deutsch-jüdische Geschichte* (1997), S. 101ff. Dieses Schema ist fast durchgängig in der älteren und neueren deutsch-jüdischen Historiographie und in der Regionalgeschichtsschreibung anzutreffen. Stellvertretend seien hier Zittartz-Weber (2003), Fleermann (2011), S. 144, herausgegriffen.

⁴ (1801-1875)

⁵ (1817-1891)

⁶ Israelische Historiker der deutsch-jüdischen Geschichte gehen davon aus, dass es im religiösen Judentum in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert nur zwei Lager im Sinne einer ‚Bewegung‘ mit eigenen Institutionen, Synagogen, Gemeinden, Rabbinerseminaren (!) gab: das orthodoxe und das Reform- bzw. Liberale Judentum. Das ‚positiv-historische‘ Judentum gilt als rein intellektuelle Richtung innerhalb der „Wissenschaft des Judentums“, Seine Bedeutung wird auf Hauptfiguren wie Z. Frankel und H. Graetz und darauf beschränkt, dass sich später das Conservative Judaism in den USA auf sie berief. HaCohen (2010), S. 169, 152. Ähnlich Guy Miron in einem Vortrag auf dem Colloquium „The Jewish-Theological Seminary of Breslau, the ‚Science of Judaism‘ and the Development of a Conservative Movement in Germany, Europe, and the United States (1854-1933)“ im Juli 2013 in Oxford.

⁷ (1808-1864)

beschäftigten sich mit den für die Entwicklung des deutschen Judentums so einflussreichen Institutionen des ‚positiv-historischen‘ Judentums – dem Breslauer Seminar und seiner *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums (MGWJ)*. Sie bestimmten die Akzente, die diese Vertreter des ‚positiv-historischen‘ Judentums in den innerjüdischen Richtungskämpfen, in der „Wissenschaft des Judentums“ und in ihren religionsgesetzlichen und den Kultus betreffenden Entscheidungen setzten.⁸ Beide Figuren wurden zwar als Wortführer einer ‚positiv-historischen‘ oder ‚konservativen‘ Position jenseits von Orthodoxie und Reformbewegung verstanden, diese Position aber konnte, da noch wichtige Informationen und Quellen fehlten bzw. nicht zusammengeführt wurden, nicht als Strömung und Bewegung gesehen und dargestellt werden.

Mitverantwortlich für das weitgehende Ignorieren einer ‚positiv-historischen‘ Mittelströmung war das in Deutschland generell und auch im deutschen Judentum des 19. und 20.

Jahrhunderts dominierende ideologische Ordnungsprinzip des Dualismus. Nach diesem stark auf Polarisierung setzenden Prinzip konnte es nur Orthodoxie oder Reform – Reaktion oder Fortschritt nach liberaler Lesart bzw. wahres, gesetzestreuendes Judentum oder dessen Negation nach orthodoxer Anschauung – geben. So wurde zeitgenössisch und dann auch in der Geschichtsschreibung das ‚positiv-historische‘, ‚mittlere‘ Judentum mal zur Reformbewegung bzw. zum liberalen Judentum, mal zur Neuorthodoxie gerechnet. Es gab für die Wortführer der Neuorthodoxie und des Reformjudentums und später auch für deren Historiographen nur zwei legitime Richtungen, „die um die Zukunft des Judentums“ in Deutschland kämpften.⁹ Zeitgenössisch wurde den Vertretern der ‚Mitte‘, sobald sie sich organisieren wollten oder mit einer eigenen Organisation hervortraten, vorgeworfen, die Differenzen im Judentum zu vertiefen. Die ‚positiv-historische‘, ‚mittlere‘ Strömung selbst stand einer stärkeren, mit öffentlichen programmatischen Auftritten verbundenen Organisierung ihrer Richtung zeitweise unschlüssig gegenüber, teils aus inneren Differenzen heraus, teils weil man als

⁸ Brämer (2000 – Frankel), Schad (2007). Zu M. Joel siehe Adelman (2010).

⁹ Breuer (1986), S. 26. Breuer selbst behandelt das ‚positiv-historische‘, ‚mittlere‘ Judentum, das auch er ganz auf die Dozenten des Breslauer Seminars unter Z. Frankel beschränkt, als „atypische Randgruppe“ der Orthodoxie, die sich in wichtigen Fragen zwischen Orthodoxie und Reformbewegung gestellt habe. In ihrer Lebenspraxis hätten sich ihre rabbinischen Wortführer jedoch kaum von der eines Durchschnittsorthodoxen unterschieden, was gerade von Reformern und Liberalen immer wieder vehement bestritten wurde. Die „Breslauer‘ Randorthodoxie“, so Breuer, habe gegenüber der Beobachtung der religiösen Vorschriften und Gebräuche „ein gewisses Maß an Nachlässigkeit“ gezeigt, das „innerhalb der Orthodoxie für die weniger pflichtbewussten Laienkreise“, nicht aber für orthodoxen Rabbiner typisch gewesen sei. Eigentlich aber, so Breuer, weise ‚Breslau‘ mehr Bezüge und Beziehungen zur Reformbewegung als zur Orthodoxie auf. Breuer, ebd., S. 25f. Ähnlich schwankt auch D. Ellenson, der Frankel mal gemeinsam mit der Orthodoxie zu den – Traditionalisten, mal zum traditionalistischen Flügel des Liberalismus zählt. Ellenson (2004 – *After Emancipation*), S. 139, u. Ellenson (2004 – *Wissenschaft*).

Hüter des Einheitsgedankens die religiöse Spaltung des Judentums nicht durch die Gründung einer dritten religiösen ‚Partei‘ weiter vorantreiben wollte.

Vorliegende Studie will eine Lücke in der deutsch-jüdischen Historiographie schließen. Sie will den Beweis erbringen, dass die ‚positiv-historische‘, ‚mittlere‘ Richtung nicht nur eine geistige, religiöse und/oder wissenschaftliche Strömung, sondern eine Bewegung wie Neuorthodoxie und Reformbewegung bzw. Liberales Judentum war. Unter Bewegung wird hier 1) eine sozial definierte Gruppe verstanden, die 2) eine ausgeprägte Ideologie vertritt und 3) deutlich erkennbare Führungspersönlichkeiten aufweist, die 4) lokale und überregionale Organisationsformen (Netzwerke, Vereinigungen, Parteien und Institutionen schafft oder zu schaffen versucht, 5) mit Periodika ihre Positionen und Anliegen an die Öffentlichkeit trägt und sich schließlich 6) im lokalen Rahmen, also in den Gemeinden, für die Umsetzung ihrer Vorstellungen einsetzt und gegen Einrichtungen und Entwicklungen, die sie für falsch hält, protestiert und mobilisiert.¹⁰

Zur ‚positiv-historischen‘, ‚mittleren‘ Richtung werden hier diejenigen gerechnet, die sich dezidiert von Alt- und Neu-Orthodoxie auf der einen und Reformbewegung bzw. Liberalem Judentum auf der anderen Seite absetzten und sich als Vertreter einer dritten religiösen Position zu organisieren suchten. Die ‚positiv-historische‘, ‚mittlere‘ Richtung ist so von der Gruppe der in einigen Fragen vermeintlich ähnlich agierenden gemäßigten Reformer, die alle zur Reformbewegung bzw. zum Liberalen Judentum gehörten,¹¹ aber auch von den zu stärkeren Kompromissen bereiten Vertretern der Gemeindeorthodoxie zu unterscheiden. Den zeitlichen Rahmen der Studie setzen die 1830er Jahre mit dem Beginn der religiösen Pluralisierung des deutschen Judentums und die Weimarer Republik. Geographisch erstreckt sich die Untersuchung auf das Gebiet des Deutschen Kaiserreichs unter Ausschluss von Elsass-Lothringen.

Der hier benutzte Begriff des ‚positiv-historischen‘, ‚mittleren‘ Judentums oder der ‚positiv-historischen‘ ‚Mitte‘/Mittelströmung/Mittelpartei greift die Eigenbezeichnungen in den

¹⁰ Vgl. die Definition in der *Enzyklopädie der Neuzeit* (2010), Sp. 232: „Soziale Bewegung ist ein mobilisierender kollektiver Akteur, der mit einer gewissen Kontinuität auf der Grundlage hoher symbolischer Integration und geringer Rollenspezifikation mittels variabler Organisations- und Aktionsformen das Ziel verfolgt, grundlegenderen sozialen Wandel herbeizuführen, zu verhindern oder rückgängig zu machen.“

¹¹ Nach Wilke (2006) zeichneten sie sich durch einen pragmatischen „modernistischen Kompromiss“ aus, der in Einheitsgemeinde mit Orgel bestand und von langen und friedlichen Amtszeiten geprägt war. Wilke zählt zu ihnen: Lazarus Adler (1810-1886) in Kassel, Moses Dreifuß (1806-1879) in Meiningen, Philipp Goldmann (1808-1894) in Eschwege, Philipp Heidenheim (1814-1906) in Sondershausen, Salomon Herxheimer (1801-1884) in Bernburg, Levi Herzfeld (1810-1884) in Braunschweig, Mayer Landsberg (1810-1870) in Hildesheim, Benedikt Levi (1806-1899) in Gießen und Ludwig Philippson (1811-1889) in Magdeburg. Goldmann muss m. E. anders bewertet werden. Er vertrat gemeinsam mit L. Bodenheimer und L. Schott ‚positiv-historische‘ Positionen auf der Braunschweiger Rabbinerversammlung, seine Gemeinde in Eschwege war ‚orthodox‘, aber ohne Berührungspunkte gegenüber dem Breslauer Seminar. Zu Magdeburg siehe das Kapitel Preußen.

Quellen des 19. und 20. Jahrhunderts auf und fasst sie in einem Begriff zusammen, der auch der historischen Kontinuität der Strömung gerecht werden soll. „Positiv-historisches“ oder „positives, historisches Judentum“ wurde Mitte des 19. Jh. vor allem von den rabbinischen Wortführern der ‚positiv-historischen‘ ‚Mitte‘ benutzt. Die Laiengruppen in den Gemeinden hingegen organisierten sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als Vertreter des „historischen Judentums“, was noch an ‚positiv-historisch‘ anklingt. Oder sie formierten sich unter dem Begriff der „Gesamtinteressen“, mit dem die Polarisierung zwischen Orthodoxie und Reformbewegung zugunsten eines allen gemeinsamen Interesses aufgehoben werden sollte, dann aber v. a. unter dem Banner der „Mittelpartei(en)“. Nichttrabbiner benutzten Mitte des 19. Jh. auch den Begriff „conservativ“, „wissenschaftlich-conservativ“ oder „wissenschaftlich-orthodox“, um die damit bedachten Positionen von denen der traditionellen Orthodoxie und der Reformbewegung abzusetzen.¹² Von außen und in abschätziger Absicht wurde der Begriff der „Neuorthodoxie“ zuerst für den Berliner Kreis um M. Sachs und David Cassel¹³ erfunden, bevor er sich für die neue Orthodoxie um S. R. Hirsch¹⁴ einbürgerte.¹⁵ „Konservativ“ bürgerte sich seit dem Austrittsgesetz von 1876 für die Gemeindeorthodoxie und deren Wahlvereinigungen ein. In den USA hingegen nannte und nennt sich die dem ‚positiv-historischen‘, ‚mittleren‘ Judentum geistesverwandte Strömung Conservative Judaism.

Die Studie gliedert sich wie folgt: Im ersten Kapitel wird die Herausbildung der ‚positiv-historischen‘, ‚mittleren‘ Richtung im Kontext der die religiöse Pluralisierung des Judentums in Deutschland in den 1830er und 1840er Jahren bestimmenden Diskurse, Initiativen und Institutionen dargestellt. Hierher gehören einige grundlegende Beobachtungen zum kollektivbiographischen und kulturgeographischen Hintergrund der Vertreter der ‚positiv-historischen‘, ‚mittleren‘ Strömung und die Rekonstruktion eines entstehenden ‚positiv-historischen‘ Netzwerkes. Daran schließt sich die Darstellung der organisatorischen und institutionellen Entwicklung der Mittelströmung und ihrer Periodika bis in die Zeit der

¹² Für M. Sachs siehe *AZJ*, 14. 11. 1844, ebd., 24. 2. 1845, S. 119, u. Schad (2007), S. 140, 183 Anm. 291. Die wahrscheinlich von H. Graetz verfasste Festschrift zum 25jährigen Bestehen des Breslauer Seminars stellt Frankel mit seinem entschiedenen „Eintreten für das positive, historische Judentum“ „an die Spitze der wissenschaftlich strebenden, konservativ gesinnten Rabbiner Deutschlands“. *Das jüdisch-theologische Seminar Fränkelsche Stiftung zu Breslau. Am Tage seines fünfundzwanzigjährigen Bestehens, den 10 August 1879*. Breslau [1879], in: GStA PK I. HA Vc Sekt. 14. Tit. 16, Nr. 1 Bd 2 (Acta betr. das jüdisch-theologische Seminar [...] von Januar 1876- Dezember 1888), S. 12. Siehe auch Jost (1847), S. 247.

¹³ (1818-1893)

¹⁴ (1808-1888)

¹⁵ Fürchtegott Lebrecht (1800-1876) nach seiner Abkehr vom Kreis um Michael Sachs und David Cassel, in: *AZJ* (1849), Nr. 27, S. 365. Zu ihm siehe das Kapitel Berlin. Auch Moritz Lazarus nannte die Vertreter der ‚mittleren‘ Richtung „Neuorthodoxe“. Lazarus (1909), S. 40.

Weimarer Republik. Hauptquellen für dieses Kapitel waren die bekannten Primärquellen – das relevante zeitgenössische theologische jüdische Schrifttum, Zeitschriftenaufsätze, Protokolle der Rabbinerversammlungen u. ä. –, aber auch bisher unerschlossene archivalische Überlieferungen und jüdische Periodika.

Das zweite Kapitel beschäftigt sich mit Ideologie, Identität und Praxis der ‚positiv-historischen‘ ‚Mitte‘. Hier werden auf der Grundlage der veröffentlichten und ungedruckten populären und gelehrten Schriften, Aufsätze, Predigten, Gebetordnungen und -bücher, Unterrichtsprogramme, Gutachten, Berichte, Streitschriften und anderer Materialien die weltanschaulichen Quellen und Leitbilder, die Grundwerte der ‚positiv-historischen‘ Mittelströmung und ihre Haltung zu aktuellen Fragen, wie religiöse Gleichstellung der Frauen, Orgel, Feuerbestattung, oder zum Zionismus sowie ihre zentralen Wirkungsfelder – Gottesdienst und Gebetbücher, „Wissenschaft des Judentums“ und Religionsunterricht – behandelt.

Das dritte Kapitel widmet sich der Verbreitung der ‚mittleren‘ Richtung in den Grenzen des Deutschen Kaiserreichs und dem Wirken ihrer Vertreter in den Gemeinden. Hier geht es neben individualbiographischen Aspekten v. a. um den „Sitz im Leben“ der ‚positiv-historischen‘ Richtung und die unterschiedlichen Bedingungen und Aspekte der religiösen Pluralisierung sowie um die ‚positiv-historischen‘ Positionen und Gruppierungen in den Gemeinden. Ein Anliegen dieses umfangreichen Kapitels ist es, herauszufinden und darzustellen, welche politischen, kulturellen und gemeindlichen Bedingungen die Verbreitung und Etablierung der ‚positiv-historischen‘ Mittelströmung förderten bzw. entgegenstanden. Grundlage hierfür war v. a. die Auswertung von Überlieferungen zu 143 Gemeinden im Geheimen Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz und in den Central Archives for the History of the Jewish People unter systematischer Einbeziehung der einschlägigen jüdischen Zeitschriften.

Ein Schlusswort arbeitet die Bedeutung der ‚positiv-historischen‘, ‚mittleren‘ Richtung heraus. Im Literatur- und Quellenverzeichnis findet sich auch die Auflöserung der benutzten Abkürzungen und ein kleines Glossar. Dazu kommt ein Personenverzeichnis.

Zur Einführung seien einige Bemerkungen zur religiösen Pluralisierung im deutschen Judentum vorangestellt.

Aufklärung und Französische Revolution, die Auflösung des sozialen und kulturellen Ghettos, der Rechtsautonomie und der tradierten Sozialdisziplinierung (Bannrecht) und schließlich der Eintritt der Juden in den Prozess der offenen Vergesellschaftung im Zeitalter der

Industrialisierung lösten im Judentum einen breiten Prozess der beruflichen und sozialen Differenzierung, kulturellen Öffnung und religiösen Pluralisierung aus.¹⁶ Das Verbürgerlichungsnarrativ geht davon aus, dass die seit 1791 erfolgende Emanzipation der Juden in Europa zur Abwertung von Talmud und Halacha und zur Erfindung einer am protestantischen Bürgertum orientierten Form der reflexiven Religiosität als eines neuen Referenzrahmens für die jüdische Tradition führte.¹⁷ Das aber trifft als Ganzes, wenn überhaupt, nur auf den Kreis der Reformbefürworter und -anhänger zu und bietet auch keine hinreichende Erklärung für die Herausbildung verschiedener religiöser Richtungen im deutschen Judentum. Die unterstellte alleinige Ausrichtung am Protestantismus ignoriert die katholischen Umgebungen und die dort stattfindenden Entwicklungen sowie generell den Einfluss des aufklärungskritischen, ‚konservativen‘ und romantischen Denkens als Teil des Modernisierungsprozesses und schließlich die Permanenz der Ausrichtung an Talmud und Halacha in denjenigen sich neu herausbildenden religiösen Strömungen, die sich nicht zum Reformlager zählten. Die Verbürgerlichungsthese reduziert Religion auf ihre ‚sittliche‘ Funktion, auf die Orientierung an Sitte und Anstand sowie an den Werten des Guten und Gerechten. Sie folgt damit einer Interpretation des liberalen Judentums. Dass Religion darüber hinaus gehen kann und dann eine davon zu unterscheidende, eigene Sphäre bildet, dass ihr besondere Erfahrungen und individuelle wie kollektive Identitäten zugrunde liegen (können), die nicht deckungsgleich mit der bürgerlichen Lebenswelt und den kantischen Sittlichkeitsidealen sind, wird dabei außen vor gelassen.

Der Begriff der religiösen Pluralisierung wird meist auf die Loslösung bestimmter Schichten und Gruppen vom altorthodoxen Judentum, seiner Lebenspraxis, damit verbundenen Vorstellungen und Institutionen sowie von der Autorität seiner Repräsentanten bezogen. Dieser Prozess der Ablösung betrifft alle, die Emanzipation, bürgerliche Bildung und Vergesellschaftung bejahen und ist in den deutschen Ländern Mitte des 19. Jh. mit dem Tod der wichtigsten Vertreter der Altorthodoxie annähernd abgeschlossen. Es handelt sich hierbei aber weniger um eine religiöse Pluralisierung als um eine kulturelle Veränderung. Die Kämpfe zwischen ‚Alten‘ und ‚Neuen‘ in den Gemeinden sind nicht nur religiöser Art, sondern von den verschiedensten, wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen sowie schließlich Macht- und Einflussinteressen der Akteure in den Gemeinden geleitet und setzen sich auch nach dem Ende der Altorthodoxie, zeitweise sogar in verschärfter Form, fort. Dieser Prozess

¹⁶ Zum Begriff der offenen Vergesellschaftung siehe Lauer (2008).

¹⁷ Volkov (1991); Ziemann (2009), S. 161. Auch M. A. Meyer sieht die religiöse Pluralisierung im Judentum als Entsprechung zu Entwicklungen im deutschen Protestantismus. Siehe Brenner/Jersch-Wenzel/Meyer (Hg.) *Deutsch-jüdische Geschichte* (1996), S. 145f.

ist auch nicht unbedingt ein aktiver und persönlich beförderter, sondern wird ‚erlitten‘; die Emanzipation wird politisch gewährt oder abgeblockt, die sozialen, kulturellen und wirtschaftlichen Veränderungen und der Prozess der offenen Vergesellschaftung finden trotzdem statt und betreffen alle, Juden wie Nichtjuden.¹⁸ Die eigentliche und in dieser Studie behandelte religiöse Pluralisierung spielte sich zuerst und vor allem in der Schicht der sozialen und kulturellen Elite (Gemeinde-, Vereins- und Synagogen-Vorsteher, Rabbiner, Prediger, Lehrer u. a.) ab. Hier fand die Herausbildung verschiedener religiöser Richtungen statt, die schließlich den Charakter von Bewegungen annahmen und bis ins 20. Jahrhundert die religiöse Landschaft prägten. Dieser Prozess ist Mitte des 19. Jahrhunderts besiegelt und setzt sich in weiteren Entwicklungsschüben bis ins 20. Jahrhundert fort.

Robert Liberles diskutierte 1985 vier seinerzeit in der Forschung reflektierte Ursachen für die religiöse Differenzierung im deutschen Judentum.¹⁹ Differenzierung und Identität hängen eng miteinander zusammen. Nach Michael A. Meyer bestimmten drei Hauptfaktoren – Aufklärung, Antisemitismus und die Haltung zu einer alle Juden umfassenden Vorstellung von einem jüdischem ‚Volk‘ – jüdische Identität in der Moderne.²⁰ Dazu kommen noch andere Faktoren, die für den Prozess der religiösen Diversifizierung bisher nur unzureichend berücksichtigt wurden und hier mit aufgezählt werden:

1) Die von Gerschom Scholem vertretene und v. a. von Jacob Katz bestrittene These, nach der das Wiedererwachen des Antinomismus der sabbatianischen Bewegung in der Reformbewegung die innerjüdischen Kämpfe reaktiviert habe, ist weithin ad acta gelegt worden.²¹ Auch wenn Scholems These weder generell, noch für Hamburg, Prossnitz oder Prag faktisch bewiesen werden konnte, der von ihm genannte Zusammenhang war interessanterweise Mitte des 19. Jahrhunderts im Bewusstsein einiger Vertreter des ‚positiv-historischen‘, ‚mittleren‘ Lagers aus und in Böhmen und Mähren präsent und mag hier bei der Herausbildung einer alternativen Position zu Orthodoxie und Reformbewegung doch eine gewisse Rolle gespielt haben.²²

¹⁸ Lauer (2008), S. 31, 159ff.

¹⁹ Das Wiedererwachen antinomischer Richtungen, der Einfluss des Christentums, Migrationsbewegungen und der soziale Kontext. Liberles (1985), S. 6ff.

²⁰ Meyer (1990).

²¹ Scholem (1963) u. (1991), S. 333 (Hamburg (und Prossnitz) waren im 18. Jh. „Mittelpunkte sabbatianischer Propaganda und Schauplätze erbitterter Kämpfe zwischen den Orthodoxen und den Häretikern“). Nur in Hamburg existierten Reformtempel und Neuorthodoxie nebeneinander. Katz (1979). Siehe auch Liberles (1985), S. 234. Für Prag und Scholems These vom Zusammenhang von Prager Tempelverein und Scheitern der örtlichen frankistischen Bewegung siehe Kestenberg-Gladstein (1969), S. 184; Niedhammer (2013).

²² Scholem (1991) macht S. 333, 449 Anm. 36, auf einen Brief von Adolf Jellinek an Leopold Löw vom 27. 4. 1863, aufmerksam, in dem dieser von Beweisen dafür spricht, dass Aron Chorin, „der erste Pionier des Reformjudentums in Ungarn“ [Scholem, ebd., S. 333] in seiner Jugend dem Prager Sabbatianerkreis angehörte. Siehe Löw (1900), S. 193. Vermutlich hatte Löw diesen Zusammenhang von Prager Sabbatianismus und Chorins Reformneigung als erster hergestellt. Siehe Löw (1890), S. 255. Auch M. Sachs mag in Prag ähnlich gedacht

2) Aufklärung und die neuen Richtungen in der christlichen Theologie, die kulturellen Veränderungen und der Antisemitismus prägten jüdische Identität in der Moderne in entscheidendem Maße und bildeten den äußeren historischen, kulturellen und sozialen Rahmen, in dem sich die religiöse Pluralisierung im Judentum vollzog. Die wesentlichen Punkte der externen, christlichen Bewertung des Judentums in der ersten Hälfte des 19. Jh. entstammten noch immer der Aufklärung. Diese sah das Judentum als Relikt des Altertums, das im Unterschied zum Christentum seine eigene Lehre missverstanden hatte, sprach dem Judentum den Charakter einer Religion ab und sah im mosaischen Gesetz eine nationale Verfassung, die die Juden von den übrigen Bürgern abschloss. Mal waren es die Speisevorschriften oder das jüdische Eherecht, mal die hebräische Sprache und der Zusammenhang mit den Juden anderer Länder oder die an Palästina geknüpften eschatologischen Erwartungen, die als Hinderungsgrund für die Gleichstellung angeführt wurden. So war es die von christlichen Emanzipationsgegnern wie -befürwortern gleichermaßen erhobene Forderung nach Enttalmudisierung des Judentums,²³ die innerhalb der kulturellen jüdischen Elite zu einer religiösen Differenzierung und Herausbildung verschiedener Lager führte. Die Haltung zu Talmud und rabbinischem Judentum spielte eine zentrale Rolle bei der religiösen Pluralisierung.

Dreh- und Angelpunkt der religiösen Pluralisierung war dabei der Begriff der „Wissenschaft des Judentums“ und seine Implikationen für die Gestaltung des Judentums in der Moderne. Der Umbruch in die moderne Gesellschaft ist besonders von der Verselbständigung der Kultur geprägt. Erst die Moderne entdeckt sich selbst als dauerhafte kulturelle Aufgabe und muss sich selbst immer wieder neu deuten. Das vollzieht sich aber nicht nur durch „Ausgliederung und Verselbständigung einer ‚säkularen‘ Kultur aus der religiösen Überlieferung“²⁴ sondern auch über die Deutungsmacht, die Teile der säkularen Kultur über die religiöse Überlieferung gewinnen. Diese Rolle kam der Wissenschaft zu.

Größere Gruppen im deutschen Judentum konnten sich mit diesem Prozess im Einklang fühlen und darauf verweisen, dass Wissenschaft schon immer eine herausragende Rolle im Judentum gespielt habe und das Judentum sich als eine Kultur religiöser Wissens- und Erkenntnisvermittlung und als Deutungswissenschaft verstehe.

Hinzu kam, dass der Staat bzw. die Regierungen der deutschen Länder zwecks Überwachung oder Gestaltung der religiösen Verhältnisse der Juden von diesen verlangten, die für die

haben. Schad (2007), S. 48f. Frankels Darstellung der Prager Sabbatianer dagegen kennt einen solchen Zusammenhang nicht. Siehe *MGWJ* (1868), S. 78. Brämer (2000 – Frankel), S. 158 Anm. 9.

²³ Der Talmud galt als das Symbol für die Absonderung der Juden

²⁴ Friedrich H. Tenbruck, *Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft: der Fall der Moderne* (1989), zit. nach Lauer (2008), S. 160.

Gegenwart gültigen Grundlagen und Grundsätze ihres Bekenntnisses darzulegen.²⁵ Theologie, Philologie, Philosophie und historische Wissenschaft waren hier gefragt. Diese konnten und wurden als Instrumente der Ab- aber auch der Aufwertung des rabbinischen Erbes genutzt.

3) Dass die Haltung des Staates zum Judentum und seine Judenpolitik eine Rolle in den religiösen Auseinandersetzungen im Judentum spielte, liegt auf der Hand. Schon allein die Verweigerung der vollständigen Emanzipation der Juden und der Anerkennung und Gleichstellung ihrer Religion(sgemeinschaft) musste unterschiedliche Reaktionen und damit Differenzierungsprozesse auslösen. Insgesamt aber sind die konkreten Auswirkungen der staatlichen Politik gegenüber Judentum und Gemeinden nur schwer zu bestimmen. Abgesehen von der Emanzipationsblockade unterschied sich die Judenpolitik von Staat zu Staat in einzelnen Fragen und selbst innerhalb derselben, wie etwa in Preußen, wo eine Vielzahl unterschiedlicher Judengesetze existierte. Auch die im Konfliktfall involvierten Regierungs- und Verwaltungsebenen verfolgten durchaus unterschiedliche Interessen. So war die staatliche Politik gegenüber Judentum und jüdischen Gemeinden weder konsistent noch gleich bleibend.²⁶

4) Auf Steven Lowenstein geht die Beobachtung zurück, dass Migrationsbewegungen die religiöse Landschaft veränderten bzw. den ideologischen Kern neuer religiöser Richtungen mit sich führten.²⁷ Migration als solche ist nicht Ursache der religiösen Differenzierungsprozesse,²⁸ aber sie transportiert ‚Identität‘ in neue soziale und kulturelle Kontexte, die dort zu einem Faktor für Veränderungen werden und sich selbst verändern können. Migration verweist auch auf den folgenden Aspekt:

5) die kultur-geographische Herkunft, die entscheidenden Einfluss auf die Identitätsbildung hat und in die Modernisierungs- und Pluralisierungsprozesse eingeht und diese mitprägt.

²⁵ Für Preußen, dessen Edikt von 1812 zu diesem Zweck ursprünglich die Einberufung einer Synode vorgesehen hatte, siehe M. Veit an M. Sachs, 25. Februar - 6. März 1840, in: Kobler (1935), S. 149.

²⁶ Siehe dazu v. a. Lowenstein (1981). Der preußische Reformstopp wurde bis in die 1840er Jahre nur in den Zentren, nicht an der Peripherie durchgesetzt. Liberale Regierungen beförderten Reformen, während konservative Regierungen eher versuchten, sie zu unterbinden und die Juden als sichtbare Sondergruppe zu erhalten. Kleine und mittelgroße Staaten tendierten dazu, das jüdische Gemeindeleben zu überwachen und Reformen zu forcieren. Mecklenburg-Schwerin setzte Mitte der 19. Jh. auf einen Ausgleich zwischen Reform und Orthodoxie. In Baden, Württemberg und Mecklenburg-Schwerin wurden Konsistorien zur Kontrolle und Regelung des religiösen Lebens eingesetzt. Baden, Württemberg, Bayern und Kurhessen verlangten frühzeitig eine säkulare Ausbildung der Rabbiner und erkannten diese als religiöse Autorität an. Preußen dagegen überließ die Gemeinden sich selbst und begann erst in den 1850er Jahren mit der Durchführung seines Judengesetzes von 1847. Bayern nahm seine anfänglich reformfreundliche Politik wieder zurück. Während Lowenstein den Rückgang der Reformbewegung nach 1848 in ländlichen Gebieten mit dem Wegzug der Reformkräfte begründet, sieht Liberles (1985), S. 11f., dies im Zusammenhang mit verstärkten staatlichen Interventionen und damit verbundener Begünstigung der Orthodoxie in Preußen, Mecklenburg und Frankfurt a. Main.

²⁷ Siehe Lowenstein (1981), S. 257ff. Die Abwanderung der wohlhabenden und dem Liberalismus zugeneigten Schichten in die Großstädte stärkte dort das liberale Judentum und führte in den zurückgelassenen Gemeinden zur Regeneration der Orthodoxie.

²⁸ Wie Liberles (1985), S. 30ff. Lowenstein offensichtlich missverstehend kritisiert.

6) Robert Liberles demonstrierte mit seiner Untersuchung über die Entstehung der Frankfurter Neuorthodoxie die entscheidende Rolle des sozialen Kontextes. Er kam zu dem Ergebnis, dass die Neuorthodoxie nicht Resultat einer religiösen Auseinandersetzung mit den Reformern, sondern einer Abspaltung von der Altorthodoxie in punkto Emanzipation und Integration in die moderne Gesellschaft war.²⁹ Er hatte also eigentlich den gesamtgesellschaftlichen und kulturellen Entwicklungsprozess im Auge. Der soziale Kontext in seiner engeren Bedeutung wäre dann aber auch auf die den religiösen Auseinandersetzungen auch zugrunde liegenden Kämpfe zwischen alten und neuen ökonomischen und sozialen Eliten um Macht und Kontrolle in den Gemeinden auszudehnen. Neben die traditionellen Berufe und Einkommensquellen, wie Geldverleih und Handel in jeder Form traten seit 1800 neue, teilweise internationale, Bankgeschäfte und industrielle Unternehmen. Der Handel wurde vielfältiger, neben den kleinen Hausierer und den alten Typus Kaufmann, der in die Häuser seiner Kunden oder auf Messen ging, traten die Inhaber ständig geöffneter Geschäfte und Läden, vom kleinen Kramladen bis zum großen Kaufhaus. Dazu kam der Handel mit importierten Luxusgütern, die Vermarktung landwirtschaftlicher Erzeugnisse in den Städten und im Ausland, und schließlich und nicht zuletzt die neue akademisch gebildete Intelligenzschicht (Rabbiner, Prediger, teilweise Lehrer) und die freien Berufe. Die Vertreter und Repräsentanten dieser alten und neuen Gruppen, aber auch einzelne Individuen oder Familienclans kämpften in den Gemeinden um die Neugestaltung des jüdischen Gemeinwesens und seiner Institutionen und um die Berücksichtigung bzw. Durchsetzung ihrer Interessen.

Allein die Anstellung eines akademisch gebildeten Rabbinatsassessors oder Predigers neben dem traditionellen Rabbiner konnte Proteste wegen der entstehenden Kosten und ungeklärten Kompetenzen des neuen Amtsträgers bezüglich der bestehenden religiösen und sozialen Einrichtungen und gegenüber dem bereits amtierenden, zumeist älteren Rabbiners hervorrufen. Die akademisch gebildeten Rabbiner, Prediger und Lehrer erhoben Anspruch auf soziale Anerkennung und forderten im Unterschied zu den zumeist an Enthaltbarkeit gewöhnten Rabbinern alten Schlags höhere Gehälter für ihre soziale Repräsentation und traten für Veränderungen in Synagoge und Schulwesen ein.

Synagoge und öffentlicher Gottesdienst waren mit dem jüdischen Schul- und Erziehungswesen diejenigen Bereiche, die von der alten religiösen Führungsschicht vernachlässigt worden waren und zunehmend in Verfall gerieten. Ende des 18. Jh. begann

²⁹ Liberles (1985), S. 228.

eine neue Generation der „sekundären Intelligenzschicht“³⁰ (Prediger, Lehrer, Privatgelehrte) damit, Reformvorstellungen für Synagoge und Schule entlang der neuen Werte von Aufklärung, Bildung und Ästhetik zu entwickeln und in eigenen Privatinstituten zu erproben. Mit dem Eindringen der neuen ökonomischen und sozialen Schichten in die Gemeindeämter und mit dem Eintreffen der ersten Rabbiner und Prediger neuen Typs wurden Synagogenneubau und Reform von öffentlichem Gottesdienst und Schulwesen zum wichtigsten Anliegen der Modernisierer. Mit Synagogenordnungen und Regelwerk wurde die Synagoge im 19. Jh. zur Verbürgerlichungsanstalt und „Anstandsschule“.³¹ Der Kampf für oder gegen die Abschaffung von Gebeten und Brauchtum, die Einführung eines Ordnungsregimes oder der Orgel war mancherorts mehr ein Kampf für oder gegen die neue Sozialdisziplinierung und Ausdruck sozialer Konflikte und somit oft mehr ein Kulturkampf als eine religiöse Auseinandersetzung im engeren Sinne.³² Der Gottesdienst war selbst schon Spiegelbild der sozialen Spannungen und Abgrenzungen in der Gemeinde. Streit gab es wegen der Verteilung und Anordnung der Synagogenplätze und Ehrenfunktionen nach Wohlstand und ‚Bildung‘, wegen Änderungen der traditionellen Reihenfolge beim Aufruf zur Tora oder beim Verteilen der Vorbeterberechtigungen an den Hohen Feiertagen. Alles das konnte zu leidenschaftlich geführten Kämpfen führen, bei denen die Rücksichtslosigkeit der mächtigen Familien oft den Ärger und Hass der Unterlegenen hervorrief.³³ Mit dem Schwinden der traditionellen Volksgelehrsamkeit, die einstmals über die sozialen Grenzen hinweg den innerjüdischen Zusammenhalt herstellte, traten die sozialen Unterschiede noch schärfer hervor.³⁴

Und doch stehen die Kämpfe in den Gemeinden um die Gottesdienstreformen zu Recht an erster Stelle, wenn es um die Darstellung der religiösen Pluralisierung im Judentum in Deutschland geht. Die Synagoge wurde zur sichtbarsten Repräsentantin jüdischen religiösen Lebens. Mit dessen Erosion in Familie und Haus wuchs die Bedeutung der Synagoge als innerer Mittelpunkt der jüdischen Religionsgemeinschaft noch an. Die Synagoge

³⁰ Katz (2002), S. 242

³¹ „in der die Vernachlässigten und in sozialer Form und Anstelligkeit gegen die bevorzugten Glieder der feinen Gesellschaft Zurückstehenden zu Anstand und Sitte erzogen werden sollten. Es kam da wenig auf den Dienst Gottes an, wenig auf den Kern und Zweck der religiösen Andacht [...]“. M. Sachs (1904), S. 15.

³² Viele der überlieferten religiösen Konflikte resultierten aus sozialen Spannungen und Parteiungen in den Gemeinden, die oft auf familiären Bindungen und Patronage-Verhältnissen beruhten. Dabei ging es um die Festsetzung der Steuern durch die Vorsteher, was oft als Mittel der Belohnung oder Bestrafung für Loyalität oder deren Mangel in Konfliktsituationen eingesetzt wurde, dann auch um die Verwendung von Steuern und Einnahmen aus Fonds und Legaten der Gemeinde, um das Wahlrecht, die Verteilung der Gemeindeämter, Verleihung von Ehrenfunktionen im Gottesdienst sowie um die Ausgaben für Rabbiner, Lehrer, Kantoren und Schächter.

³³ Siehe Meier Spanier in: Richarz (1976), S. 202-209.

³⁴ Wilke (2003), S. 684f.

demonstrierte Selbstbehauptung, Eigenart und Zusammenhalt der jüdischen Religionsgemeinschaft. Um dafür den richtigen Ausdruck zu finden, rangen nicht nur alte und neue, sondern auch unterschiedliche neue kulturelle und religiöse Orientierungen und Identitäten miteinander.