

**Das Selbstverständnis der Reformrabbiner und die
Entwicklung der deutsch-jüdischen Reformbewegung
bis 1848**

vorgelegt von
Vanessa Krah, M.A.
aus Berlin

von der Fakultät I – Geisteswissenschaften
der Technischen Universität Berlin
zur Erlangung des akademischen Grades

Doktorin der Philosophie
- Dr. phil. -

genehmigte Dissertation

Promotionsausschuss:

Vorsitzender: Prof. Dr. Stefan Weinzierl
Berichter: Prof. Dr. Werner Bergmann
Berichter: Prof. Dr. Ulrich Wyrwa

Tag der wissenschaftlichen Aussprache: 26.08.2011

Berlin 2011
D 83

INHALT

KAPITEL 1

Einleitung	1
1.1 Begründung des Themas	8
1.2 Vorgehensweise und Problematik	13
1.3 Quellen und Forschungsstand	17
1.4 Einordnung des Forschungsvorhabens und Forschungszeitraum	22

KAPITEL 2

DER GEISTIGE WANDEL IM JUDENTUM	25
2.1 Die Emanzipationsbestrebungen	26
2.2 Christian Wilhelm Dohm und David Friedländer	28
2.3 Die literarische und politische Gesellschaft	32
2.4 Verbürgerlichung und Bildungswandel	35

KAPITEL 3

DIE REFORMBEWEGUNG	38
3.1 Die frühe Reformbewegung	39
3.2 Die neue Bildung der Rabbiner	42
3.3 Die Wissenschaft des Judentums	43
3.4 Der Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden	46
3.5 Die Rabbiner und das neue Bildungsideal	51
3.6 Die Reformbewegung	56
3.7 Die unterschiedlichen Richtungen innerhalb der Bewegung	57

KAPITEL 4

DIE PROTAGONISTEN UND IHRE MITAKTEURE	59
4.1 Samuel Holdheim	60
4.2 Ludwig Philippson	64
4.3 Abraham Geiger	67
4.4 Gotthold Salomon	70
4.5 Leopold Zunz	72
4.6 Aaron Bernstein	75
4.7 Zusammenfassung	77

KAPITEL 5

DIE NEUE JÜDISCHE PUBLIZISTIK	79
5.1 Die frühen publizistischen Versuche	83
5.1.1 Sulamith	83
5.1.2 Die Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums	84
5.2 Die Periodika der 1830er und 1840er Jahre	86
5.2.1 Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie	86
5.2.2 Allgemeine Zeitung des Judenthums	87
5.2.3 Der Israelit des neunzehnten Jahrhunderts	89

5.2.4	Israelitische Annalen	90
5.2.5	Der Orient	90
5.3	Die Periodika und ihr Selbstverständnis	92
5.3.1	Die Mitstreiter-Problematik	94
5.3.2	Der wegweisende Einfluss der <i>AZJ</i>	96
5.3.3	Prioritäten in der Nachrichtenauswahl	98
5.3.4	Parteinahme	99
5.3.5	Tendenzen	101
5.3.6	Interner Dissens	103
5.3.7	Die philosophisch-literarischen Traditionen	105
5.4	Zusammenfassung	107

KAPITEL 6

DIE NEUE JÜDISCHE ÖFFENTLICHKEIT		109
6.1	Die Rabbinerversammlungen 1844-1846	110
6.1.1	Die erste Rabbinerversammlung 1844	114
6.1.2	Die zweite Rabbinerversammlung 1845	115
6.1.3	Die dritte Rabbinerversammlung 1846	117
6.2	Die Rabbinerversammlungen und ihr Scheitern	118
6.3	Die Genossenschaft für Reform im Judenthum zu Berlin	123
6.4	Die Genossenschaft und die Rabbinerversammlungen	130
6.5	Zusammenfassung	132

KAPITEL 7

ZEITFRAGEN	135
7.1 Die Judenfrage	140
7.2 Zusammenfassung	147

KAPITEL 8

ZIELE UND KONTROVERSEN		150
8.1	Impulse und Adaptionen	151
8.2	Der Wettbewerb in den eigenen Reihen	156
8.3	Die persönlichen Bezüge	162
8.4	Öffentlichkeit als Lebensprinzip	167
8.5	Einigkeit in der Bewegung	177
8.6	(In)konsequenzen	183
8.7	Das Selbstverständnis der Reformrabbiner – Resümee	186

KAPITEL 9

FAZIT UND AUSBLICK	194
Literatur	211

Es hat sich Alles mehr nach den einzelnen Individualitäten,
nach den Umständen gebildet.

(Abraham Geiger)

KAPITEL 1

EINLEITUNG

Mit dem 19. Jahrhundert assoziiert man gemeinhin die politischen Leitgedanken des Liberalismus, das Ringen um Demokratie, die Märzrevolution 1848 und die Reichseinigung 1871. Auch bringen wir mit diesem Zeitraum Schlagwörter wie Sozialismus, Kapitalismus, Industrialisierung und Proletariat in Verbindung. Die Epoche steht in Zusammenhang mit dem Kampf um die Realisierung von Menschenrechten, demographischem Wandel, Verbürgerlichung, Bildung, Wissenschaft, Säkularisierung und Rationalisierung. Der gesellschaftliche Weg war lang und von vielen Wechseln gekennzeichnet: Vom Feudalismus zum Kapitalismus, von der Agrargesellschaft zur Industriegesellschaft, von der Ständegesellschaft zur Klassengesellschaft, vom Ancien Régime zur modernen Staatsbürgergesellschaft.¹

Eric Hobsbawm prägte den Begriff vom „langen 19. Jahrhundert“ und widmete ihm eine eigene Trilogie: *The Age of Revolution*, *The Age of Capital* und *The Age of Empire*.² „Das Zeitalter der Revolution“, die Zeit von 1789 bis 1848, brach auch für die deutschen Juden an. Für sie bedeutete es, wie ein zeitgenössischer Beobachter am Ende des 19. Jahrhunderts schrieb, das „Heraustreten aus den mittelalterlichen Formen; in wissenschaftlicher Beziehung wiederum die Begründung der jüdischen Wissenschaft nach modernen Begriffen.“³

Das 19. Jahrhundert können wir als die Epoche der Reformen und des Wandels ansehen. Um es zu verstehen, müssen wir uns der rechtlichen Situation, und dem Fortschritt in Kultur, Bildung und Wissenschaft widmen. Bemerkenswert ist, dass es Reformbestrebungen auch in religiöser Hinsicht gab, innerhalb der christlichen Mehrheitsgesellschaft, gleichermaßen aber auch unter den Juden. Hieraus entwickelte sich die jüdische Reformbewegung, die in dieser Arbeit

¹ Vgl. Reinhard Rürup, Deutschland im 19. Jahrhundert 1815-1871, Göttingen 1992, S. 13.

² Eric Hobsbawm, Europäische Revolutionen. 1789 bis 1848, Zürich 1962; Die Blütezeit des Kapitals. Eine Kulturgeschichte der Jahre 1848–1875, München 1975; Das imperiale Zeitalter. 1875–1914, Frankfurt am Main/New York 1989.

³ Simon Bernfeld, Am Ende des Jahrhunderts, Rückschau auf 100 Jahre geistiger Entwicklung, Band III, Juden und Judentum im neunzehnten Jahrhundert, Berlin 1898, S. 1.

Gegenstand der Betrachtung ist. Um das Selbstverständnis der Reformrabbiner innerhalb dieser Reformbewegung – den geistigen Wandel im Allgemeinen und ihr Selbstverständnis im Speziellen zu analysieren – ist es zunächst wichtig, das Reformjudentum als solches zu verstehen. Das Reformjudentum formierte sich Anfang des 19. Jahrhunderts aus der starren Religiosität der Orthodoxie und suchte nach umfassenden Neuerungen innerhalb des religiösen und kulturellen Lebens. Die frühe Reformperiode zielte noch ausschließlich auf Veränderungen des synagogalen Gottesdienstes sowie des Erziehungskonzeptes und dem damit verbundenen Schulwesen ab und wurde in den 1830er Jahren von der eigentlichen Reformperiode abgelöst. Der Historiker Julius H. Schoeps hat kurz und prägnant festgestellt, dass die Reformbewegung anfänglich nur den Gottesdienst oberflächlich reformieren wollte. Schnell aber begann sie, sich gegen sämtliche Formen des traditionellen Judentums aufzulehnen. Der Gottesdienst, die Beschneidung und weitere Gebräuche sollten verändert werden, so stellte sich auch die Frage nach der Verlegung des Sabbats auf den Sonntag.⁴ Zunächst hatte sich das Judentum nur äußerlich reformiert, alsbald aber entfernte sich das Reformjudentum in seinen Grundüberzeugungen von den Traditionen und fand sich in seinen neuen, ganz eigenen Formen wieder. Als der radikalste unter den Reformrabbinern gilt Samuel Holdheim, der sein Konzept von einem neuen Judentum an seiner eigenen Gemeinde in Berlin fortwährend weiterentwickelte. Abraham Geiger, Ludwig Philippson, Leopold Zunz und Gotthold Salomon arbeiteten ebenfalls an der Spitze des neuen Reformjudentums für die Verbreitung ihrer Ideen. Dies geschah nicht nur individuell in der eigenen Synagoge, sondern auch durch zahlreiche Publikationstätigkeiten und gemeinsame Rabbinerversammlungen.

Von diesen Akteuren handelt meine Arbeit. Ich werde aufzeigen, wie sich die Rabbiner öffentlich zu – mitunter auch aktuellen Themen – positionierten. Themen, die den Zeitgeist betrafen, wie zum Beispiel Bruno Bauers Buch *Die Judenfrage*. Wir wollen sehen, wie die Akteure sich selbst und untereinander mit ihren Standpunkten wahrnahmen. Es geht um die innere Sicht und darum, nachzuvollziehen, warum sie agierten, wie sie agierten. Orientieren werden wir

⁴ Vgl. Julius H. Schoeps, „Ringens um Reform und Emanzipation“, in: Juden in Berlin 1671-1945. Ein Lesebuch. Mit Beiträgen von Annegret Ehmman/Rahel Livné-Freudenthal/Monika Richarz/Julius H. Schoeps/Raymond Wolff, Berlin 1988, S. 67.

uns hierbei an Michael A. Meyers Aussage, die in der Arbeit beleuchtet und hinterfragt werden soll:

Wenn es jedoch eine konzertierte Bewegung geben sollte, war abgesehen von der Theorie, der Führung und praktischen Bemühungen auch ein Gefühl vonnöten, das deren verschiedene Elemente und Erscheinungsformen Teile eines größeren Ganzen waren. In den 40er Jahren nahm ein solches Kollektivbewußtsein Gestalt an, auch wenn deren Grenzen schon unmittelbar darauf wieder in Frage gestellt wurden. Rabbinerversammlungen und gemeinsame Kämpfe gegen die Orthodoxen gingen mit großen internen Spannungen und Konflikten einher. Wenn es der Reformbewegung gelang, trotz aller vor ihr liegenden Kontroversen ein Gefühl der Einheit zu erreichen und beizubehalten, dann ist dies zu einem großen Teil einem Mann [Ludwig Philippson] zu verdanken, der vor allem entschlossen war, das Zentrum zusammenzuhalten.⁵

Um etwaige Problematiken und Meinungsverschiedenheiten, das Engagement, die Vorgehens- und Denkweisen der Reformrabbiner nachvollziehen zu können, ist es erforderlich, sich die neuen religiösen Konzepte und Überzeugungen vor Augen zu halten. Gemeinhin wissen wir, dass sich das Reformjudentum auf ritueller Ebene an den Protestantismus anlehnte. Neu und charakteristisch waren der Gebrauch der deutschen Sprache sowie die Hinwendung an die deutsche Kultur. Dass damit die Hoffnung auf eine Rückkehr in das Land ihrer Väter aufgegeben wurde, ist wenig verwunderlich: Die jüdischen Staatsbürger betrachteten von diesem Zeitpunkt an Deutschland als ihre neue, einzige Heimat. Die Derascha, der bibelexegische Vortrag, sollte der homiletischen Predigt weichen. Ein ausgebildeter Chor trat an die Stelle eines traditionellen Vorbeters und es wurde eine Orgel eingeführt. Die Gebete wurden teilweise auf Deutsch vorgetragen, da die hebräische Sprache immer weniger verstanden wurde. So konnte auch auf die Frauen Rücksicht genommen werden, da Frauen das Hebräische niemals erlernt hatten. Gebetsstellen, welche die Hoffnung auf eine Rückkehr ins Heilige Land ausdrückten, wurden entfernt. Ebenso fanden diejenigen Gebete keine Verwendung mehr, welche die erneute Errichtung des Tempels in Jerusalem oder die Wiedereinführung von Tieropfern forderten.⁶ Die Konfirmation wurde, nach protestantischem Vorbild, sowohl für Jungen als auch

⁵ Michael A. Meyer, Antwort auf die Moderne. Geschichte der Reformbewegung im Judentum. Aus dem Amerikanischen von Marie-Therese Pitner und Susanna Grabmayr, Wien/Köln/Weimar 2000, S. 163.

⁶ Michael A. Meyer, „Reformjudentum“, in: Julius H. Schoeps (Hrsg.), Neues Lexikon des Judentums, Gütersloh 2000, S. 693.

für Mädchen eingeführt.⁷ Üblicherweise werden dreizehnjährige Jungen im Rahmen einer Bar-Mizwa-Feier zur Tora aufgerufen⁸ und sind ab diesem Zeitpunkt als mündige Gemeindemitglieder verpflichtet, die religiösen Gesetze einzuhalten. Seit Anfang des 19. Jahrhunderts erhielt die Jüdische Konfirmation Einzug in die Synagogen. Bemerkenswert ist, dass Jungen und Mädchen in Nachahmung des protestantischen Vorbilds gemeinschaftlich konfirmiert wurden.⁹ Auch optisch näherten sich die neuen Rabbiner dem Protestantismus an, als Zeichen des Klerus trug man Beffchen und Talar¹⁰, die Amtstracht war nur eine geringe Abwandlung des Pastorenornates, wie man es aus dem Protestantismus kennt.¹¹

Dass sich die Reformbewegung im Judentum verwirklichen konnte, war nichts Selbstverständliches, es war ein langer Weg. Die Idee eines reformierten Judentums ist der Aufklärung zu verdanken und findet in dieser ihr geistiges Fundament. Die Stellung der Juden innerhalb der Gesellschaft wurde grundsätzlich neu überdacht und definiert. So entwickelte sich im 18. Jahrhundert aufgrund der universalistischen Ideen der Aufklärung die Auffassung, dass die Ausschließung von Juden aus der Gesellschaft verwerflich und inkonsequent war.¹² Der Universalismus – im Gegensatz zum

⁷ „Nur das behaupte ich, daß es im Interesse der Religion oder des moralisch-religiösen Lebens zweckmäßig und nothwendig sei, daß von dem im Innern der Kindesseele stattgefundenen Uebergange, der durch sittliche und religiöse Erziehung gefördert worden ist, mit vollem Bewusstsein ein öffentliches Zeugnis und Bekenntnis dargelegt werde und das nenne ich Confirmation!“ Samuel Holdheim, „Was ist die Confirmation“, in: Leopold Stein/S. Süskind (Hrsg.), Der israelitische Volkslehrer. Ein Organ für Synagoge, Schule, Leben und Wissenschaft des Judenthums. Zur Läuterung der religiösen Erkenntniß [sic!], sowie zur Förderung des religiösen Sinnes, in Verbindung mit gleichstrebenden Genossen, Frankfurt am Main, Heft 1 1859, S. 35.

⁸ Am Sabbat nach seinem 13. Geburtstag wird der Junge zur Tora aufgerufen, spricht Segenssprüche über die Tora, liest einen Abschnitt aus der Tora vor oder trägt die Haftara (den Prophetenabschnitt) vor.

⁹ Vgl. Heinrich Simon, Leben im Judentum. Persönliche Feste und denkwürdige Tage, Teetz 2004, S. 17.

¹⁰ Vgl. Michael A. Meyer, „Jüdisches Selbstverständnis“, in: Michael Brenner/Stefi Jersch-Wenzel/Michael A. Meyer (Hrsg.), Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Band II, Emanzipation und Akkulturation 1780-1871, München 2000, S. 151.

¹¹ Vgl. Dirk Drewelow, Das Landesrabbinat des Reformers Samuel Holdheim im Großherzogtum Mecklenburg-Schwerin (1840-1847), Dissertation, Schwerin 2003, S. 29.

¹² Vgl. Michael A. Meyer, Von Moses Mendelssohn bis Leopold Zunz. Jüdische Identität in Deutschland 1749-1824. Aus dem Englischen übersetzt von Ernst-Peter Wieckenberg, München 1994, S. 17.

Partikularismus und Individualismus – hatte die Idee des Ganzen zum Gegenstand, der Einzelne bzw. das Individuelle ordnete sich dem Allgemeinen unter.¹³ Die Aufklärung war von etwa 1720-1785 die vorherrschende geistige Bewegung und kulturpolitisches Anliegen. Sie richtete ihren Appell an den mündigen Menschen. Dieser sollte seine Vernunft anwenden und tradierte Glaubenswahrheiten, Rechtsgrundsätze und soziale Gebräuche kritisch hinterfragen. Aufklärung war also das Vertrauen in die Vernunft als das Richtmaß des menschlichen Handelns, brachte das Streben nach Erkenntnis mit sich und hinterfragte Autoritäten kritisch. Kant und seine Forderungen an den Menschen waren wegweisend, man nahm sich Kant an, wurde „mündig“ und handelte selbstbestimmt.¹⁴ Folglich waren die bürgerliche und damit die moralische Verbesserung in aller Munde.

Die Haskala (השכלה), „eine jüdische Akkulturation an die Aufklärung“¹⁵, hatte ihre eigene Aufklärungsbewegung, ihre Anhänger, ihre Tätigkeit, ihre Diskurse und ihr Zeitalter. Im Gegensatz zur eigentlichen Aufklärungsepoche trat sie später ein, sie war eine „nachgeholte“ Aufklärung, sie musste den Vorsprung kulturell, intellektuell, politisch, sozial und auch religiös aufholen, verlief darum viel schneller und „radikaler.“¹⁶ Sie hatte sich das primäre Ziel gesetzt, das Judentum und seine Tradition mit der modernen Kultur zu verbinden und zu harmonisieren.¹⁷

Den Grundstein für die Reformbewegung legte Moses Mendelssohn. Das Judentum sollte der christlichen Mehrheitsgesellschaft näher gebracht werden. Ein Mittel dazu war die Kunst, und so nahm man sich der Juden und der jüdischen Religion etwa auf literarischer Ebene an. Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), bedeutendster Vertreter der deutschen Aufklärung, zeigte sich auf

¹³ Definition nach Carl Michaelis; vgl. hierzu Eva Baumann, Die Vereinnahmung des Individuums im Universalismus. Vorstellungen von Allgemeinheit illustriert am Begriff der Menschenwürde und an Regelungen zur Abtreibung, Münster/Hamburg/London 2000, S. 5.

¹⁴ Vgl. Immanuel Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Berlinische Monatsschrift, Dezember-Heft 1784, S. 481.

¹⁵ Meyer, „Jüdisches Selbstverständnis“, in: Brenner/Jersch-Wenzel/Meyer (Hrsg.), Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Band II, S. 135.

¹⁶ Christoph Schulte, Die jüdische Aufklärung, München 2002, S. 17f.

¹⁷ Vgl. Meyer, „Reformjudentum“, in: Schoeps (Hrsg.), Neues Lexikon des Judentums, S. 693.

geistiger Ebene unabhängig und unkonventionell.¹⁸ Der „Mendelssohn-Freund“¹⁹ schrieb 1749 im Alter von zwanzig Jahren das fünf Jahre später veröffentlichte Lustspiel *Die Juden*. In diesem werden antijüdische Ressentiments kritisch beleuchtet und für religiöse Toleranz und Humanität plädiert.²⁰ Weitaus bekannter ist *Nathan der Weise* aus dem Jahr 1779. Dieses Buch kann als eine Art Handbuch des Miteinanders zwischen Christen und Juden angesehen werden.²¹ Im Jahre 1767 erschien Mendelssohns *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*. Damit hatte sich erstmals im christlichen Deutschland ein Jude in die literarisch-philosophische Elite hineingeschrieben. Dementsprechend sollte sich Mendelssohn als Philosoph und Schriftsteller anerkannt fühlen und die Religion, die er orthodox praktizierte, als eine private Angelegenheit ansehen.²² Es setzte ein Prozess ein, der das religiöse Leben vom bürgerlichen und vom kulturellen Leben trennen sollte. Sein Buch *Jerusalem oder über die religiöse Macht und Judentum* von 1783 war eine ebensolche Fürsprache für religiöse Duldung und Toleranz. Von der inhaltlichen Kernaussage her weisen Mendelssohns *Jerusalem* und Lessings *Nathan der Weise* entscheidende Parallelen auf: Die absolute Wahrheit könne keine Religion für sich beanspruchen.²³ Mendelssohns Verdienst basierte auf der Synthese von Judentum und Aufklärung, diese sollte den Juden durch ihre unwandelbare Vernunft und durch ihren Universalismus einen Platz in der Gesellschaft verschaffen. Mendelssohn versuchte die Geistesverwandtschaft zwischen dem jüdischen Glauben und der

¹⁸ Vgl. Meyer, Mendelssohn, S. 19.

¹⁹ Julius H. Schoeps, *Deutsch-jüdische Symbiose oder Die missglückte Emanzipation*, Berlin/Potsdam/Bodenheim 1996, S. 23.

²⁰ Ein Reisender rettet einem Adligen das Leben. In der Handlung tritt der Reisende mehr und mehr mit seinem edlen Charakter in den Vordergrund. Der judenfeindliche Baron verspricht dem Reisenden die Hand seiner Tochter. Als der Reisende sich als Jude zu erkennen gibt, findet die geplante Hochzeit nicht statt, der Dank des Barons ist und bleibt dem Reisenden aber gewiss.

²¹ Vgl. Schoeps, *Deutsch-jüdische Symbiose*, S. 24.

²² Vgl. Nachum T. Gidal, *Die Juden in Deutschland von der Römerzeit bis zur Weimarer Republik*, Köln 1997, S. 119.

²³ „Belohnet und bestrafet keine Lehre, locket und bestechet zu keiner Religionsmeinung! Wer die öffentliche Glückseligkeit nicht stöhret [sic!], wer gegen die bürgerlichen Gesetze, gegen euch und seine Mitbürger rechtschaffen handelt, den lasset sprechen, wie er denkt, Gott anrufen nach seiner oder seiner Väter Weise, und sein ewiges Heil suchen, wo er es zu finden glaubet.“ Moses Mendelssohn, *Jerusalem oder über die religiöse Macht und Judentum*, Berlin 1783, S. 141.

Vernunftkenntnis nachzuweisen.²⁴ In Mendelssohns Wirken wird der humanistisch begründete Versuch der Juden offensichtlich, sich zu integrieren und den Anspruch auf gleiche Rechte zu begründen. Eine Synthese von Judentum und Deutschtum, das war seine Hoffnung und diese Hoffnung wurde das Fundament für die nächsten jüdischen Generationen.²⁵ Mendelssohn war derjenige, der die Aufklärung aus der Philosophie und der Literatur in die Religion hinübertrug und ihr auf diese Weise einen neuen Geist einhauchte. Er schaffte es, das Judentum aus einer bisher nie öffentlich hinterfragten „Starrheit“ zu bringen. Für ihn war es offensichtlich, dass Reformen nötig waren. Dass mit Mendelssohn der Anstoß zu Reformen von einem Juden kam, darf nicht unterschätzt werden. Mendelssohn erscheint zuvörderst als ein „Reformer des jüdischen Lebens“, nicht als „Reformer der jüdischen Religion.“²⁶

Wir widmen uns daher im Folgenden den Reformrabbinnern der 1830er und 1840er Jahre. An ihnen ist bemerkenswert, dass sie, sowohl als Reformer der jüdischen Religion und als Reformer des jüdischen Lebens anzusehen sind. Darüber hinaus legten sie in hohem Maß in literarischer Hinsicht gesellschaftliches Engagement an den Tag, worin ein nicht zu unterschätzender Stellenwert bei der Beurteilung der Akteure und eine immense innovative Kraft liegen. Das Selbstverständnis der Reformrabbinner zu verstehen, bedeutet schlichtweg, das Reformjudentum zu verstehen.

²⁴ Vgl. Meyer, Mendelssohn, S. 13-65.

²⁵ Vgl. Gidal, Die Juden in Deutschland, S. 121.

²⁶ Ebd.

1.1

Begründung des Themas

Die Reformrabbiner werden auf ihre Positionen und Grundüberzeugungen in Bezug auf säkulare Themen untersucht und dadurch mit ihrer Programmatik als Minorität²⁷ in den historischen Gesamtkontext eingereiht. Die moderne Forschung hat die Reformbewegung bereits bearbeitet, grundlegende Studien sind vorhanden.²⁸ Diese stehen zumeist im Zusammenhang mit den religionsphilosophischen Komponenten. Es fehlt bis dato eine Abhandlung, die sich explizit mit den Reformrabbinern in Deutschland in der Mitte des 19. Jahrhunderts auseinandersetzt und die deren Wirken, Zielsetzungen und Programmatik, ebenso wie ihre Schwierigkeiten und ihr Verhältnis zueinander untersucht. Meine Dissertation wird diese Lücke schließen. Holdheim gilt in der Forschung gemeinhin als „der Radikale“²⁹ unter den Reformern, gleichsam aber auch als „einer der innovativsten religiösen Denker des 19. Jahrhunderts.“³⁰ Er schaffte den Sabbat als Ruhetag ab und ersetzte ihn durch den Sonntag. Die deutsche Sprache hielt als eine *Conditio sine qua non* unter seiner Leitung Einzug in die Synagoge der Berliner Reformgemeinde – an seinem früheren Wirkungsort Schwerin ließ sich dies hingegen nur partiell durchsetzen. Auch wenn Holdheim schon in Schwerin gegen die Verwendung der hebräischen Sprache in der Synagoge eintrat, musste er sich doch der Mehrheit des Oberrates beugen. Der Oberrat plädierte für die Beibehaltung des Hebräischen und Holdheim musste vielmehr die mitunter auch verwendete deutsche Sprache legitimieren, immerhin hatte sich aber unter Holdheims Führung die Verwendung der deutschen Sprache teilweise durchsetzen können.³¹ Es gab

²⁷ „Und wolltet ihr die Wahrheit wissen? Die Konservativen, ja Solche, welche den alten Zustand wieder annehmen würden, sind die Mehrzahl unter den Juden.“ Ludwig Philippson, „Die Theilnahme der Juden an den revolutionären Bewegungen“, in: Allgemeine Zeitung des Judenthums, Leipzig, Heft 43 1848, S. 617.

²⁸ Vor allem Brenner/Jersch-Wenzel/Meyer (Hrsg.), Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Band II sowie Meyer, Antwort.

²⁹ Meyer, Antwort, S. 206.

³⁰ Andreas Gotzmann, Jüdisches Recht im kulturellen Prozeß. Die Wahrnehmung der Halacha in Deutschland im 19. Jahrhundert, Tübingen 1997, S. 200.

³¹ „Die eingeführte deutsche Predigt an Sabbath- und Festtagen hat sich hierin als das Wohlthätigste bewährt, Andacht und Erbauung dem Gottesdienste verliehen und eine größere Kirchlichkeit und ein lebendigeres religiöses Bewußtsein in der Gemeinde erzeugt. Namentlich hat sie auf das weibliche Geschlecht, das früher gar keine

keine öffentliche Angelegenheit, an der sich Holdheim nicht beteiligt hätte. Er machte sich für die Erziehung der Jugend stark³², war entschiedener Verfechter der Rabbinerversammlungen, trat explizit für die Trennung der jüdisch-religiösen von den jüdisch-nationalen Vorschriften ein³³ und sah folglich das Judentum nur noch als religiöse Gemeinschaft an. Des Weiteren bekämpfte er den Akt der Beschneidung sowie die seiner Meinung nach antiquierten Gesetze der jüdischen Ehe und der Scheidung. Seine Ideen entwickelte er aus der Orthodoxie, aus welcher er selbst hervorgegangen war. Holdheim sah als Ziel die ständige Fortentwicklung der Religion, er richtete den Blick auf die Gegenwart.³⁴ So war er auch konsequenter Befürworter der jüdischen Konfirmation: Konsequenter sage ich, weil er die Konfirmation zunächst von der traditionellen Bar-Mizwa abgrenzte und in seiner Reformgemeinde in Berlin die Bar-Mizwa letztendlich ganz der jüdischen Konfirmation wich.³⁵

Sie wissen keinen Grund gegen dieselbe anzuführen, als daß sie nicht früher gewesen. Auf die innere Zulässigkeit und Zweckmäßigkeit reflectiren sie nicht, sondern ob sie alt oder neu ist. Sie eifern für die Beibehaltung augenfälliger Mißbräuche aus keinem andern Grunde, als weil sie alt sind, und gegen neue Gestaltungen wiederum aus keinem andern Grunde, als weil sie neu sind. Was soll aus der Religion, aus Kirche und

Theilnahme für den öffentlichen Gottesdienst zeigte, als ein treffliches Mittel, dasselbe für ihn zu interessiren, entschieden wohlthätig gewirkt.“ Samuel Holdheim, MLHA Schwerin, LR 10, Jahresbericht Holdheim an die Regierung, 27. Oktober 1841, Schwerin 1841.

³² Vgl. Immanuel Heinrich Ritter, Geschichte der jüdischen Reformation, Dritter Theil, Samuel Holdheim. Sein Leben und seine Werke. Ein Beitrag zu den neuesten Reformbestrebungen im Judenthume, Berlin 1865, S. 3.

³³ „Das Judentum bestehe, meinte er, aus einer innigen Vermischung des Religiös-Sittlichen und des National-Politischen.“ Heinrich Graetz, Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet. Elfter Band. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage. Bearbeitet von M. Brann. Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart vom Beginn der Mendelssohnschen Zeit (1750) bis in die neueste Zeit (1848), Leipzig 1900, hier: Reprint der Ausgabe aus letzter Hand Leipzig 1900, S. 532.

³⁴ „Holdheims Wesen hatte eine solche Richtung des Geistes, und sein talmudischer Bildungsgang hatte sie genährt und großgezogen. Er kannte keine Schwärmerei, weder für den Mondschein blasser Erinnerungen, noch für den Dämmerchein in Nebel gehüllter Zukunftsträume. Ihm war der breite Boden der Gegenwart lieber. Da das Judentum aber aus Erinnerungen und Hoffnungen besteht, so war Holdheim nicht sehr von ihm eingenommen; er suchte es daher umzumodeln und sich zurechtzulegen, damit es ihn nicht gar zu sehr störe.“ Graetz, Geschichte der Juden, S. 530.

³⁵ Als in Schwerin 1842 die Konfirmation eingeführt wurde, betonte Holdheim, dass die Konfirmation die Bar-Mizwa nicht verdrängen solle, sondern eine Ergänzung darstellen solle. Der Grund war die Rücksichtnahme auf die Tradition. Vgl. Drewelow, Das Landesrabbinat, S. 139.

Schule werden, wenn sie dem Urtheil von Personen anheim fallen, die keinen andern Maßstab an ein religiöses Objekt zu legen wissen, als ob es in dieser Gestalt von je her gewesen oder nicht? Das einzige Merkmal des Dagewesenen und Nichtdagewesenen ist es solchen Leuten die ausschließliche Erkenntnißquelle des Guten und Bösen, des Frommen und Gottlosen.³⁶

Allein schon an der Frage nach der Konfirmationszulässigkeit wird deutlich, dass sich Holdheim leidenschaftlich für einen Fortschritt im religiösen Bereich engagierte. Darin liegt aber nicht das alleinige Wirken von Holdheim, er machte sich auch in publizistischer Hinsicht stark, kritisierte die Judenfrage von Bruno Bauer; stand an der Spitze der radikalen Reformgenossenschaft in Berlin, eines religiösen Vereins. Er kam aus den starren Grenzen der jüdisch-orthodoxen Strukturen, fand sich in einem „neuen“ Judentum wieder und trug es in die Öffentlichkeit. Darin lag seine Innovation und mein Interesse am Thema. Er war mit seinen Ideen und Forderungen nicht allein, denn auch seine Weggefährten Abraham Geiger, Ludwig Philippson und Gotthold Salomon beschäftigten sich inhaltlich nicht nur mit der Ausübung und Ausformung der neuen religiösen Reformen und Praktiken, sondern waren auch als Publizisten und Autoren tätig und öffneten sich weltlichen Fragen und dem aktuellen Tagesgeschehen. Hieraus hat sich mein Thema entwickelt. Die Religion ist also nur das eine Fundament im Leben der Reformen gewesen. Wir widmen uns dem anderen Fundament, der Frage nach dem säkularen Selbstverständnis der Reformrabbiner. Ausgangspunkt der Arbeit war meine Überlegung, dass Holdheim – aufgrund seiner radikalen religiösen Ansichten – auch in säkularer Hinsicht derjenige gewesen sein muss, der am härtesten mit sich und seinen Zeitgenossen ins Gericht ging. Laut dem Historiker Heinrich Graetz war Holdheim *der* innere Feind des Judentums.³⁷ Ausgehend von seinen radikalen religiösen Reformen und seinem Wirken müsste dies auch in den weltlichen Positionen, die er gegenüber seinen Mitstreitern vertrat, in irgendeiner Weise mitgeschwungen haben.

³⁶ MLHA Schwerin, LR 51, Holdheim an die Regierung, 3. Juni 1844.

³⁷ „Seit Paulus von Tarsus hatte das Judentum nicht einen solchen inneren Feind erlebt, der dessen ganzen Bau bis auf die Grundfesten zu erschütterten trachtete.“ Graetz, Geschichte der Juden, Band 11, S. 532.

Es handelt sich bei den Reformrabbinnern um eine kleine Strömung innerhalb der jüdischen Minorität – erst in den 1870er Jahren wurde die Reformbewegung größer als die Orthodoxie.³⁸ Die Reformer hatten sowohl mit den Beschränkungen durch die Regierung zu kämpfen als auch mit dem Widerstand der Konservativen bzw. der Orthodoxen.³⁹ Trotzdem gelang es den Reformern, der jüdischen Religion einen neuen Geist einzuhauchen. Holdheim und die anderen Reformrabbiner waren bestrebt, das Judentum im fortschrittlichen Sinne in Anlehnung an die Aufklärung neu zu definieren.

Die Reformbestrebungen, zunächst vor allem religiös-wissenschaftlicher Natur, nahmen ab den 1830er Jahren vermehrt auch gesellschaftliche Bedeutung an. Bedürfnisse wurden geäußert, man „politisierte“ sich, es gab den Wunsch nach Veränderung im religiösen *und* im kulturellen Leben. In dieser Form war das gänzlich neu. Als Plattform nutzte man die ab Ende der 1830er Jahre entstandenen Periodika, die von nun an nicht mehr ausschließlich nur über Religion berichten wollten. Abraham Geiger schrieb 1837 an einen Freund, dass man sich den Aufgaben der Zeit stellen müsse. Rechte sollten nicht „erschlichen“, sondern erkämpft werden!⁴⁰ Dass es eine enge Korrelation zwischen religiösem Konzept und der säkularen Weltanschauung und Lebensweise der Rabbiner gibt, ist bis jetzt tendenziell eher übersehen worden.

³⁸ „Selbst wenn man die von einer orthodoxen Zeitschrift damals behauptete Zugehörigkeit von 75% der Juden Deutschlands zur Orthodoxie als etwas übertrieben ansehen muß, so wird man doch wohl, sogar bei vorsichtiger Berechnung mehr als 200 000 von den 350 000 bis 400 000 Juden, die damals in Deutschland ansässig waren, der Orthodoxie zuzuzählen haben.“ Jacob Toury, Die politischen Orientierungen der Juden. Von Jena bis Weimar, Tübingen 1966, S. 2.

³⁹ „Von solchen Motiven getrieben, haben die Träger der Orthodoxie alle früheren Reformversuche bei den Regierungen denunziert. Die Anklagen fanden auch zumeist bei solchen Regierungen Anklang und Erfolg, die entweder aus politischen Motiven jeder orthodoxen Richtung huldigten oder von dem Gesichtspunkte ausgingen, daß durch ein Verbot jeder Reform der gebildete Theil der Judenheit genöthigt sein würde, seine religiöse Befriedigung im Christenthum zu suchen.“ Aaron Bernstein, Über die Prinzipien der jüdischen Reformgemeinde zu Berlin. Ein Wort der Erinnerung am 20. Jahrestage des Aufrufes vom 2. April 1845, Berlin 1853, S. 13.

⁴⁰ „Wir leben jetzt in einer Zeit, welche unparteiisch genug ist, oder wenigstens die sich zu dieser Unparteilichkeit zu erheben weiss, die Mängel anderer mit Nachsicht aufzunehmen und sie nicht dafür zu bestrafen; der Mund ist uns nicht mehr verschlossen gegen die Unbill, welche uns widerfährt, und daher wollen wir das recht erkämpfen, nicht erschleichen.“ Abraham Geiger, „An Frensdorf, Wiesbaden, 21. November 1837“, in: Ludwig Geiger (Hrsg.), Abraham Geiger's Nachgelassene Schriften, Fünfter Band, Berlin 1878, S. 102.

Das Reformjudentum kann ohne die weltliche Komponente in seiner Ganzheit nicht verstanden werden. Weltliches Denken und gesellschaftliches Agieren der Reformrabbiner bildeten wichtige Fixpunkte, schließlich verband sich mit dem Reformjudentum der Wunsch nach allumfassender Erneuerung des religiösen und gesellschaftlichen Lebens. Das ist der Ausgangspunkt dieser Arbeit. Die Analyse wird zeigen, dass die Probleme der Identitätsfindung, sowie das deutsch-jüdische Gespräch, welches es nach Gershom Scholem nie gegeben hat⁴¹, und letztendlich Antijudaismus und Judenfeindschaft im 19. Jahrhundert konstitutive Bestandteile der politischen Auseinandersetzungen und Debatten waren. Versuche gab es vielerlei, wie wir später sehen werden, aber streng genommen gibt es in Bezug auf mein Thema nur die innerjüdische Sicht.

⁴¹ „Ich bestreite, daß es ein solches deutsch-jüdisches Gespräch in irgendeinem echten Sinne als historisches Phänomen je gegeben hat. [...]. Dieses Gespräch erstarb in seinen ersten Anfängen und ist nie zustande gekommen. Zu einem Gespräch gehören zwei, die aufeinander hören, die bereit sind, den anderen in dem, was er ist und darstellt, wahrzunehmen und ihm zu erwidern. [...]. Gewiß, die Juden haben ein Gespräch mit den Deutschen versucht, von allen möglichen Gesichtspunkten und Standorten her, fordernd, flehend und beschwörend, kriecherisch und auf trotzend, in allen Tonarten ergreifender Würde und gottverlassener Würdelosigkeit, und es mag heute, wo die Symphonie aus ist, an der Zeit sein, ihre Motive zu studieren und eine Kritik ihrer Töne zu versuchen. Niemand, auch wer die Hoffnungslosigkeit dieses Schreis ins Leere von jeher begriffen hat, wird dessen leidenschaftliche Intensität und die Töne der Hoffnung und der Trauer, die in ihm mitgeschwungen haben, geringschätzen.“ Gershom Scholem, *Judaica* 2, Frankfurt am Main 1995, S.7f.

1.2

Vorgehensweise und Problematik

Es gilt, das Selbstverständnis auf zwei Ebenen nachzuzeichnen: Zum einen werden die verschiedenen ideologischen Tendenzen der deutschen Reformrabbiner herausgearbeitet, zum anderen soll aufgezeigt werden, dass es in ihnen Grundzüge gab, die als repräsentativ für die deutsche Gesellschaft und nicht nur für das Judentum anzusehen sind. Damit ist es möglich, eine neue Sichtweise auf die internen jüdisch-gesellschaftlichen Strukturen und Probleme im 19. Jahrhundert zu erlangen. Über die deutschen Reformrabbiner in der Mitte des 19. Jahrhunderts zu schreiben, bedeutet, ihr Selbstverständnis und ihre Probleme, Tabus und Konflikte im Inneren aufzuzeigen und sich gleichermaßen des äußeren Zeitgeschehens anzunehmen. Holdheim, Philippson, Geiger, Zunz und Salomon werden einer Neubewertung unterzogen. Dies geschieht zum einen anhand der publizistischen Tätigkeiten, die sich (teilweise) auf gesellschaftspolitische und auch tagespolitische Geschehnisse beziehen, zum anderen anhand der Rabbinerversammlungen, dem Podium der Rabbiner in den 1840er Jahren. In den Zeitungen und Zeitschriften zeichnet sich eine Struktur ab, sie liefern Aussagen über die Selbstsicht. An ihnen wird auch deutlich, wie Kultur und Kulturpolitik auf die Rabbiner einwirkten. Positionen, Streitigkeiten und Problematiken werden in den Publikationen höchst anschaulich geschildert. Es ist weder Sinn und Zweck der Arbeit, eine Rezensionsgeschichte der verschiedenen Zeitungen zu schreiben, noch eine inhaltliche Zusammenfassung zu geben. Der Schwerpunkt der Studie wird auf die Meinungen der Rabbiner und somit ihr Selbstverständnis im Hinblick auf die internen Debatten und fernerhin der Zeitgeschehnisse gelegt. Eine Untersuchung der Berliner Reformgenossenschaft bzw. der späteren Reformgemeinde wird in diesem Zusammenhang als unabdingbar erachtet. Anhand der Rabbinerversammlungen, die als öffentliche Diskussionsebene zur Verfügung stehen, und der literarischen Tätigkeiten können die persönlichen Bezüge untereinander und somit auch das Selbstverständnis der Rabbiner nachvollzogen werden. Wie sich die säkularen Grundüberzeugungen der

Reformer in ihren Schriften äußern, will ich in dieser Arbeit aufzeigen und überprüfen, in welcher persönlichen Beziehung diese zueinander stehen, ob in Freundschaft oder Streitigkeiten, und ob überhaupt von Konzepten oder Systematik gesprochen werden kann. Offen bleibt in der Forschung die Frage, inwieweit sich innerhalb der Reformbewegung Unterkategorien bzw. Gruppen herausbildeten, die gewisse Intentionen verfolgten, welche womöglich nicht repräsentativ für die Gesamtheit der Reformrabbiner stehen. Daher widme ich mich auch Briefwechseln, Aufsätzen und weiteren Publikationen, die einen Beitrag für die Analyse des persönlichen Profils der einzelnen Rabbiner leisten, um die Akteure besser in den Gesamtkontext einreihen zu können. Im Folgenden wird die Frage beantwortet, inwieweit sich die Rabbiner in ihren Publikationen voneinander unterschieden und inwieweit von verschiedenen Konzepten gesprochen werden kann. In diesem Kontext gilt es die These zu diskutieren, in welcherlei Hinsicht sie Spielräume besaßen oder erarbeiteten, mit denen sie (politisches) Mitspracherecht in der deutschen Gesellschaft erlangten. Ich bin der Meinung, dass durch divergierende religiöse *und* weltliche Vorstellungen die Reformbewegung an sich selbst scheiterte. Folgende Fragen haben sich mir gestellt und werden in dieser Arbeit beantwortet: Warum gab es keine Zeitung, die sich allen Fragen widmete und eine Art von Allgemeingültigkeit hatte, um die (säkulare) Stimme zu stärken? Was kristallisierte sich an Schwierigkeiten, Spannungen und Problemen heraus? Wie kam es zu den inneren Spannungen und Spaltungen? Welcher Art waren die sozialen und gesellschaftlichen Einflüsse der Akteure des Reformjudentums und wie äußerten sich diese? Gab es eine Versammlungs- und Beschlussunfähigkeit? Folgend wird daher eine Analyse der rabbinischen Orientierung in Bezug auf den Themenkomplex, damit verbunden die Bearbeitung der Rabbinerversammlungen. Weiterhin soll die Frage beantwortet werden, ob nur Holdheim oder die Reformrabbiner als Gruppe zum *Feind* (zitiert nach Heinrich Graetz) der jüdischen Religion wurden. Daher gilt es, in den Publikationen vor allem die *eigene* Beurteilung der Reformbewegung und des Zeitgeschehens aus Sicht der Beteiligten nachzuzeichnen. Um dies zu veranschaulichen, wird der primäre Fokus auf Ludwig Philippson, Abraham Geiger und Samuel Holdheim

gelegt. Letzterer gilt gemeinhin als derjenige, der sich am meisten bei Diskussionen und Streitigkeiten innerhalb des Judentums engagierte wie auch nach außen Stellung bezog. Die Rollen der Akteure werden einer Neubewertung unterzogen. Die Quellen im Kontext ihrer Zeit spiegeln die Probleme und Lebensverhältnisse wider, und im Hinblick auf meine Forschungsarbeit soll nachvollzogen werden, mit welchen Zeitfragen die Reformbewegung sich beschäftigte, welche Schwierigkeiten es gab und welche Ansätze zur Lösung von etwaigen Problemen zur Verfügung standen. Eine Betrachtung der einzelnen Lebensläufe der Rabbiner erscheint insofern notwendig, da sich aus ihren persönlichen Erfahrungen Rückschlüsse auf das spätere Wirken ziehen lassen. Man nehme Philippson: sein überaus ausgeprägtes säkulares Bewusstsein konstituierte sich bereits als Jugendlicher. Im Feuilleton seiner Zeitung *Allgemeine des Zeitung des Judentums (AZJ)* druckte er in den späten 1880er Jahren seine Beiträge „Aus meiner Knabenzeit“ und erinnerte sich: „In meinem vierzehnten Jahre lieh mir ein Freund die Gesamtausgabe von Göthes [sic!] Werken; ich las sie alle“⁴² und genauso selbstverständlich war es für ihn, dass Schiller seine Seele mit „heiligem Feuer entzündete.“⁴³

Es sind die kulturellen Variablen verschiedener Art, die hier betrachtet werden sollen, da die religionsphilosophischen Konzepte recht gut erforscht sind, aber ein klares Konzept und somit eine Übertragung auf das sozial-kulturelle Leben nicht gesichert ist. Die Frage nach der Religion können wir in dieser Arbeit nicht gänzlich ausklammern. Ich meine hiermit allerdings die Religion als solche, nicht die Religionsphilosophien oder -konzepte. Der Begriff Religion ist grundsätzlich im Judentum nur vorbehaltlich anzuwenden. Das Hebräische kennt kein Wort für Religion, das verwendete Wort *תורה* (*dat*) bedeutet Gesetz oder Anordnung. Es besteht für einen Juden kein Unterschied zwischen Religion und profanen Lebensbereichen. Das sieht man u. a. daran, dass das traditionelle Judentum keinen Religionsunterricht kannte, vielmehr war alles Religion. Essen und Kleidung gehörten und gehören genauso zum Judentum wie das Leben in der

⁴² Ludwig Philippson, „Feuilleton. Aus meiner Knabenzeit VI.“, in: *AZJ*, Heft 51 1887, S. 813.

⁴³ Ebd.

Synagoge. Ebenso sind die Begriffe Volk, Staat, Nation, Land eng im Zusammenhang zu sehen.⁴⁴ Die Arbeit nimmt sich der Religion an, wenn sie im Zusammenhang mit dem Thema steht: so wird sich zum Beispiel auch mit der Frage nach der Verwendung der deutschen Sprache in der Synagoge beschäftigt. Dies geschieht allerdings von einem weltlichen, vielleicht sogar pragmatischen Standpunkt, denn die Arbeit widmet sich religiösen und religionsphilosophischen Aspekten nicht. Es obliegt also der eigenen Deutung, was man unter Religion versteht. Die Frage nach der Sprachverwendung ist im Ursprung unbestreitbar eine religiöse. Dennoch würden wir die Reformbewegung nicht richtig verstehen und genug würdigen, wenn wir dieses Moment ausklammerten, vor allem, weil es eben um dieses Thema geht: symbiotisches Handeln und die Vereinbarung von möglichen Gegensätzen. Der Hauptforschungsgegenstand konzentriert sich auf einige, wenige Rabbiner. Vermehrt hielten sich die anderen Rabbiner in der Öffentlichkeit mit expliziten Aussagen zurück. So sind beispielsweise Salomon Herxheimer und Salomon Formstecher ohne Zweifel als führende Akteure in der Bewegung anzusehen, dennoch beschränken sie sich in ihren Ausführungen auf die religiösen Erneuerungen und Konzepte und sind deshalb für die Untersuchung irrelevant.

⁴⁴ Vgl. Günter Stemberger, Jüdische Religion, München 2006, S. 7.

1.3

Quellen und Forschungsstand

Freunde und Verwandte der Akteure waren die ersten, die sich der Lebensläufe und Schriftstücke der Rabbiner annahmen. Dafür ist Abraham Geiger das beste Beispiel: seinem Sohn Ludwig⁴⁵ ist es zu verdanken, dass seine Nachlässe der Öffentlichkeit zugänglich gemacht worden sind.⁴⁶

Ludwig Philipppsons Bruder Phöbus⁴⁷ (1807-1870) arbeitete zeitlebens literarisch eng mit diesem zusammen. Die Zusammenarbeit begann im Jahr 1827 und weitergeführt, als Ludwig Philipppson 1834 das *Israelitische Predigt- und Schulmagazin* gründete. 1837 gehörte Phöbus Philipppson zu den ersten Mitarbeitern der *AZJ*. Im Rahmen der von Ludwig Philipppson herausgegebenen Reihe *Institut zur Förderung der israelitischen Literatur* erschienen drei *Biographische Skizzen*, die Moses Philipppson⁴⁸ sowie dessen Freunden Joseph Wolf und Gotthold Salomon gewidmet waren. In diesen drei Skizzen schwingt immer, offensichtlich oder unterschwellig, auch eine Lobeshymne auf seinen Bruder Ludwig Philipppson mit. „Als Ludwig Philipppson die zerstreuten Israels wieder durch ein geistiges und literarisches Band sammelte [...] nahm jener zerstörende Indifferentismus sein Ende [...].“⁴⁹ Um ein zeitgenössisches Bild nachzeichnen zu können, werden wir uns den Zeitgenossen Heinrich Graetz und Immanuel Heinrich Ritter widmen. Dies ist insofern wesentlich, da Ritter Befürworter sowie Akteur und Graetz harscher Gegner der Bewegung war. Heinrich Graetz (1817-1891) verfasste mit seiner *Geschichte der Juden* zwischen 1853-1875 als erster Autor Standardwerk zur gesamten Geschichte des Judentums und gilt daher als einer der ersten jüdischen Historiker überhaupt. Er bietet eine durchaus kritische

⁴⁵ Ludwig Geiger machte sich als Literatur- und Kunsthistoriker einen Namen, er studierte Philosophie, Philologie und Geschichte, unterrichtete deutsche Literatur und Geschichte an der Berliner Universität und fungierte als Dozent an der Hochschule für Wissenschaft des Judentums, von 1909-1919 war er darüber hinaus Redakteur der *AZJ*. Vgl. Johannes V. Schwarz, „Geiger, Ludwig“, in: Elke-Vera Kotowski (Hrsg.), *Juden in Berlin. Biografien*, Berlin 2005, S. 94.

⁴⁶ Ludwig Geiger (Hrsg.), *Abraham Geigers Nachgelassene Schriften*, Band 1-6, Berlin 1875-1878.

⁴⁷ Phöbus Philipppson, *Biographische Skizzen*, Erstes und Zweites Heft, Leipzig 1864; Drittes Heft Leipzig 1866.

⁴⁸ Moses Philipppson (1775-1814), Vater von Phöbus und Ludwig Philipppson war einer der bekanntesten Reformpädagogen des frühen 19. Jahrhunderts.

⁴⁹ Phöbus Philipppson, *Biographische Skizzen*, Erstes und zweites Heft, S. 1.

Sichtweise, schließlich beleuchtet er die Reformbewegung aus seiner eigenen – konservativen – Sicht⁵⁰, die allen voran Holdheim negativ beschreibt. „Beherrscht wurde die erste Rabbinerversammlung von einem Manne [Holdheim], der alle Eigenschaften besaß, den Bruch zu erweitern und ihn zu einer völligen Spaltung zu treiben.“⁵¹ Die Kritik weitete sich auch auf die anderen Akteure aus, so schreibt er spöttelnd über Geiger: „Mir fällt auch ein, daß ich von einem jungen Geiger, Neffen ihres rabbinischen Freundes, gehört habe, daß er [Abraham Geiger] ein guter Kopf und religiös sein soll. Kennen sie ihn?“⁵²

Immanuel Heinrich Ritter (1825-1890) hingegen schildert in seinen vier Bänden zur *Geschichte der jüdischen Reformation* (Band 1: Mendelssohn und Lessing als Begründer der Reformation im Judenthum [1851]; Band 2: David Friedländer [1861], Band 3: Samuel Holdheim [1865]; Band 4: Die jüdische Reformgemeinde zu Berlin und die Verwirklichung der jüdischen Reformideen innerhalb derselben [posthum 1902]) von Mendelssohn und Lessing ausgehend, über Friedländer bis hin zu Holdheim den Prozess der jüdischen Reformation. Ritters dritter Band ist die erste und bis dato letzte Biographie über Samuel Holdheim und für die Kenntnis Holdheims unentbehrlich. Ritter zeigt sich in dieser Biographie als Anhänger Holdheims und engagierter Akteur der Reformbewegung. Wir wissen, dass er als Schüler und Weggefährte Holdheims 1860 die Leitung der Reformgemeinde übernahm, im Sinne Holdheims agierte und dessen Werk fortführte.⁵³ Dass Ritters Darstellung, ebenfalls wie bei Graetz,

⁵⁰ Wie sehr Graetz scharfe Kritiken provozierte, fasst Paul Rieger in seinem Vorwort zur gekürzten zweibändigen Auflage von Graetz jüdischer Historiographie zusammen: „In Graetz erscheint der erste jüdische Geschichtsschreiber, der mit Herzblut schreibt, nicht ‚ohne Zorn und Anteilnahme‘, sondern flammend vor innerer Erregung, zitternd in tiefsten Mitempfinden.“ Paul Rieger (Hrsg.), „Vorwort“, in: Heinrich Graetz, *Volkstümliche Geschichte der Juden in zwei Bänden*, Band II, *Von der jüdisch-spanischen Zeitepoche bis zur Epoche der Wiedergeburt*, Köln 2000, S. 8.

⁵¹ Graetz, *Geschichte des jüdischen Volkes*, Band 11, S. 528.

⁵² Heinrich Graetz, *Tagebuch und Briefe*, Tübingen 1977, herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Reuven Michael, S. 241.

⁵³ „So erwuchs ihr in Ritter der Mann, der die Erbschaft Holdheims anzutreten berufen war, ein werbender Apostel, ein wortmächtiger, wahrhaftiger, weil innerlich überzeugter Verkünder der neuen Anschauungen, ein Mann, der der Gemeinde ihre neuen Ideale auch vorlebte. Ritter hat viel dazu beigetragen, daß die Reform fast wie etwas Selbstverständliches, Fertiges und in sich Gegründetes nach innen, wie nach außen auftreten konnte.“ Salomon Samuel, „Einleitung“, in: Immanuel Heinrich Ritter, *Geschichte der jüdischen Reformation. Vierter Theil, Die jüdische Reformgemeinde zu*

von persönlichem Mitempfinden geprägt ist und deshalb nur unter Vorbehalt betrachtet werden kann, steht außer Frage. Ritters Holdheim-Biographie wurde von Graetz scharf angegriffen.⁵⁴ Dies geschah nicht ganz zu Unrecht, Ritters Ausführungen sind in der Tat schmeichlerisch und zutiefst subjektiv.

So war Holdheim mit sich und Andern ringend und kämpfend immer weiter vorgedrungen – und nun stand er auf jenem Punkte, auf welchem der ganze Schatz erworbener Kenntniß da und Gelehrsamkeit, tiefer Einsicht und Urtheilskraft nur dazu gedient einen edlen Charakter zu bilden, auf welchem der bedeutende Theologe nur zum Vorarbeiter für das wichtigere Ziel des sittlich verklärten und sittlich wirkenden Menschen geworden.⁵⁵

Sowie:

Dr. Abraham Geiger [...] welcher schon damals durch seine schriftstellerischen Leistungen [...] viel für das Verständniß des Judenthums und die darauf zu gründende Erneuerung seiner Institutionen gethan hatte.⁵⁶

Als wichtige Quellen werden Abraham Geigers *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie*, Moses Heß' und Samuel Holdheims *Der Israelit des 19. Jahrhunderts* und die *Allgemeine Zeitung des Judenthums* von Ludwig Philippson untersucht. Auf die Materialien der Rabbinerversammlungen hingegen kann sich die Studie nur eingeschränkt stützen, weil sie für die Öffentlichkeit gedacht waren und es bezüglich ihres inhaltlichen Gehalts Unstimmigkeiten gibt. So wird das größere Augenmerk auf die einzelnen Publikationen gelegt sowie auf die gängigen Zeitungen und Zeitschriften, da diese eine größere Diskussionsplattform bieten. Von den Abhandlungen aus neuerer Zeit stütze ich mich vor allem auf Michael A. Meyers *Antwort auf die Moderne*, die von Reinhard Rürup herausgegebene *Jüdische Geschichte in Berlin*, Simone Lässig's *Jüdische Wege ins Bürgertum*, Simone Ladwig-Winters *Freiheit und Bindung* sowie auf die Dissertation von Dirk Drewelow *Das Landesrabbinat des Reformers Samuel Holdheim im Großherzogtum Mecklenburg-Schwerin (1840-1847)*. In der Forschungsliteratur fehlt eine Schrift, die analysiert, inwieweit sich die Rabbiner

Berlin und die Verwirklichung der jüdischen Reformideen innerhalb derselben, Berlin 1902, S. 12.

⁵⁴ „Diese Biographie ist aber zu glorifizierend ausgefallen und beleuchtet nicht Holdheims Entwicklungsepoche, welche mit Vorgängen in seiner ersten Ehe zusammenhing, als der Lamdan sich in Prag in einen Skeptiker verwandelte.“ Graetz, *Geschichte der Juden*, Band 11, S. 528.

⁵⁵ Ritter, Samuel Holdheim, S. 295.

⁵⁶ Ebd., S. 69.

positionieren und wie weit ihr weltliches Verständnis reicht. Vermisst wird bis dato auch eine Schilderung der inneren Zustände, eine Nachzeichnung der Probleme innerhalb der Strömung, losgelöst von den religiösen Überzeugungen bzw. religionsphilosophischen (Reform)konzepten. Diese sind – allen voran – durch Michael A. Meyer und Andreas Gotzmann eingehend erläutert. Der israelische Historiker Jacob Toury erarbeitete in den 1960er Jahren eine Analyse der *Politischen Orientierungen der Juden in Deutschland*. Die Schrift behandelt nur am Rande die Reformbewegung. Andreas Gotzmann lieferte 2002 mit *Einheit und Eigenheit* Modernisierungsdiskurse des deutschen Judentums der Emanzipationszeit eine Geschichte der 1840er Jahre. Meyer beleuchtet in seinem Aufsatz „Jüdisches Selbstverständnis“⁵⁷ primär die religiösen Attribute, die zu einer Reform führten. In George L. Mosses *Jüdische Intellektuelle in Deutschland - Zwischen Religion und Nationalismus* wird den Rabbinern nur in einigen wenigen Fußnoten Beachtung geschenkt. Dies ist insofern verwunderlich, als diese ohne Frage zur intellektuellen Elite Deutschlands zu zählen sind. Andere Werke greifen nur Teilaspekte auf und binden die einzelnen Akteure nicht in die Gesamtbewegung ein.⁵⁸ Auch lässt eine Untersuchung der deutsch-jüdischen Periodika⁵⁹ im Hinblick der Rabbiner als Autoren auf sich warten.⁶⁰ Simone Lässig beschäftigt sich in ihrer Habilitationsschrift *Jüdische Wege ins Bürgertum* ausführlich mit der Verbürgerlichung der Juden. In Kapitel 3 „Die Etablierung einer deutsch-jüdischen Öffentlichkeit: Zwischen Vergesellschaftung und Individualisierung“ schildert sie das deutsch-jüdische Pressewesen bis in das

⁵⁷ Meyer, „Jüdisches Selbstverständnis“, in: Brenner/Jersch-Wenzel/Meyer (Hrsg.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Band II, S. 135-176.

⁵⁸ Bettina Kratz-Ritter, Salomon Formstecher, Ein deutscher Reformrabbiner. Hildesheim 1991.

⁵⁹ Michael Brocke/Margarete Jäger/Siegfried Jäger/Jobst Paul/Iris Tonks, Visionen der gerechten Gesellschaft. Der Diskurs der deutsch-jüdischen Publizistik im 19. Jahrhundert. Köln/Weimar/Wien 2009. Die Autoren untersuchen die Themengebiete Staat, Nation und Gesellschaft anhand von Diskursanalysen.

⁶⁰ Ulrich Wyrwa (Hrsg.) bietet in *Judentum und Historismus. Zur Entstehung der jüdischen Geschichtswissenschaft in Europa*, Frankfurt am Main 2003 hierzu Ein- und Ausblicke. Vgl. hierin vor allem: Ulrich Wyrwa, „Die Europäischen Seiten der jüdischen Geschichtsschreibung: Eine Einführung“, S. 9-38; Andreas Gotzmann, „Jüdische Theologie im Taumel der Geschichte“, S. 173-202; Gabriele von Glasenapp, „Geschichte im jüdisch-historischen Roman“, S. 203-232.

Jahr 1871 im Allgemeinen.⁶¹ Studien zur Nation und Religion liegen ebenfalls vor⁶², so ist auch der Patriotismus innerhalb des Spektrums bearbeitet. Erik Lindner⁶³ hat diesen deutsch-jüdischen Patriotismus nicht nur beleuchtet, sondern auch Abraham Geiger, Samuel Holdheim und Ludwig Philippson in diesen Themenkomplex eingereiht und somit die gängigsten Zeitschriften (*AZJ*, *Orient*) bearbeitet. Lindners Kapitel „Politische Stellungnahmen der jüdischen Presse“ umfasst jedoch lediglich fünf Seiten. Vom Speziellen geht die Sicht ins Allgemeine über, dieses Schema zieht sich wie ein roter Faden durch die weitere Literatur des Themas.

⁶¹ Simone Lässig, *Jüdische Wege ins Bürgertum. Kulturelles Kapital und sozialer Aufstieg im 19. Jahrhundert*, Göttingen 2004.

⁶² Heinz-Gerhard Haupt/Dieter Langewiesche (Hrsg.), *Nation und Religion in der deutschen Geschichte*, Frankfurt am Main 2001.

⁶³ Erik Lindner, *Patriotismus der deutschen Juden von der napoleonischen Ära bis zum Kaiserreich. Zwischen korporativem Loyalismus und individueller deutsch-jüdischer Identität*. Frankfurt am Main 1997, S. 258-S. 262.

1.4

Einordnung des Forschungsvorhabens und Forschungszeitraum

Ausgangspunkt der Betrachtung war die seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert fortwährende Debatte um die Judenemanzipation, die Reinhard Rürup als „die Aufhebung aller Rechtsungleichheiten und die gleichberechtigte Eingliederung der Juden in die moderne Gesellschaft“⁶⁴ versteht. Diese Emanzipation ist, gemessen an dem gesamtgesellschaftlichen Transformationsprozess von einer ständisch-feudalen zu einer bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaftsordnung⁶⁵ bei einem jüdischen Bevölkerungsanteil von ungefähr 1%⁶⁶, relativ unbedeutend. Sie entwickelte sich dennoch zu einem instrumentalisierten und tatsächlichen Politikum.

Die Dissertation legt ihren Hauptuntersuchungszeitraum auf die 30er und 40er Jahre des 19. Jahrhunderts. Ab 1830 erfuhr die noch junge Reformbewegung eine Vertiefung durch wissenschaftliche, theologische und gesellschaftliche sowie politische Aspekte. Mitte der 1830er Jahre sollte dann etwas von einer „gezielten Reformbewegung“⁶⁷ zu spüren sein. In den Untersuchungszeitraum fallen vor allem die Jahre von 1844 bis 1846, in die Zeit vor dem Revolutionsjahr 1848.⁶⁸ Die 1840er Jahre waren für die Reformbewegung sicherlich die produktivsten, sie erreichte in diesen Jahren ihren „Höhepunkt an Aktivität und Kontroverse.“⁶⁹ Man kann sogar von einer Welle von Publikationen sprechen, die bis 1847 eine unüberschaubare „Fülle und Vielfalt“⁷⁰ erlangte. Ein weiterer Grund für den gewählten Forschungszeitraum sind die Erscheinungsjahre der Zeitungen: Die *AZJ* war diejenige Zeitung, die in publizistischer Hinsicht den größten Einfluss bekommen und auch behalten sollte, erschien sie doch in aller Regelmäßigkeit

⁶⁴ Reinhard Rürup, „Emanzipation und Antisemitismus: Historische Verbindungslinien“, in: Herbert A. Strauss/Norbert Kampe (Hrsg.), Antisemitismus. Von der Judenfeindschaft zum Holocaust, Frankfurt am Main 1985, S. 89.

⁶⁵ Vgl. Rürup, Deutschland, S. 16.

⁶⁶ Zahl für 1816/17 nach: Stefi Jersch-Wenzel, „Bevölkerungsentwicklung und Berufsstruktur“, in: Brenner/Jersch-Wenzel/Meyer (Hrsg.), Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Band II, S. 59.

⁶⁷ Meyer, Antwort, S. 163.

⁶⁸ Politische Revolutionen und Verfassungsreformen sollten die Monarchien zugunsten demokratischer beziehungsweise liberaler Reformen beschränken.

⁶⁹ Meyer, Antwort, S. 164.

⁷⁰ Brocke/M. Jäger/S. Jäger/Paul/Tonks, Visionen der gerechten Gesellschaft, S. 21.

bis ins Jahr 1922. Die anderen Zeitungen wurden spätestens 1851 eingestellt. Die *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie* existierte von 1835-1847, *Der Orient* von 1840-1851, die *Israelitischen Annalen* von 1839-1841 und der *Israelit des neunzehnten Jahrhunderts* von 1840-1848. Das hängt damit zusammen, dass der gesellschaftliche und religiöse Fortschritt der Bewegung in den 50er und 60er Jahren des 19. Jahrhunderts stagnierte. Mit der Reichsgründung 1871 sollten dann gänzlich andere Verhältnisse vorherrschen.⁷¹ Die Jugendjahre der zu betrachtenden Rabbiner fallen zumeist in den Vormärz, einer Zeit, in der Unruhen politischer und sozialer Art das Land erschütterten. Um 1830 wurden die politischen Elemente erstmalig in nie zuvor da gewesener Form zum Leben erweckt. Debatten über Einheit, Freiheit und Nation standen auf der Tagesordnung, die Biedermeierzeit war endlich überwunden und Deutschland begann, sich zu politisieren. 1832 sollten sich 20.000 Menschen auf dem Hambacher Fest versammeln. Der deutsche Bund reagierte mit Repressionen; ungeachtet dessen bildeten sich bis in das Jahr 1848 die politischen Parteien heraus. Das religiöse und literarische Wirken der Rabbiner setzte in den Jahren vor der Revolution von 1848 ein. 1840 folgte der Thronwechsel in Preußen, als das deutsche Nationalgefühl seinen Höhepunkt erreichte. König Friedrich Wilhelm IV. regierte den preußischen Staat und löste seinen Vater, Friedrich Wilhelm III. ab. Der neue König schien für Reformen viel aufgeschlossener zu sein, auch wenn er nicht unbedingt als liberal galt. Sein Verständnis von Freiheit sollte aber kein konstitutionelles werden.⁷² Die 1840er Jahre waren für die politische Ausprägung der nächsten Jahrzehnte wegweisend, der Unterschied zwischen radikalen Demokraten und gemäßigten Liberalen sollte niemals deutlicher sein. Am 11. April 1847 eröffnete Friedrich Wilhelm IV. in seiner Thronrede, dass es nicht seine Absicht sei, eine Verfassung für Preußen zu verabschieden. Nach den Märzkämpfen trat die deutsche Nationalversammlung in Frankfurt am Main zusammen. Als Hauptaufgabe wurde die Ausarbeitung einer deutschen Verfassung und der Grundrechte des deutschen Volkes avisiert.

⁷¹ „Die preußischen Reformen, die Revolution von 1848 und die ‚Revolution von oben‘ in den sechziger Jahren kennzeichnen verschiedene Stufen und Formen der Durchsetzung der bürgerlichen Gesellschaft.“ Rürup, Deutschland, S. 17.

⁷² Vgl. Heinrich August Winkler, Der lange Weg nach Westen. Band 1, Deutsche Geschichte vom Ende des Alten Reiches bis zum Untergang der Weimarer Republik, Bonn 2000, S. 86.

Gerhard Schulz stellt fest, dass ein Zusammenhang zwischen nationaler Politisierung und sozialen Wandlungen sowie Zunahme der Bevölkerungszahl bestand.⁷³ Des Weiteren benennt er wesentliche Problematiken: die Bevölkerung in den deutschen Landen existierte „mehr als ein anderes Volk in Europa während des ganzen 19. Jahrhunderts in seinen verschiedenen Landschaften, Schichten, Gesellschaften und Gemeinschaften in den Bannkreisen verschiedenartiger Traditionen“; darüber hinaus „auch geistig und gesellschaftlich“ in verschiedenen Zeitaltern.⁷⁴ Ebenso argumentiert Toury, dass „von Ort zu Ort und von Staat zu Staat sehr weitreichende Unterschiede im Beginn und im Verlaufstempo des Prozesses [in der jüdischen Entwicklung] feststellbar“⁷⁵ waren.

⁷³ Vgl. Gerhard Schulz, „Der späte Nationalismus im deutschen politischen Denken“, in: Hans Liebeschütz/Arnold Paucker (Hrsg.), *Das Judentum in der deutschen Umwelt 1800-1850. Studien zur Frühgeschichte der Emanzipation*, Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Band 35, Tübingen 1977, S. 115.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Toury, „Der Eintritt der Juden in das deutsche Bürgertum“, in: Liebeschütz/Paucker (Hrsg.), *Das Judentum*, S. 141.

KAPITEL 2

DER GEISTIGE WANDEL IM JUDENTUM

Das 19. Jahrhundert wurde zu einer Epoche der Bewegung, verbunden mit einer Temposteigerung und stetigen Veränderungen.⁷⁶ Dies lässt sich sowohl an den politischen wie auch den geistigen und gesellschaftlichen Entwicklungsstufen festmachen. Für die Arbeit ist es wichtig, diese Veränderungen als Fixpunkte zu verinnerlichen, um das Handeln der Reformrabbiner mit ihren Hintergründen und Prägungen zu verstehen.

⁷⁶ Rürup, Deutschland, S. 13.

2.1 Die Emanzipationsbestrebungen

Durch das *Preußische Edikt*⁷⁷ von 1812 – vor dem Hintergrund der napoleonischen Emanzipationspolitik in den Rheinbundstaaten gewährt – wurden die Juden zu *Einländern und preußischen Staatsbürgern* erklärt, die Schutzjudenschaft aufgehoben und den steuerlichen Sonderabgaben ein Ende gesetzt.⁷⁸ Veränderungen und Auswirkungen in praktischer Hinsicht ließen dennoch auf sich warten.⁷⁹ Trotz dieser Reformen wurden die Juden nur bedingt der christlichen Mehrheit gleichgestellt. Sie durften beispielsweise als Ärzte tätig sein, aber der Zugang zum öffentlichen Dienst blieb ihnen verwehrt, eine Bekleidung von „höheren Staatsämtern in Justiz, Schule, Universität⁸⁰ und Medizinalverwaltung“⁸¹ war unmöglich.⁸² 1819 begannen politische Verfolgungen, die Beschränkung oder Unterdrückung von bürgerlichen Rechten und die Zeit des „Rückzuges in eine bürgerliche Privatsphäre, der biedermeierlichen Politikferne.“⁸³ Gesetzgebungen zur Einschränkung waren entscheidender Bestandteil des gesellschaftlichen Lebens für die deutschen Juden im 19. Jahrhundert. In der Zeit dieser gesellschaftlich-sozialen und politischen Umwälzungen begann in der deutschen Gesellschaft seit Ende des 18. Jahrhunderts auch die jüdische Emanzipation. Die Emanzipation hatte zwei Ziele, die miteinander einhergingen, zum einen die „Aufhebung aller

⁷⁷ Diese wurden gemeinhin nach den Initiatoren auch Stein-Hardenbergsche Reformen genannt.

⁷⁸ Schoeps, „Der Anpassungsprozess“, in: Andreas Nachama/Julius H. Schoeps/Hermann Simon, *Juden in Berlin*, Berlin 2001, S. 58; vgl. auch Ders., „Ringens um Reform und Emanzipation“, Ehmman/Livné-Freudenthal/Richarz/Schoeps/Wolff (Hrsg.), *Juden in Berlin 1671-1945. Ein Lesebuch*, S. 65.

⁷⁹ Vgl. Shulamit Volkov, *Die Juden in Deutschland 1780-1918*, München 2000, S. 20.

⁸⁰ In § 8 des Ediktes von 1812 wurde den Juden das Recht auf akademische Lehrämter zugestanden, 1822 wurde es ihnen wieder genommen. In dieser Zeit hatten lediglich drei jüdische Privatdozenten an einer preußischen Universität unterrichtet. Vgl. Monika Richarz, *Der Eintritt der Juden in die akademischen Berufe. Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts*, Band 28, Tübingen 1974, S. 209.

⁸¹ Richarz, *Der Eintritt der Juden*, S. 164.

⁸² In § 9 des Ediktes heißt es: „Inwiefern die Juden zu anderen öffentlichen Bedienungen und Staatsämtern zugelassen werden können, behalten Wir Uns vor, in der Folge der Zeit gesetzlich zu bestimmen.“ Zitiert nach Richarz, *Der Eintritt der Juden*, S. 164.

⁸³ Rürup, *Deutschland*, S. 141.

Rechtsungleichheiten“⁸⁴, zum anderen die „gleichberechtigte Eingliederung der Juden in die moderne Gesellschaft.“⁸⁵ Die Assimilation wird gemeinhin als „Anpassung an die hegemoniale Kultur und Anpassung an die Erfordernisse der soziokulturellen Evolution und technischen Modernisierung der Lebenswelt“⁸⁶ charakterisiert. Im Zuge dieses Prozesses wurde von jüdischer Seite die soziale, kulturelle und wirtschaftliche Partizipation gefordert, die eine Annäherung an die christliche Mehrheitsgesellschaft möglich machen sollte. Reinhard Rürup stellt bezüglich der emanzipatorischen Bestrebungen des 19. Jahrhunderts als Quintessenz fest, alle „großen Forderungen der Zeit wurden als Emanzipationsforderungen aufgefasst, der Begriff ‚Emanzipation‘ wurde zum politischen Leitbegriff der bürgerlichen und auch der frühen proletarischen Bewegung. In aufklärerisch-liberaler Sicht erschien die ganze Weltgeschichte als ein einziger großer Emanzipationsprozeß, dessen Sinn und Ziel das freie, sich selbst bestimmte Individuum war.“⁸⁷ Für die jüdische Bevölkerung war das Revolutionsjahr 1848 in Deutschland wegweisend gewesen, eine allumfassende Gleichstellung trat dennoch nicht in Kraft. Die Konventionen blieben nicht nur bestehen, sondern wurden vielmehr zu gängigen Strukturen und die gesellschaftlichen Probleme in das nächste Jahrzehnt übertragen. Die „Nationale Frage“, das Ringen um den „Nationalstaat“, der Liberalismus, welcher sich als eine Art von „Tragödie“ im Vergleich zu den anderen bürgerlichen Nationalstaaten in Westeuropa offenbarte, sowie die stetige Veränderung von Lebensumständen, verknüpft mit politischen Änderungen waren ebenso wie Hoffnung, Befürchtung, Unsicherheit und Krise charakteristisch für das 19. Jahrhundert.⁸⁸

Die neuen Wege machen wir in Bezug auf das Thema literarisch fest, zunächst bei Christian Wilhelm Dohm und David Friedländer.

⁸⁴ Rürup, „Emanzipation und Antisemitismus“, in: Strauss/Kampe (Hrsg.), Antisemitismus, S. 89.

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Aleida Assmann, „Einleitung“, in: George L. Mosse, Jüdische Intellektuelle in Deutschland. Zwischen Religion und Nationalismus. Aus dem Englischen von Christiane Spelsberg, Frankfurt am Main 1992, S. 11.

⁸⁷ Rürup, Deutschland, S.14.

⁸⁸ Vgl. Rürup, Deutschland, S. 11ff.

2.2

Christian Wilhelm Dohm und David Friedländer

Mendelssohns Ruhm war zu Lebzeiten so groß, dass er zum Fürsprecher vieler jüdischer Gemeinden wurde. 1780 baten ihn Elsässer Juden, eine Schrift an den König Ludwig XVI. aufzusetzen, um auf ihre missliche Lage aufmerksam zu machen. Sie hatten gehofft, dass eine solche „Denkschrift“ in der Öffentlichkeit ihre Wirksamkeit nicht verfehlen würde.⁸⁹ Das tat sie auch nicht, Mendelssohn lehnte zwar ab, gab aber die Bitte an seinen in der Tradition der Aufklärung stehenden „Freund und Bewunderer“⁹⁰ Christian Wilhelm Dohm, einen preußischen Kriegsrat und Archivar, weiter, der seinerseits die Verteidigungsschrift *Mémoire* aufsetzte. Mendelssohn war sich sicher, dass Dohm die ihm gebührende Resonanz nicht versagt bleiben würde, denn Dohm war Christ. Es gelang Mendelssohn, diesen nicht nur für *Mémoire* zu gewinnen, sondern auch für die 1781 erschienene Schrift *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*. Dohm formulierte die Voraussetzungen für eine Integration der Juden in die christliche Gesellschaft, weil er den rationalen und liberalen Geist der Aufklärung in seiner Abhandlung verwirklicht wissen wollte. Eine selbstkritische Haltung gegenüber der christlichen Kultur ist offensichtlich.⁹¹ Er forderte die rechtliche Gleichstellung⁹² und betonte die Notwendigkeit staatlicher Maßnahmen. Diese sollten die Juden durch Bildung und Aufklärung zu „nützlichen Gliedern der Gesellschaft“⁹³ formen. Der „Zustand der Verderbtheit“⁹⁴, der durch Unterdrückung und daraus resultierender einseitiger Berufswahl entstanden war, sollte abgelegt und „in der ersten Zeit [sollte] die Zahl der handelnden Juden etwas beschränkt“⁹⁵ werden. Nach Dohm waren die Christen Schuld an der misslichen Lage, in der sich die Juden befanden. Diese Misere sollte nicht per Gesetz beseitigt werden, vielmehr musste ein geistiger

⁸⁹ Vgl. Graetz, Geschichte der Juden, Band 11, S. 66.

⁹⁰ Vgl. ebd.

⁹¹ „Dohm hatte ohnehin bereits die angeborene und anerzogene Antipathie gegen die Juden abgelegt.“ Ebd.

⁹² Christian Wilhelm Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, Berlin und Stettin 1781, Nachdruck Hildesheim 1973, S. 110.

⁹³ Ebd., S. 45.

⁹⁴ Ebd., S. 87.

⁹⁵ Ebd., S. 117.

Wandel in der Gesellschaft einsetzen. Dohms Schrift hinterließ einen nachhaltigen Eindruck⁹⁶ und bildete den Auftakt einer Vielzahl von ähnlichen Veröffentlichungen, sowohl auf jüdischer als auch auf nichtjüdischer Seite.

Der Eintritt der Juden in die bürgerliche Gesellschaft ist schlechthin mit Moses Mendelssohn und David Friedländer⁹⁷ (1750-1834) verknüpft.⁹⁸ Beide haben, wenn auch auf unterschiedlicher Weise ihren Verdienst daran, dass der Akkulturations- und Assimiliationsprozess in jüdischer Hinsicht beginnen konnte.⁹⁹

Friedländers Wirken war, im Gegensatz zu Mendelssohn, viel mehr praktischer Natur. In Berlin wurde 1778 die *Jüdische Freyschule* ins Leben gerufen.¹⁰⁰ Diese wurde von Friedländer mitbegründet. Der Name Freyschule wurde gewählt, weil kein Schulgeld entrichtet werden musste.¹⁰¹ Die Schule arbeitete mit einem neuen pädagogischen Konzept.¹⁰² Christliche und jüdische Kinder sollten im Geist der Aufklärung gemeinsam unterrichtet werden¹⁰³ und sich durch die gemeinsame deutsche Sprache einander annähern können.¹⁰⁴

⁹⁶ Peter Friedrich Ludwig, Großherzog von Oldenburg, gab im Jahr 1785 den Gedanken Dohms Raum. Den Juden im seinem Herzogtum wurde, wenn auch mit Auflagen, der Aufstieg in die bürgerliche Gesellschaft geëbnet. Vgl. Trepp, *Geschichte der deutschen Juden*, Stuttgart/Berlin/Köln 1996, S. 95.

⁹⁷ „Als Nachfolger Mendelssohns oder ‚Freund und Schüler des weltweisen Mendelssohn‘, wie er sich in seiner selbstverfassten Grabschrift nennen ließ, wollte Friedländer gelten.“ Samuel, „Einleitung“, in: Ritter, *Die jüdische Reformgemeinde zu Berlin*, S. 15; vgl. auch Meyer, *Mendelssohn*, S. 66-97.

⁹⁸ Schoeps, *Deutsch-jüdische Symbiose*, S. 33.

⁹⁹ Vgl. Ritter, *Geschichte der jüdischen Reformation, Zweiter Theil, David Friedländer. Sein Leben und sein Wirken im Zusammenhange mit den gleichzeitigen Culturverhältnissen und Reformbestrebungen im Judenthum*, Berlin 1861, S. 7: „Je mehr ich mit David Friedländer's Streben, mit seinem Ideengange und mit seinen Leistungen für die Reform des Judenthums vertraut wurde, und je mehr ich sie mit denen seiner Gesinnungsgenossen verglich, desto mehr erkannte ich die Berechtigung des Volksinstinkts, der ihn zum eigentlichen Fortsetzer Mendelssohn's macht, und die Uebrigen sich an ihn mehr wie dienende Glieder anschließen läßt.“

¹⁰⁰ Finanzielle Unterstützung erhielt diese Schule von dem Kaufmann Isaak Daniel Itzig, geistige Unterstützung von Moses Mendelssohn. Vgl. Barbara Beuys, *Heimat und Hölle. Jüdisches Leben in Europa durch zwei Jahrhunderte*, Reinbek bei Hamburg 1996, S. 590. Die Schule wurde im Jahre 1825 geschlossen, ging aber mit der Gründung einer jüdischen Gemeindeschule einher. Ritter, *David Friedländer*, S. 43; Aron Horwitz, *Bericht über die jüdische Gemeinde-Knabenschule*, Berlin 1857, S. 17f.

¹⁰¹ Vgl. Schoeps, „Der Anpassungsprozess“, in: Nachama/Schoeps/Simon, *Juden in Berlin*, S. 57; vgl. auch Trepp, *Geschichte der deutschen Juden*, S. 89.

¹⁰² Vgl. Schoeps, „Der Anpassungsprozess“, in: Nachama/Schoeps/Simon, *Juden in Berlin*, S. 57.

¹⁰³ In der Schule wurden vorwiegend jüdische Jungen aus mittellosen Verhältnissen

Friedländer fungierte außerdem als Autor des *Sendschreiben[s] an Seine Hochwürden, Herrn Oberconsistorialrath und Probst (Wilhelm Abraham) Teller zu Berlin*, welches im Frühjahr 1799 anonym in Berlin erschien und sowohl unter den Juden als auch unter den Christen für Aufsehen und gleichsam Aufregung sorgte. Dass Friedländer der Autor dieses Sendschreibens war, wurde rasch vermutet, de facto bekannte sich Friedländer aber erst zwanzig Jahre später. Zu diesem Sendschreiben.¹⁰⁵ Wilhelm Abraham Teller (1734-1804) galt als Vertreter des liberalen Protestantismus.¹⁰⁶ Aus diesem Grund, wandte sich Friedländer an diesen. Friedländer setzte sich in seiner Schrift für die Gleichstellung der Juden ein und hoffte dementsprechend, bei Teller auf Verständnis und Hilfe zu stoßen. So wies er in seiner Abhandlung auf die Probleme der Berliner Juden in Bezug auf die rechtlichen und politischen Benachteiligungen hin und forderte eine Verbesserung der misslichen Lage. Neu an dem Schreiben war, dass er nicht allein dem Religionshass der Christen die Schuld gab, sondern auch den Juden selbst.¹⁰⁷ So äußerte er sich auch gegenüber den jüdischen Zeremonialgesetzen kritisch.¹⁰⁸ Seiner Meinung nach stünden die Gesetze den Juden der Aufnahme in die deutsche und somit christliche Gesellschaft im Weg. Auch die Messiasfrage verneinte Friedländer, er sprach stattdessen lieber von der Hoffnung, dass „die Sehnsucht nach Messias und Jerusalem aus dem Herzen sich immer mehr entfernt.“¹⁰⁹ Er unterbreitete Teller sogar das „Angebot“ zur Ablegung „eines modifizierten Bekenntnisses der Juden zur christlichen

unterrichtet. Vgl. Beuys, *Heimat und Hölle*, S. 590. Im Jahr 1820 wurden auf Staatsbefehl die wenigen christlichen Kinder der Schule verwiesen. Vgl. Ritter, David Friedländer, S. 44.

¹⁰⁴ Vgl. Ismar Elbogen/Eleonore Sterling, *Die Geschichte der Juden in Deutschland*, Hamburg 1993, S. 153. Das Buch erschien zunächst unter dem Titel Ismar Elbogen, *Die Geschichte der Juden in Deutschland*, Berlin 1935 und war die erste und einzige umfassende Gesamtdarstellung der Geschichte der Juden in Deutschland. Es wird sich hier auf die von Sterling neu überarbeitete Version gestützt.

¹⁰⁵ Vgl. Schoeps, *Deutsch-jüdische Symbiose*, S. 35f. Teller wusste, dass Friedländer Autor des Schreibens war. Vgl. ebd., S. 39.

¹⁰⁶ Vgl. ebd., S. 36.

¹⁰⁷ Vgl. David Friedländer, *Sendschreiben an Seine Hochwürden, Herrn Oberconsistorialrath und Probst Teller zu Berlin*, von einigen Hausvätern jüdischer Religion, Berlin 1799, S. 17.

¹⁰⁸ Vgl. ebd.

¹⁰⁹ Ebd., S. 48f.

Gesellschaft und Kirche“¹¹⁰, zum Zweck der Gleichstellung von Juden und Christen. Dieses Bekenntnis konnte nicht akzeptiert werden, es war zwar neuartig, vor allem aber skandalös. Noch viele Jahrzehnte später sollte es in aller Munde sein und die Gemüter erregen.¹¹¹

Teller äußerte sich in seinem Antwortschreiben¹¹² von der Form her freundlich, von der Sache her kritisch, ausweichend und abweisend.

Wir müssen feststellen, dass es sich um religiöse und politische Interessen, vor allem aber um persönliche Überzeugungen handelte. Diese Interessendivergenzen waren durch ein Gespräch ganz sicher nicht zu lösen. Teller musste sich den Juden nicht annähern, die Juden waren dagegen auf das Entgegenkommen der christlichen Vertreter angewiesen. Friedländer ging es um die Erlangung der Bürgerrechte, in denen Teller offenbar eine Bedrohung und mögliche Schwächung der eigenen Religion gesehen hat.

Friedländers Drängen auf eine Säkularisierung der jüdischen Weltanschauung mag nicht wirklich von Erfolg gekrönt gewesen sein, Resonanzen gab es aber nicht wenige, so wurde über das Sendschreiben viel und oft in der *Gesellschaft* diskutiert.

¹¹⁰ Schoeps, „Der Anpassungsprozess“, in: Nachama/Schoeps/Simon (Hrsg.), Juden in Berlin, S. 57.

¹¹¹ „Namentlich in Berlin, dem Heerde der religiösen Aufklärung und dem Wohnorte Friedländer's wie Teller's, war der Eindruck ein unbeschreiblicher. Selbst Staatsmänner und alle, die in jener aufgeregten Zeit über lärmende Erscheinungen hinwegzusehen sich gewöhnt hatten, bekannten sich aufs Höchste überrascht durch eine solche Stimme aus dem Lager des Judenthums. Soviel sah Jeder: diese Schrift war aus einer ganz andern Styl- und Tonart als alle diejenigen, die ihr in Beziehung auf das Thema als Vorläufer gedient hatten.“ Ritter, David Friedländer, S. 95.

¹¹² Wilhelm Abraham Teller, Beantwortung des Sendschreibens einiger Hausväter jüdischer Religion an mich den Probst Teller, Berlin 1799.

2.3

Die literarische und politische Gesellschaft

Bereits seit dem frühen 18. Jahrhundert gab es eine *literarische Gesellschaft*, die sich ganz allmählich um politische und ökonomische Dispute erweiterte. Nach Habermas entstand eine „Tendenz nach permanenter Diskussion unter Privatleuten.“¹¹³ Die politische Öffentlichkeit ging daher aus der literarischen hervor.¹¹⁴

Im Berlin der Spätaufklärung hatte es beispielsweise eine Mittwochsgesellschaft, die *Gesellschaft der Freunde der Aufklärung*¹¹⁵ gegeben, denen Wilhelm Abraham Teller und Christian Konrad Wilhelm [von] Dohm angehörten. Das publizistische Organ dieser Gesellschaft war die *Berlinische Monatsschrift*, in der beispielsweise Immanuel Kant die *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* veröffentlichte.¹¹⁶

Die Vereine und Zusammenschlüsse des frühen 19. Jahrhunderts ließen keine Definition von Partei im engeren Sinne zu.¹¹⁷ Es entstanden überall vielmehr Vereine „als freiwillige Zusammenschlüsse von Individuen zu selbst gewählten

¹¹³ Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Berlin 1969, S. 47.

¹¹⁴ „In Preußen zeigten sich also die Anfänge einer Parteibildung zuerst auf kirchlichem und philosophischem Gebiet und schlugen erst in die Politik hinüber, als eine günstige Konjunktur diese in den Verhältnissen längst vorbereitete Ausdehnung gestattete. So ist bei uns das Parteiwesen allmählich vom Himmel auf die Erde heruntergestiegen.“ Winkler, *Deutsche Geschichte*, S. 91. Dieses Zitat stammt ursprünglich von dem Historiker Gustav Mayer aus dem Jahr 1913. Mayers Aussage ist nicht zuletzt durch Habermas bestätigt worden.

¹¹⁵ Vgl. hierzu Sebastian Panwitz, *Die Gesellschaft der Freunde 1792-1935. Berliner Juden zwischen Aufklärung und Hochfinanz*, Hildesheim 2007.

¹¹⁶ „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht an Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.“ Immanuel Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* *Berlinische Monatsschrift*-Dezember-Heft 1784, S. 481.

¹¹⁷ „Da es im Vormärz keinerlei öffentliche Parteitätigkeit in Deutschland gab, müssen besonders diejenigen illegalen Organisationen betrachtet werden, welche dem reaktionären Regime den Kampf angesagt hatten, wie die geheimen sozialistischen Vereine und die Verbindungen der deutschen Studenten – die Burschenschaften.“ Toury, *Die politischen Orientierungen*, S. 13.

Zwecken.“¹¹⁸ So zeigt Toury aus jüdischer Sicht für die Zeit vor 1848 unter anderem „Bürgervereine“ als Debattiervereine auf.¹¹⁹ Von einer Parteienlandschaft im heutigen Sinn war man noch weit entfernt. Max Weber definiert in *Wirtschaft und Gesellschaft* diese Parteien als kurzzeitige oder auf Dauer angelegte „Vergesellschaftungen mit dem Zweck, ihren Leitern innerhalb eines Verbandes Macht und ihren aktiven Teilnehmern dadurch (ideelle oder materielle) Chancen (der Durchsetzung von sachlichen Zielen oder der Erlangung von persönlichen Vorteilen oder beides) anzuwenden.“¹²⁰ Man verwirklichte sich dennoch in politischer Hinsicht. Der Schriftsteller Clemens von Brentano (1778-1842) gründete im Jahr 1811 die *Christlich-deutsche Tischgesellschaft* – eine Vereinigung mit patriotischen Zielen. Die Mitglieder hießen Heinrich von Kleist, Adam Müller und Johann Gottlieb Fichte. Zugelassen wurde nur, wer als Christ geboren war.¹²¹ Der von dem Schriftsteller Philipp Jacob Siebenpfeiffer gemeinsam mit dem Juristen, Schriftsteller und Politiker Johann Georg August Wirth 1832 in der Pfalz gegründete *Deutsche Preß- und Vaterlandsverein* steht in einer Verbindung mit einer Kundgebung, die dem Vaterlands- und Freiheitsgedanken Ausdruck verleihen sollte. Diese sollte als Hambacher Fest in die Geschichte eingehen.

In den *Literarischen Salons*¹²² ging es weniger politisch zu, man sollte sich „gebend und nehmend“¹²³ unterhalten und amüsieren. Salon und Vereinsgründungen gab es auch von jüdischer Seite aus, denn der Zutritt zu den christlichen Gesellschaften war ihnen meist versperrt und so gründete man

¹¹⁸ Rürup, Deutschland, S. 84.

¹¹⁹ Toury, Die politischen Orientierungen, S. 5

¹²⁰ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Grundriß der verstehenden Soziologie. Besorgt von Johannes Winkelmann, 5. revidierte Auflage, Studienausgabe Tübingen 1980, S. 167.

¹²¹ Vgl. hierzu Philipp Eberhard, *Die politischen Anschauungen der christlich-deutschen Tischgesellschaft*. Untersuchungen zum Nationalgefühl Achim v. Arnims, Baron de la Motte-Fouqués, Heinrich v. Kleists und Adam Müllers, Dissertation, Erlangen 1937.

¹²² Vgl. hierzu Peter Seibert: *Der literarische Salon*. Literatur und Gesellschaft zwischen Aufklärung und Vormärz. Stuttgart 1993; Petra Wilhelmy, *Der Berliner Salon im 19. Jahrhundert 1780-1914*, Berlin/New York 1989.

¹²³ Petra Wilhelmy, *Der Berliner Salon*, S. 1.

eigene. Die jüdischen Salons orientierten sich am christlichen Vorbild.¹²⁴ In Berlin sind für den Vormärz die Salons von Rahel Varnhagen, Sara Levy, Dorothea Schlegel und Amalie Beer hervorzuheben.¹²⁵

Vor 1848 wurde also von den Juden nur zu einem kleinen Teil politisches Interesse an den Tag gelegt. Nach Toury hat dies zwei Gründe: zum einen ließ die Emanzipation in ihrer vollen Entfaltung auf sich warten, zum anderen war die Gesellschaft im Wandel begriffen, sowohl wirtschaftlich als auch gesellschaftlich und geistig.¹²⁶ Es gab Gruppierungen, die etwaige Interessengebiete miteinander zu vereinen suchten, so vor allem die *Gesellschaft der Freunde*. Das geistige Streben ging in dieser Vereinigung mit finanziellen Faktoren einher.¹²⁷ Auch in religiöser Hinsicht gab es Vereine bzw. Organisationen, dementsprechend ein planmäßiges und zielorientiertes Zusammenkommen und Wirken von Menschen zwecks einer gemeinsamen Idee.¹²⁸ Diese Idee werden wir später noch genauer nachvollziehen.

Es kann festgestellt werden, dass die jüdische Emanzipation als eine kulturelle und weniger als eine politische anzusehen ist.¹²⁹ Wir wollen uns deshalb im Folgenden der Stellung der Juden in der Öffentlichkeit und in der bürgerlichen Bildungskultur widmen.

¹²⁴ Till van Rahden, „Von der Eintracht zur Vielfalt“, in: Andreas Gotzmann/Rainer Liedtke/Till van Rahden (Hrsg.), *Juden, Bürger, Deutsche. Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800-1933*, Tübingen 2001, S. 18.

¹²⁵ „Angehörige aller gesellschaftlichen Kreise sollen sich in den Salons zusammengefunden haben, und diese soziale und religiöse Integration schien in der deutschen Geschichte ohne Beispiel zu sein.“ Deborah Hertz, *Die jüdischen Salons im alten Berlin*, Aus dem Amerikanischen von Gabriele Neumann-Kloth, Frankfurt am Main 1991, S. 19.

¹²⁶ Toury, *Die politischen Orientierungen*, S. 1.

¹²⁷ Die Gesellschaft der Freunde unterstützte in Not Geratene, aber auch ein Verein, der durch Vorträge über Geschichte und Aufklärung die Bildung fördern sollte. Vgl. Ingrid Lohmann/Uta Lohmann, „Die jüdische Freischule in Berlin im Spiegel ihrer Programmschriften (1803-1826)“, in: Arno Herzig/Hans Otto Horch/Robert Jütte (Hrsg.), *Judentum und Aufklärung. Jüdisches Selbstverständnis in der bürgerlichen Öffentlichkeit*, Göttingen 2002, S. 73.

¹²⁸ Walter Müller-Jentsch, *Organisationssoziologie. Eine Einführung*. Frankfurt am Main 2003, S. 12.

¹²⁹ Vgl. Simone Lässig, „Bildung als kulturelles Kapital? Jüdische Schulprojekte in der Frühphase der Emanzipation“, in: Gotzmann/Liedtke/van Rahden (Hrsg.), *Juden, Bürger, Deutsche*, S. 264.

2.4

Verbürgerlichung und Bildungswandel

Im 19. Jahrhundert setzte ein Bildungswandel ein. Die Aufklärung hatte nicht nur die jüdische Emanzipation befördert, sondern auch „ein Bildungsideal, das entscheidend für die Geschichte der deutschen Juden sein sollte.“¹³⁰ Bildung war nicht mehr nur noch als Selbstzweck anzusehen, sondern auch als Mittel zu sozialem Aufstieg und Integration.¹³¹ Verbürgerlichung und Bürgertum waren sich wandelnde Elemente und gingen miteinander einher. Es ist ein Prozess, der die wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, kulturellen sowie die psychologischen und politischen Gegebenheiten miteinschliesst.¹³²

Christoph Schulte stellt zu Recht fest:

Wollte ein Jude Deutscher sein, konnte er es vor 1871¹³³ gar nicht durch Erlangen der deutschen Staatsbürgerschaft werden, sondern nur durch die Teilhabe und Teilnahme an deutscher Sprache und Kultur, an deutscher Bildung. Emanzipation durch Bildung [...] wird zum – bewußten oder unbewußten Programm der Juden in Deutschland.¹³⁴

Bürgerlich ist nach Rudolf Vierhaus ein Denken, „das sich auf eine Gesellschaft rechtlich gleichgestellter Bürger bezog, und eine Welt- und Lebensanschauung, die sich von der altständischen prinzipiell unterschied.“¹³⁵

Jürgen Kocka beschäftigt sich in *Bürgertum im 19. Jahrhundert: Einheit und Vielfalt Europas* eingehend mit den Termini Verbürgerlichung, Bürger, Bürgertum. Es wird zwischen Wirtschafts- und Besitzbürgertum unterschieden. Das ist auf der einen Seite die Bourgeoise, auf der anderen Seite Ärzte, Rechtsanwälte, Ingenieure usw., also denen, die eine „durchweg höhere, tendenziell

¹³⁰ Mosse, Jüdische Intellektuelle, S. 21.

¹³¹ Jersch-Wenzel, „Bevölkerungsentwicklung und Berufsstruktur“, in: Brenner/Jersch-Wenzel/Meyer (Hrsg.), Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Band II, S. 74.

¹³² Jacob Toury, „Der Eintritt der Juden in das deutsche Bürgertum“, in: Liebeschütz/Paucker (Hrsg.), Das Judentum, S. 151.

¹³³ Auf deutschem Gebiet kam es erst mit der Reichsgründung 1871 zu einer einheitlichen und uneingeschränkten rechtlichen Gleichstellung.

¹³⁴ Christoph Schulte, „Deutschtum und Judentum“, in: Christoph Schulte (Hrsg.), Deutschtum und Judentum. Ein Disput unter Juden aus Deutschland, Stuttgart 1993, S. 20.

¹³⁵ Die Definition stammt von Rudolf Vierhaus, Kultur und Gesellschaft im achtzehnten Jahrhundert, in: Bernhard Fabian/Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hrsg.), Das achtzehnte Jahrhundert als Epoche, Nendeln 1978, S. 84. Zitiert nach Mosse, Jüdische Intellektuelle, S. 10.

akademische Bildung besaßen und sie beruflich verwerteten.“¹³⁶ Das Bürgertum darf weniger als Stand oder Klasse verstanden werden, sondern vielmehr als „eine Kultur, als ein spezifisches Ensemble von Normen und Werten, Lebensstilen und Weltanschauungen.“¹³⁷

Den Begriff der Bürgerlichkeit fasst Kocka wie folgt zusammen: Er „stand als normative, empathische, wenn auch nicht notwendig revolutionäre Zielbezeichnung für einen neuen Daseinsentwurf, der auf Arbeit, Leistung und Bildung, Vernunft und Öffentlichkeit, aber auch auf Selbstreflexion, Individualisierung und Intimität beruhte.“¹³⁸ So bekräftigt in diesem Sinn auch Simone Lässig, auf Kocka Bezug nehmend, dass der Prozess der Verbürgerlichung „Veränderungen im rechtlichen Status, im politischen Verhalten, im Bildungsstreben, im Familienleben, in Erfahrungsstil, in Wertemustern und Verhaltensweisen gleichermaßen ernst nehmen und reflektieren“¹³⁹ muss. Bürgerliche Existenz zählte seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts zur *Leitkultur*.¹⁴⁰ Kocka konstatiert, dass das „Welt- und Selbstverständnis der Bürger“¹⁴¹ vielmehr die Bildung und weniger die Religion umfasste. Diese Definitionen sollen soweit übernommen werden, wir müssen aber von der Gegebenheit ausgehen, dass der jüdische Begriff vom Bürgertum in der ersten Jahrhunderthälfte separat erfasst werden muss, weil er abhängig von der „Subkultur“ und somit von seinem Merkmal als Minorität war.¹⁴²

¹³⁶ Jürgen Kocka, „Das europäische Muster und der deutsche Fall“, in: Jürgen Kocka (Hrsg.), Bürgertum im 19. Jahrhundert. Band 1, Einheit und Vielfalt Europas, Göttingen 1995, S. 9f.

¹³⁷ Jürgen Kocka, „Bürgertum und Bürgerlichkeit als Probleme der deutschen Geschichte vom späten 18. bis zum frühen 20. Jahrhundert“, in: Jürgen Kocka (Hrsg.), Bürger und Bürgerlichkeit im 19. Jahrhundert, Göttingen 1987, S. 43; vgl. auch Shulamit Volkov, Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert, München 1990, S. 114.

¹³⁸ Kocka, „Bürgertum und Bürgerlichkeit“, in: Kocka (Hrsg.), Bürger und Bürgerlichkeit im 19. Jahrhundert, S. 14.

¹³⁹ Lässig, Jüdische Wege, S. 19.

¹⁴⁰ Shulamit Volkov, „Die Verbürgerlichung der Juden in Deutschland“, in: Jürgen Kocka (Hrsg.), Bürgertum im 19. Jahrhundert, Band 2, Deutschland im europäischen Vergleich, München 1988, Band 2, S. 345.

¹⁴¹ Jürgen Kocka, „Das europäische Muster und der deutsche Fall“, in: Jürgen Kocka (Hrsg.), Bürgertum im 19. Jahrhundert, Band 1, Einheit und Vielfalt Europas, Göttingen 1995, S. 18.

¹⁴² Vgl. Till van Rahden, „Von der Eintracht zur Vielfalt“, in: Andreas Gotzmann/Rainer Liedtke/Till van Rahden (Hrsg.), Juden, Bürger, Deutsche, S. 18. Van Rahden bezieht sich vor allem auf David Sorkins *The Transformation of German Jewry 1780-1840*, New York

Das wird an der neuen jüdischen Rabbinerbildung deutlich. Diese „Subkultur“ interpretierte den Talmud¹⁴³ und die Liturgie zeitgemäß um und nahm sich parallel der „Kultur Goethes und Beethovens“¹⁴⁴ an.

1987, S. 113-123 und Andrea Hopp, Jüdisches Bürgertum in Frankfurt am Main im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1997, S. 129-138.

¹⁴³ Hierbei muss bedacht werden, dass der Talmud, bestehend aus Mischna und Gemara, neben dem Tanach (Tora, Nevi'im und Ketuvim) das bedeutendste Schriftwerk des Judentums ist. Zur Wirkungsgeschichte des Talmuds seit der Aufklärung vgl. Günter Stemberger, Der Talmud. Einführung, Texte, Erläuterungen, 4. Auflage, München 2008, S. 208.

¹⁴⁴ Michael Brenner, Jüdische Kultur in der Weimarer Republik. Aus dem Englischen übersetzt von Holger Fliessbach, München 2000, S. 13.

KAPITEL 3

DIE REFORMBEWEGUNG

Im Folgenden soll die Reformbewegung mit ihren wegweisenden Erneuerungen beleuchtet werden. Es gilt hierbei die frühe Reformbewegung von der späteren, eigentlichen Reform abzugrenzen. Der Ursprung der Reformbewegung ist im Königreich Westfalen bei Israel Jacobson (1768-1828) finden. Dieser wird oft als „der erste praktische Reformers“ oder gar als der „Begründer der Reformbewegung“¹⁴⁵ angesehen.

¹⁴⁵ Meyer, Antwort, S. 58.

3.1

Die frühe Reformbewegung

Nach Meyer war Jacobson kein „originaler Denker“¹⁴⁶, es fehlte ihm an weltlicher Bildung. Eigentlich hatte er Rabbiner werden wollen und erhielt eine allumfassende jüdisch-religiöse Bildung. Jacobson entschied sich dann aber für einen Werdegang als Kaufmann und Bankier. 1794 wurde er zum „Landesrabbiner des Weserdistrikts“ ernannt¹⁴⁷, genauer gesagt aber erbte er diesen Titel 1795 von seinem Schwiegervater sowie dessen Stellung als Finanzrat unter dem Herzog Karl Ferdinand zu Braunschweig.¹⁴⁸ Jacobson konnte durch wissenschaftliche und politische Aspekte die religiösen Spielräume erweitern¹⁴⁹ bzw. verbinden und versuchte, die Lage der Juden politisch, wirtschaftlich und religiös zu „verbessern.“¹⁵⁰ So gründete er im Jahr 1801 eine Religions- und Handelsschule für jüdische Jungen und Mädchen in Seesen. Sie ging als eine der ersten Lehranstalten der jüdischen Reformbewegung in die Geschichte ein. Zwei Jahre nach der Gründung wurden auch christliche Schüler aufgenommen. Jacobson knüpfte an das Friedländersche Prinzip der jüdischen *Freyschule* an, das Konzept sollte sich immer weiter verbreiten. Auch in Breslau, Dessau, Frankfurt am Main und Wolfenbüttel wurden ähnliche Anstalten errichtet.¹⁵¹ Gemeinhin bekannter als seine *Freyschule* ist die Gründung des Tempels zu Seesen, welcher im Jahr 1810 fertig gestellt wurde. Diesem Tempel wurde ein Turm mit Glocke aufgesetzt, das zentrale Tora-Lesepult wich einer Kanzel, eine Orgel sollte den Chor begleiten. Der Tempel glich einer Kirche.¹⁵² Die Innovationen gebührten

¹⁴⁶ Ebd.

¹⁴⁷ Vgl. Jörg Deventer, „Jacobson, Israel“, in: Schoeps (Hrsg.), Neues Lexikon des Judentums, S. 389.

¹⁴⁸ Vgl. Meyer, Antwort, S. 59

¹⁴⁹ Vgl. Simone Ladwig-Winters, Freiheit und Bindung. Zur Geschichte der Jüdischen Reformgemeinde zu Berlin von den Anfängen bis zu ihrem Ende 1939, herausgegeben von Peter Galliner, Teetz 2004, S. 31.

¹⁵⁰ Jacobson selbst sprach von Besserungen, nicht von Reformen. Vgl. Meyer, Antwort, S. 62.

¹⁵¹ Vgl. Ritter, David Friedländer, S. 45.

¹⁵² Vgl. Meyer, Antwort, S. 71ff.

ihm, der Hamburger Tempel wurde 1818 nach Seesener Vorbild nachgebaut.¹⁵³ Jacobson hatte die Zeichen seiner Zeit erkannt und ging 1814 nach dem Zusammenbruch des Königreichs Westfalen nach Berlin. Er hatte festgestellt, dass es in der jüdischen Religion noch immer „einige religiöse Gebräuche [gab], welche der Vernunft, welche dem Staate und unseren christlichen Freunden mit Recht anstößig seyn“¹⁵⁴ mussten.

In Berlin führte er 1815 zunächst in seinem Wohnhaus ohne Erlaubnis der Gemeinde einen privaten Gottesdienst ein¹⁵⁵, da die Behörden keinen abweichenden öffentlichen Gottesdienst neben dem bestehenden gestatteten. Nachdem mehr als 400 Teilnehmer¹⁵⁶ in der „Privatsynagoge“ zugegen waren, wurde dieser modernisierte Gottesdienst im geräumigen Haus des Bankiers Jacob Hertz Beer¹⁵⁷, dem Vater des Komponisten Giacomo Meyerbeer, weitergeführt.¹⁵⁸ Als Friedrich Wilhelm III. Ende des Jahres 1815 von den privaten Gottesdiensten erfuhr, verbot er sie, zu groß war seine Angst vor einer jüdischen „Sekte.“¹⁵⁹ So mussten die Reformer zurück zu den Konservativen in die Gemeindesynagoge, erst im Jahr 1817 öffnete sie als Gemeindeanstalt¹⁶⁰ erneut ihre Tore.¹⁶¹ Der Beer'sche Tempel¹⁶² wurde 1823 auf Befehl Friedrich

¹⁵³ Vgl. Herzig, Jüdische Geschichte in Deutschland. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, München 1997, S. 161.

¹⁵⁴ Israel Jacobson, Rede bei der Einweihung des Jakobs-Tempels zu Seesen, Kassel 1810, S. 20.

¹⁵⁵ Vgl. Meyer, Antwort, S. 79.

¹⁵⁶ Zahl nach Schoeps, „Der Anpassungsprozess“, in: Nachama/Schoeps/Simon, Juden in Berlin, S. 58.

¹⁵⁷ Der Name „Beer'scher Tempel“ ist in der Forschung am geläufigsten. Herzig spricht in Jüdische Geschichte in Deutschland, S. 163 vom Jacobson'schen Tempel. Dies ist irreführend, da der Seesener Tempel gemeinhin als Jacobson'scher Tempel gilt. Die Zeitgenossen sprachen jedoch, wie Herzig es in seiner Abhandlung übernommen hat, vom Beer'schen Tempel als Jacobson'schen Tempel. Vgl. hierzu Sigismund Stern, Geschichte des Judenthums von Mendelssohn bis auf die Gegenwart nebst einer einleitenden Ueberschau der älteren Religions- und Kulturgeschichte, Frankfurt am Main 1857, S. 280; Der Orient, Heft 35 1842, Leipzig S. 277.

¹⁵⁸ Vgl. Ladwig-Winters, Freiheit und Bindung, S. 12.

¹⁵⁹ Meyer, Antwort, S. 79.

¹⁶⁰ Die Gemeinde begrüßte die Reformen letztlich doch und da das Gebäude der Synagoge einer Sanierung unterzogen werden musste, wurde die Erlaubnis eingeholt, im Beerschen Haus den Gottesdienst solange fortzuführen, bis die Synagoge wieder besucht werden konnte. Der Beer'sche Tempel war eines von drei „Ausweichquartieren“. Vgl. Meyer, Antwort, S. 80.

¹⁶¹ Vgl. Ritter, David Friedländer, S. 145.

Wilhelms III. endgültig geschlossen. Selbst religiöse Vorträge wurden in der Gemeinde verboten. Nichts sollte an den alten Riten geändert werden. So hatten die Juden vorerst lediglich die Wahl, diese beizubehalten oder zu konvertieren.¹⁶³ Bis Mitte der 1830er Jahre hielt Preußen an dieser Politik fest¹⁶⁴, später waren die Beamten gemeinhin bereit, über die innerjüdischen Reformen hinwegzuschauen¹⁶⁵, jedoch nur unter der Voraussetzung, dass die reformatorischen Bestrebungen nicht im Konflikt zu den Orthodoxen standen.¹⁶⁶ Der Beer'sche Tempel war Geschichte, aber die Fragen und Diskussionen, die sich aufwarfen, blieben bestehen. Ob der Samstags-Gottesdienst auf den Sonntag verlegt werden könne oder ob es zulässig sei, im Gottesdienst keine Kopfbedeckung zu tragen.¹⁶⁷ Diese Fragen sollten wegweisend für die nächste Rabbinergeneration bleiben, wie wir später sehen werden. Die frühe erste Bewegung hatte unter den gesetzlichen Beschränkungen zu leiden, dennoch waren die religiösen Reformen nicht mehr aufzuhalten, obwohl „die deutschen Regierungen vielfach und wiederholt die gesamte Orthodoxie unterstützten und die neuen Synagogen schließen ließen, in welchen deutsche Predigt und von Orgelmusik begleiteter Choralgesang eingeführt worden war.“¹⁶⁸ Der Beer'sche Tempel war bahnbrechend für die weitere Entwicklung des Reformjudentums. Er war aus der privaten Initiative des Israel Jacobson hervorgegangen, in Berlin ein gesellschaftliches Ereignis¹⁶⁹, und damit stand dieser ganz im Zeichen seiner Zeit.

¹⁶² Vgl. Abraham Geiger, „Die Aufgabe der Gegenwart“, in: Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie, Grünberg und Leipzig, Heft 1 1844, S. 12.

¹⁶³ Vgl. Trepp, Geschichte der deutschen Juden, S. 136.

¹⁶⁴ „In Preußen wurde das Judentum lediglich als private religiöse Vereinigung definiert.“ Meyer, Antwort, S. 164.

¹⁶⁵ Als erste Gemeinde in Preußen wurden in Ludwig Philipppsons Gemeinde in Magdeburg Predigten, Konfirmation und Chor eingeführt. Vgl. Meyer, Antwort, S. 165.

¹⁶⁶ Ebd.

¹⁶⁷ Vgl. Schoeps, „Der Anpassungsprozess“, in: Nachama/Schoeps/Simon, Juden in Berlin, S. 60.

¹⁶⁸ Siegmund Maybaum, Jüdische Homiletik nebst einer Auswahl von Texten und Themen, Berlin 1890, S. 17.

¹⁶⁹ 1815 konfirmierte er seinen Sohn unter reger öffentlicher Anteilnahme. Vgl. Ladwig-Winters, Freiheit und Bindung, S. 40.

3.2

Die neue Bildung der Rabbiner

Das weltliche Studium an einer Hochschule, fern der Heimat der religiösen, zumeist jüdisch-orthodoxen Strukturen der Familie und Gemeinde, tat ihr übriges für eine Loslösung vom Althergebrachten. So befreite man sich etwaiger Observanzen, der Lebensstil und das Denken ähnelte dem der christlichen Kommilitonen. Was an Säkularem erlernt und gelebt wurde, wollte so auch nach dem Studium zumeist nicht entbehrt werden. Nach dem Studium hatten die jungen Rabbiner in der Gemeinde das Ziel, sich für den äußeren und inneren Wandel des Judentums stark zu machen, da das Gemeindewesen vermehrt als nicht mehr in die Zeit passend aufgefasst wurde. Für die neue Rabbinergeneration bildete die säkulare Bildung den Ausgangspunkt und Grundvoraussetzung für den Eintritt in die bürgerliche Gesellschaft. Hierin lag der neue Anspruch an die Rabbiner: Gegensätze zu vereinen. Der Lösungsansatz konnte nur sein: Religion und Säkularität gleichermaßen zu verinnerlichen und zu harmonisieren. Dies geschah zum einen durch die universitäre Ausbildung, zum anderen auf autodidaktischem Weg, der sich unter anderem durch die Lese- und Salonkultur offenbarte. Emanzipation und Gleichstellung sollten sich als eindimensionale Phrasen herausstellen. Dementsprechend waren die jungen Universitätsabsolventen gezwungen, ihr neu erworbenes Wissen auf das sich verändernde Element der eigenen jüdischen Wissenschaft anzuwenden, zumal ihnen die Wege zu den eigentlichen akademischen Berufen versperrt waren.¹⁷⁰

Die Verhältnisse jener Tage änderten sich in kultureller, politischer und sozialer Hinsicht schnell, nachhaltig und weitreichend. Das zeigte sich nicht zuletzt auch an dem Verständnis und Verhältnis der Juden zu sich selbst. Somit war der Eintritt der Juden in die bürgerliche Gesellschaft eng verknüpft mit der *Wissenschaft des Judentums*.

¹⁷⁰ Vgl. Kratz Ritter, Salomon Formstecher, S. 16f.

3.3

Die Wissenschaft des Judentums

Moses Mendelssohn zweifelte – wie sich seiner Schrift *Jerusalem* entnehmen lässt – im Gegensatz zu Lessing an einer „fortschreitenden Erziehung des Menschengeschlechts“, ebenso wie er die Verwendung der Geschichte „als Lehrmeisterin des Lebens“ in Frage stellen sollte.¹⁷¹ Dies hatte sich im Zuge der Französischen Revolution verändert, denn ihre Parole „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ beeinflusste auch die Juden in Bezug auf ihre humanistischen Erwartungen.¹⁷² Die Juden stellten nun ihre Existenz in allen Bereichen in den Vordergrund der Betrachtung, die Erziehung und die Geschichte nahmen einen großen Stellenwert ein und das Judentum wurde als „ein Phänomen der Gesamtkultur“¹⁷³ verstanden. Damit wurde das Fundament gelegt, um sich in die deutsche Gesellschaft eingliedern zu können. Im Zusammenhang des *Vereins für Cultur und Wissenschaft* unter der Führung von Leopold Zunz fielen erstmals zwei, für die folgenden Erneuerungen im Judentum wegweisende, Begriffe: *historisches Judentum* sowie *Wissenschaft des Judentums*. Das historische Judentum bekräftigte die Erforschung des eigenen Geschichtsbewusstseins und Geschichtslebens wurde durch das historische Judentum bekräftigt. Die Wissenschaft des Judentums wurde zum Inbegriff für alle das Judentum umfassenden Disziplinen, ihre Leistungen sollten wegweisend bleiben.¹⁷⁴ Zunz skizzierte bereits 1818 in *Etwas über die rabbinische Litteratur* die Aufgaben einer Wissenschaft im Judentum¹⁷⁵, bei der wissenschaftlichen Betrachtung der jüdischen Literatur handelte es sich um „ein ganzes Fach Wissenschaften, deren jede in ihren Theilen gepflegt sein will.“¹⁷⁶ Allumfassend definiert wurde sie von

¹⁷¹ Vgl. Gregor Pelger, „Aus distanzierter Wahrnehmung. Wissenschaft des Judentums als Strategie jüdischer Selbstbehauptung“, in: Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden, 18./19. Jahrgang, Heft 2 2008/2009, S. 383f.

¹⁷² Vgl. ebd., S. 384f.

¹⁷³ Kurt Wilhelm, *Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich*, Band 2, Tübingen 1967, S. 315.

¹⁷⁴ Vgl. Michael Brenner/Stefan Rohrbacher, „Vorwort der Herausgeber“, in: Brenner/Rohrbacher (Hrsg.), *Wissenschaft vom Judentum. Annäherungen nach dem Holocaust*, Göttingen 2000, S. 7.

¹⁷⁵ Vgl. Meyer, „Jüdisches Selbstverständnis“, in: Brenner/Jersch-Wenzel/Meyer (Hrsg.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Band II, S. 139.

¹⁷⁶ Leopold Zunz, *Etwas über die rabbinische Literatur*, in: *Gesammelte Schriften*, herausgegeben vom Curatorium der Zunz Stiftung, Nachdruck Hildesheim 1976, S. 7.

ihm 1832 in *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt*.¹⁷⁷ Immanuel Wolf, Mitglied des Vereins für Cultur und Wissenschaft, erklärt in diesem Sinn wie folgt:

Wenn von einer Wissenschaft des Judenthums die Rede ist, so versteht es sich von selbst, daß hier das Wort Judenthum in seiner umfassendsten Bedeutung genommen wird, als Inbegriff der gesamten Verhältnisse, Eigenthümlichkeiten und Leistungen der Juden, in Beziehung auf Religion, Philosophie, Geschichte, Rechtswesen, Litteratur überhaupt, Bürgerleben und alle menschlichen Angelegenheiten; — nicht aber in jenem beschränkteren Sinne, in welchem es nur die Religion der Juden bedeutet.¹⁷⁸

Diese umfassende und übergreifende Definition konnte die Erforschung des Judentums zu einer „universellen, systematischen und kritischen Wissenschaft“¹⁷⁹ erheben. Die *Wissenschaft des Judentums* blieb nicht nur dem reformierten Judentum vorbehalten. Lediglich Samson Raphael Hirsch¹⁸⁰ sollte die *Wissenschaft des Judentums* streng kritisieren¹⁸¹, er wollte vielmehr die Bildung und Orthodoxie miteinander versöhnen.¹⁸² Die Suche nach Objektivität rückte zusammen mit der Verwissenschaftlichung in den Vordergrund, von Verallgemeinerungen wurde Abstand genommen, detaillierte Einzelbeschreibungen zeugten vom neuen Zeitgeist, kurzum: der Geschichtsbegriff wandelte sich. Die Wissenschaft des Judentums verlangte nach Schriften, welche die historische Entwicklung von der Kultur und Religion aufzeigten. Es handelte sich nicht mehr nur ausschließlich um die

¹⁷⁷ Zunz legitimierte hierin das Predigtwesen. Die Juden besäßen sehr wohl eine homiletische Tradition. Damit versuchte er die preußische Regierung zu widerlegen, die der Ansicht war, dass das Abhalten von deutschen Predigten in der Synagoge unzulässig sei.

¹⁷⁸ Immanuel Wolf „Ueber den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums“, in: *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums*, Band 1 1823, Berlin, S. 1.

¹⁷⁹ Elbogen/Sterling, *Die Geschichte der Juden*, S. 207.

¹⁸⁰ Samson Raphael Hirsch (1808-1888) – nicht zu verwechseln mit Samuel Hirsch – wurde 1851 Rabbiner der orthodoxen „Israelitischen Religionsgemeinschaft“ in Frankfurt am Main und sprach sich für die grundsätzliche Einhaltung der religiösen Gebote aus. Er vertrat die Meinung, dass orthodoxe Praxis und moderne europäische Kultur sich nicht unbedingt ausschließen mussten und avancierte so zum Gründer der Neoorthodoxie bzw. der modernen Orthodoxie. Vgl. Mordechai Breuer, *Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich. Sozialgeschichte einer religiösen Minderheit 1871-1918*, Frankfurt am Main 1986.

¹⁸¹ Vgl. Julius Carlebach, „Die Wissenschaft des Judentums“, in: Schoeps (Hrsg.), *Neues Lexikon des Judentums*, S. 877.

¹⁸² Vgl. Kurt Schubert, *Jüdische Geschichte*, 6. Auflage, München 2007, S. 103.

Nacherzählung von politischen Ereignissen. Zunz war der Meinung, dass das jüdische Wissen selbst die „entlegensten Gebiete“¹⁸³ erfassen sollte und erst, wenn die Juden die neue Wissenschaftlichkeit auf ihre eigene Tradition anwenden konnten, waren sie gleichwertig mit der christlichen Mehrheitsgesellschaft und in der Lage, an der deutschen Kultur teilzuhaben und diese mitgestalten zu können.¹⁸⁴

In der nachnapoleonischen Ära war das „Bewußtsein von Rückständigkeit der jüdischen Kultur“¹⁸⁵ in Deutschland im Vergleich zu den anderen europäischen Staaten besonders stark ausgeprägt. Darauf wollte man eine Antwort geben und dies geschah mit dem *Verein für Cultur und Wissenschaft*.

¹⁸³ Meyer, „Jüdisches Selbstverständnis“, in: Brenner/Jersch-Wenzel/Meyer (Hrsg.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Band II, S. 140f.

¹⁸⁴ Vgl. ebd.

¹⁸⁵ Herzig, *Geschichte der Juden in Deutschland*, S. 163.

3.4

Der Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden

In Berlin war der *Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden* 1819 im Zuge der zunehmenden Diskriminierung vor dem Hintergrund der antisemitischen Hep-Hep-Krawalle¹⁸⁶ gegründet worden.¹⁸⁷ Ihm gehörten Israel Jacobson, David Friedländer, Eduard Gans¹⁸⁸, Leopold Zunz und sein ehemaliger Lehrer der Samson-Schule¹⁸⁹ Samuel Meyer Ehrenberg¹⁹⁰, kurzzeitig auch Heinrich Heine¹⁹¹

¹⁸⁶ Nicht nur auf staatspolitischer Ebene gibt es Bestrebungen gegen die Emanzipation, sondern auch von Seiten der Bevölkerung. 1819 brachen in Würzburg, in der sich zwischen 1567 und 1806 keine Juden ansiedeln durften, die Hep-Hep-Krawalle aus. Jüdische Geschäfte und Häuser wurden zerstört. In Baden, Württemberg und Hamburg kam es in den folgenden zwei Monaten zu ähnlichen Vorfällen. Die Ausschreitungen richteten sich gegen den sozialen Aufstieg der Juden, sowie deren wirtschaftliche Konkurrenz und die politische Gleichberechtigung. Vgl. Jacob Katz, *Vom Vorurteil bis zur Vernichtung. Der Antisemitismus 1700-1933*, München 1989, S. 105; zu den Hep-Hep-Krawallen vgl. auch: Ebd., S. 99-106 sowie Ders., *Die Hep-Hep-Verfolgungen des Jahres 1819*. Veröffentlicht vom Zentrum für Antisemitismusforschung der Technischen Universität Berlin, Band 8, Berlin 1994; vgl. auch Stefan Rohrbacher, *Gewalt im Biedermeier. Antijüdische Ausschreitungen in Vormärz und Revolution (1815-1848/49)*, Frankfurt am Main/New York 1993.

¹⁸⁷ Vgl. hierzu Adolf Strodtmann, *Heinrich Heines Leben und Werke*, Band 1, Berlin 1867, Kapitel 8.

¹⁸⁸ „Als die Stifter und tonangebenden Lenker des Vereins sind Eduard Gans, Leopold Zunz und Moses Moser zu nennen, in welchen Dreien die bürgerliche Freiheit, die Wissenschaft und die Idee mit den praktischen Reformen vertreten war.“ Adolf Strodtmann, *Heinrich Heines Leben*, Band 1, S. 245. Der Jurist Eduard Gans stammte aus einem reichen Elternhaus und genoss in seinen Jugendjahren die Vorzüge der jüdischen Berliner Oberschicht. Als Neunzehnjähriger trat er in einen literarischen Streit mit Friedrich Rühs, einem Vertreter der jüdischen Romantik, der seinen Vater diffamierte. Vgl. hierzu Meyer, *Mendelssohn*, S. 187. Es verschloss sich 1819 die Möglichkeit der Habilitierung aufgrund seiner jüdischen Religion. Die Taufe erschien ihm als einziger Ausweg. Vgl. hierzu Hans Günther Reissner, *Eduard Gans*, Tübingen 1965, S. 113. Gans stützte sich vergebens auf § 8 des Emanzipationsediktes von 1812. Vgl. hierzu Richarz, *Der Eintritt der Juden*, S. 209.

¹⁸⁹ Die Samson-Schule war zunächst ein Talmud-Internat gewesen, 1807 wurde es unter Samuel Meyer Ehrenbergs Leitung im Sinne der Aufklärung reformiert und somit das allgemeine (säkulare) Unterrichtswesen eingeführt. Vgl. Heinz Mosche Graupe, „Jost, Isaak Markus“, in: *Neue Deutsche Biographie*, Band 10, Berlin 1974, S. 628; vgl. auch Ismar Elbogen, „Zum Andenken an Leopold Zunz“, gestorben 17. März 1886, in: *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur*, Band 30, Berlin 1937, S. 136f.

¹⁹⁰ Der Reformpädagoge Samuel Meyer Ehrenberg (1773-1853) spielte als Schulleiter im gesellschaftlichen Leben in Wolfenbüttel eine aktive Rolle und genoss darüber hinaus unter den Reformrabbinnern ein hohes Ansehen. Er stand vor u. a. mit Israel Jacobson in Verbindung. Vgl. Lässig, *Jüdische Wege*, S. 622; vgl. auch Volker Braumann, *Samuel Meyer Ehrenberg. Ein jüdischer Bildungsweg ins Bürgertum*, Hamburg 2006.

¹⁹¹ Vgl. Strodtmann, *Heinrich Heines Leben*, S. 250.

und Isaak Markus Jost an.¹⁹² Die Mitglieder stellten sich den Zeichen der Zeit. Sie sahen die Notwendigkeit einer grundlegenden Veränderung, sie waren auf der Suche nach neuen Wegen, die den Juden helfen sollten, sich in die deutsche Gesellschaft integrieren zu können.¹⁹³ So sollten die Bildungs- und Erziehungselemente verbessert werden, um das gleiche Bildungsniveau wie das der Christen zu erreichen. Nur so, meinten sie, konnte der Weg in die kulturelle Einbürgerung geschaffen werden. Dieser Weg sollte keinesfalls durch einen Übertritt zum Christentum gelöst werden. Die Gleichberechtigung wurde nicht nur vom Staat durch Gesetzgebungen gefordert, sondern durch die jüdischen Gesellschaftsmitglieder selbst. Die Juden wollten mit ihrer christlich geprägten Umwelt in einen Dialog und ein kritisches Gespräch treten. Man wollte sich und der nichtjüdischen Welt beweisen, dass die Juden nicht nur ein reichhaltiges kulturelles Erbe besaßen, sondern auch des wissenschaftlichen Studiums würdig waren. Auf diese Weise hofften die Vereinsmitglieder, die rechtliche Gleichstellung fördern zu können.¹⁹⁴ Vertraut wurde auf die erst später formulierte – aber schon damals geltende „Unparteiliche Objektivität der Wissenschaft“, welche auf Immanuel Wolf zurückgeht und besagt, dass die Wissenschaft auf die Wahrheit abziele und über Leidenschaft, Parteilichkeit und Vorurteile; über das niedere Leben erhaben sei.¹⁹⁵ Es wurde der Versuch unternommen, ein jüdisches Kollektivbewusstsein im Vereinsleben zu statuieren. Ziel des Vereins war es „jüdische Begriffe und Verhaltensformen denen der europäischen Gesellschaft anzupassen und die Schätze jüdischer Kreativität der nichtjüdischen Welt vor Augen zu führen.“¹⁹⁶ Die traditionellen jüdischen Quellen sollten von nun an als historische Dokumente verstanden und

¹⁹² Jost und Heine standen am Rand, sie konnten nicht konform gehen und sollten sich zu Gegenpolen herauskristallisieren, der „aufgeklärte“ Jost stand dem „romantischen“ Heine gegenüber. Meyer, Mendelssohn, S. 199.

¹⁹³ Julius Carlebach, „Wissenschaft des Judentums“, in: Schoeps (Hrsg.), Neues Lexikon des Judentums, S. 874.

¹⁹⁴ Vgl. Brenner, Jüdische Kultur, S. 24.

¹⁹⁵ Immanuel Wolf, „Ueber den Begriff einer Wissenschaft des Judentums“, in: Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums, Band 1 1823, S. 23.

¹⁹⁶ Shmuel Ettinger, „Ideologische Veränderungen in der jüdischen Gesellschaft“, in: Haim Hillel Ben-Sasson (Hrsg.), Geschichte des jüdischen Volkes. Autorisierte Übersetzung von Siegfried Schmitz, München 2007, S. 1027.

wissenschaftlich interpretiert werden.¹⁹⁷ Die Vereinsmitglieder dieser „neuartige[n] Elitegemeinde“¹⁹⁸ waren zu einem großen Teil Schüler Hegels gewesen, so auch Zunz¹⁹⁹ und Gans. Nach Hegels Philosophie besaß das Judentum keine eigene welthistorische Bedeutung und endete mit dem Aufkommen des Christentums.²⁰⁰ Überhaupt sollte Hegel dem Judentum als Religion keinen großen Wert beimessen, die jüdischen Emanzipationsbestrebungen indes befürworten.²⁰¹ Bei Gans war darüber hinaus auch der Herdersche Einfluss²⁰² deutlich erkennbar.²⁰³ Meyer bezeichnet Herders Philosophie als den Wandel „vom kosmopolitischen Ideal der Humanität zu dem partikularistischen Ideal des Volkes.“²⁰⁴ Es wurde vom Verein nach Definitions- und Deutungsmöglichkeiten gesucht, die Hegels Philosophie ohne Widersprüche mit der Wissenschaft des Judentums versöhnen konnte. Dies stellte sich als unlösbar heraus.²⁰⁵ Gans, der Präsident des Vereins, sollte Reden halten, in denen Hegel und seine Philosophie allgegenwärtig war. Das Gros der Mitglieder begeisterte sich für Gans' Ausführungen, nur nicht Leopold Zunz.²⁰⁶ Der Verein stieß auf Widerstand. Seinen an den Tag gelegten Rationalismus konnten viele nur in einer nicht religiösen Weise auffassen. Graetz hatte vor allem für Eduard Gans kein Verständnis, dass er vom „ungestillten Judenschmerz“²⁰⁷ sprach, tat er lediglich, weil er sich bessere persönliche und berufliche Chancen durch seine Vereinstätigkeit versprach. Er formulierte seine „hohlen Phrasen in Hegelianischem Kauderwelsch so barock“²⁰⁸, dass seine

¹⁹⁷ Vgl. Brenner, Jüdische Kultur, S. 24.

¹⁹⁸ Ebd.

¹⁹⁹ Vgl. Meyer, Mendelssohn, S. 181.

²⁰⁰ Vgl. ebd., S. 200.

²⁰¹ Vgl. ebd., S. 187.

²⁰² Im Gegensatz zu den Aufklärern betonte er nicht die Gleichheit der Menschen, sondern vielmehr die „Eigenarten“ und den „Nationalcharakter“, die Menschheit bestand folglich aus Völkern und nicht aus unabhängigen Individuen. Seine Position kann als eine Art von „humanistischer Nationalismus“ verstanden werden. Vgl. Meyer, Mendelssohn, S. 167.

²⁰³ Vgl. Pelger, „Aus distanzierter Wahrnehmung“, in: Aschkenas, S. 386.

²⁰⁴ Meyer, Mendelssohn, S. 167.

²⁰⁵ Vgl. Meyer, „Jüdisches Selbstverständnis“, in: Brenner/Jersch-Wenzel/Meyer (Hrsg.), Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Band II, S. 138.

²⁰⁶ Vgl. Meyer, Mendelssohn, S. 191.

²⁰⁷ Graetz, Geschichte der Juden, Band 11, S. 412.

²⁰⁸ Ebd.

Intentionen unklar blieben und es die Vereinsmitglieder dementsprechend auch nicht verstehen konnten. Es war viel „Qualm und kein Lichtfunke.“²⁰⁹ Zunz' Rolle innerhalb des Vereins bewertet Graetz indes positiver.²¹⁰ Hieran sieht man die wesentlichen Schwierigkeiten der Akteure, die Unvereinbarkeit von individualistischem Streben und kollektivem Vorgehen. Der Verein scheiterte aufgrund der Unmöglichkeit, seine Ziele und sein Selbstverständnis klar definieren zu können. Ideen sollten und konnten einfach nicht verwirklicht werden. Von Anfang an schwebten interne Kontroversen über die „wahre Wissenschaftlichkeit“²¹¹ in Abgrenzung zur Religion mit. Die Mitgliederzahl des Vereins überschritt keine 50 Personen, und er löste sich 1824 wieder auf. Der Verein war dennoch mehr als nur der Versuch, das Judentum in kultureller Hinsicht neu zu beleben. Die Wissenschaft des Judentums entwickelte sich weiter, stärkte das Selbstbewusstsein der jüdischen Bevölkerung und belebte den Geist des Judentums neu. Ihr Unterrichtsreformprogramm konnte nur zum Teil umgesetzt werden. Erfolgreicher war die 1826 gegründete Knabenschule, die Zunz bis 1829 leitete.²¹² Aber es gelang Zunz nicht, die Wissenschaft des Judentums an den deutschen Universitäten zu etablieren²¹³, innerjüdisch aber blieb sie dafür noch lange eine „Strategie jüdischer Selbstbehauptung.“²¹⁴

Die junge Generation von Gelehrten des Vereins war geprägt vom neuen Bildungsideal. Sie hatten den Einfluss humanistischen Gedankenguts in Erziehung und Wissenschaft aufgenommen und versuchten, ihren neu statuierten Begriff der Wissenschaft sowie den bürgerlichen Bildungsbegriff mit dem Ziel von politischer und sozialer Gleichstellung zu verbinden. Durch ein säkulares Studium hatten sie sich Zugang zum bürgerlichen Welt-, Werte und

²⁰⁹ Ebd.; vgl. auch Pelger, „Aus distanzierter Wahrnehmung“, in: Aschkenas, S. 380.

²¹⁰ Vgl. Pelger, „Aus distanzierter Wahrnehmung“, in: Aschkenas, S. 380.

²¹¹ Ebd., S. 379.

²¹² Vgl. Schoeps, „Ringens um Reform und Emanzipation“, Ehmann/Livné-Freudenthal/Richarz/Schoeps/Wolff (Hrsg.), *Juden in Berlin 1671-1945*, S. 66.

²¹³ Vgl. Pelger, „Aus distanzierter Wahrnehmung“, in: Aschkenas, S. 379; vgl. auch Michael Graetz, „Renaissance des Judentums im 19. Jahrhundert. Der Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden 1819-1824“, in: Marianne Awerbuch/Stefi Jersch-Wenzel (Hrsg.), *Bild und Selbstbild der Juden Berlins zwischen Aufklärung und Romantik*, Berlin 1992, S. 211-227.

²¹⁴ Pelger, „Aus distanzierter Wahrnehmung“, in: Aschkenas, S. 379.

Selbstverständnis verschafft.²¹⁵ Auch die Reformrabbiner standen in dieser neuen Tradition, man versuchte die neu gewonnene Säkularität mit der Religion zu verbinden und zu harmonisieren.

²¹⁵ Vgl. ebd., S. 385.

3.5

Die Rabbiner und das neue Bildungsideal

Die Funktionen der Rabbiner änderten sich im Zuge der Aufklärung und im Zuge der emanzipatorischen Bestrebungen. Bis dahin hatte sich eine Form von Hoffnungslosigkeit eingestellt, die Rolle des Rabbiners wurde zunehmend bedeutungslos und irrelevant. Es verfestigte sich das Bild vom „Kauscherwächter.“²¹⁶ Der Rabbiner würde in dieser Funktion lediglich über die Einhaltung der Speisegesetze wachen, ohne jegliche geistige Autorität.²¹⁷ 1820 erschien von dem Maskil David Caro das erste programmatische Werk über die neuen Aufgaben des Rabbiners.²¹⁸ Es hatte sich immer mehr herauskristallisiert, dass der wachsenden religiösen Gleichgültigkeit nur noch ein Rabbinerstand entgegengesetzt werden konnte, der gewillt und vor allem fähig war, Änderungen im Ritus und in der Praxis durchzuführen, Rabbinern, die im Einklang mit der sich veränderten und sich immer weiter verändernden, jüdischen Bevölkerung standen.²¹⁹

Im Laufe der emanzipatorischen Bestrebungen wurde das Berufsziel des Rabbiners allmählich wieder erstrebenswert, sie waren „Staatsdiener“²²⁰ und

²¹⁶ Meyer, Antwort, S. 153.

²¹⁷ Ihre Tätigkeit beschränkte sich lediglich auf die Überwachung des Ritus' Vgl. Michael A. Meyer, „Jüdische Gemeinden im Übergang“, in: Brenner/Jersch-Wenzel/Meyer (Hrsg.), Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Band II, S. 108; vgl. auch Mordechai Breuer, „Tausend Jahre aschkenasisches Rabbinat“, in: Julius Carlebach (Hrsg.), Das aschkenasische Rabbinat. Studien über Glaube und Schicksal, Berlin 1995, S. 21. Ferner auch Ritter, Samuel Holdheim, S. 16f.

²¹⁸ Ernst A. Simon beschäftigt sich in seinem Aufsatz „Der pädagogische Philantropinismus und die jüdische Erziehung“ (zuerst Hebräisch 1953; übersetzt von Uta Lohmann) ausführlich mit David ben Jechiel Caro (1782-1839) und kommt nicht nur zu dem Ergebnis, dass Caro ein „loyaler Sohn“ der Aufklärung war und sich als Übersetzer von Zunz' Schriften ins Hebräische und aktiver Anhänger des Reformjudentums einen Namen gemacht hat, sondern auch, dass das jüdisch-pädagogische Denken, welches mit Wessely und Mendelssohn begonnen hatte, seinen Höhe- und auch Endpunkt durch Caro erreichte. Vgl. Ernst A. Simon, „Der pädagogische Philantropinismus und die jüdische Erziehung“, in: Britta L. Behm/Uta Lohmann/Ingrid Lohmann (Hrsg.), Jüdische Erziehung und aufklärerische Schulreform. Analysen zum späten 18. und frühen 19. Jahrhundert, Münster/New York/München/Berlin 2002, S. 47ff.

²¹⁹ Vgl. Meyer, Antwort, S. 153f.

²²⁰ Ludwig Philippson beklagte sich 1848, rückblickend auf den Vormärz, über die Ausschließung der jüdischen Akademiker von den Staatsämtern, welche eine erstrebte Integrierung in Staat und Gesellschaft verhindert hatten. Vgl. Richarz, Der Eintritt der

hatten somit gewisse Privilegien. „Eindeutschung“ und „Anhebung des Niveaus“ sowie die „öffentliche Moral“ wurden vom Staat gefordert.²²¹ Einher gingen persönliche Vorstellungen, wie man sich als Rabbiner zu positionieren hatte, und so konnte sich das Rabbinat als personalisiert darstellen. Dies leitete sich von der alten rabbinischen Berufstradition ab, dass Hierarchien im religiösen Amt dem Judentum fremd waren und blieben. Die Autorität des Rabbiners hing letztendlich nur von seinen fachlichen und menschlichen Kompetenzen ab und diese sollten sich rasch verändern. Ab 1815 wurde das Universitätsstudium in Preußen zu einer Selbstverständlichkeit, da es keine „staatlichen Eingriffe in die Rabbinerbildung“²²² gab. In den Folgejahren setzte von jüdischer Seite ein Bildungswandel ein. Nun wurde von den Rabbinatsanwärtlern eine gründliche weltliche Bildung in Form von Gymnasial- und Universitätsabschluss nicht nur gebilligt, sondern auch erwartet.²²³ Die „direkte oder indirekte Regulierung der Besetzung von Rabbinaten“²²⁴ verlangte nach formaler Bildung, nach allgemeinem Schulabschluss und Besuch der Universität.²²⁵ Die künftigen Rabbiner beschäftigten sich nicht nur mit der Religion, sondern auch mit der Philosophie, Geschichte und Literatur.²²⁶ Weltliche Bildung wurde vom Staat erwartet und auch die Rabbiner selbst

Juden, S. 164. Der AZJ lässt sich hierzu entnehmen: „Man hatte den Juden alle Pforten, die in den Tempel der Wissenschaft und der geistigen Ausbildung führen, geöffnet, aber alle Pforten, die aus diesem Tempel in das Leben führen zu gedeihlicher Wirksamkeit und fröhlicher Anerkennung, verschlossen, dicht verschlossen.“ Ludwig Philippson, „Die Theilnahme der Juden an den revolutionären Bewegungen“, in: AZJ, Heft 43 1848, S. 617.

²²¹ Vgl. Richarz, Der Eintritt der Juden, S. 164. So handelten die Rabbinerkonferenzen 1844-1846 in diesem Sinne konsequent, wenn sie die messianischen und jüdisch-nationalen Vorstellungen aus der Liturgie entfernten. Vgl. ebd., S. 150.

²²² Richarz, Der Eintritt der Juden, S. 147.

²²³ Vgl. Drewelow, Das Landesrabbinat, S. 29; Carsten Wilke, Den Talmud und den Kant. Rabbinerausbildung an der Schwelle zur Moderne, Hildesheim 2003, S 255ff.

²²⁴ Gotzmann, „Jüdische Theologie im Taumel der Geschichte“, in: Wyrwa (Hrsg.), Judentum und Historismus, S. 176.

²²⁵ Vgl. ebd.

²²⁶ Viele Rabbiner entschlossen sich „spät“ zu einem weltlichen Studium, Zacharias Frankel beispielsweise besuchte erst mit 24 Jahren das Gymnasium. Vgl. Richarz, Der Eintritt der Juden, S. 147; vgl. auch Markus Brann, Geschichte des Jüdisch-Theologischen Seminars (Fraenckel'sche Stiftung) in Breslau. Festschrift zum fünfzigsten Jubiläum der Anstalt, Breslau 1904, S. 28ff.

hatten diesen Anspruch an sich, die Bildung wurde das Fundament „der angestrebten gesellschaftlichen Position.“²²⁷

Im Vormärz strebten in etwa zwei Drittel der an einer philosophischen Fakultät studierenden Juden den Beruf des Rabbiners an.²²⁸ Von den Teilnehmern der Rabbinerkonferenzen waren mehr als die Hälfte promoviert.²²⁹ Noch 1832 sollten Zunz hingegen nur sechs Rabbiner auf dem ganzen deutschen Gebiet eingefallen sein, die einen akademischen Abschluss besaßen.²³⁰ Die *AZJ* schreibt hierzu leicht spöttelnd:

Denn unter tausend katholischen Predigern wird man nicht einen, und unter eben so vielen protestantischen kaum einen finden, der um den Dokortitel sich beworben habe, da er bei seiner Amtsführung so wenig als bei der Amtsführung eines Rabbinen oder jüdischen Predigers ist. Nur bei unserer Nation ist es in der neuern Zeit zur Mode geworden, dass jeder Predigtamts-Candidat ohne das Doktorbarret, wie ohne Schuhe und Strümpfe zu zeigen sich schämt.²³¹

Trotz guter universitärer Bildung war es der neuen Generation dennoch nicht möglich, eine akademische Laufbahn einzuschlagen, eine Anstellung an der Universität wurde lediglich durch Taufe möglich.²³² Berufungen an die Universität standen für Juden erst ab 1870 auf der Tagesordnung. Viele Juden konvertierten²³³ dementsprechend ohne innere Überzeugung zum Christentum²³⁴, in den 1820er und 1830er war vor allem Preußen von einer

²²⁷ Gotzmann, „Jüdische Theologie im Taumel der Geschichte“, in: Wyrwa (Hrsg.), *Judentum und Historismus*, S. 176.

²²⁸ Dies ist als Richtwert anzusehen, der Prozentsatz war in Preußen geringer als in Süddeutschland. Vgl. Richarz, *Der Eintritt der Juden*, S. 188.

²²⁹ Vgl. Meyer, *Antwort*, S. 155.

²³⁰ Ebd.

²³¹ Peter Beer, „Ein Wort an Rabbinats- und Predigtamts-Candidaten“, in: *AZJ*, Heft 91 1839, S. 497.

²³² Der Taufdruck lastete daher am meisten auf Akademiker, die eine universitäre Laufbahn einschlagen wollten. Vgl. Richarz, *Der Eintritt der Juden*, S. 162.

²³³ Im Jahr 1848 gab es etwa 218 750 Juden in Preußen, nach Schätzungen konvertierten in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts etwa 5000 von ihnen. Zahl nach: Jersch-Wenzel, „Bevölkerungsentwicklung und Berufsstruktur“, in: Brenner/Jersch-Wenzel/Meyer (Hrsg.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Band II, S. 59; sowie Meyer, „Judentum und Christentum“, in: Brenner/Jersch-Wenzel/Meyer (Hrsg.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Band II, S. 187; vgl. auch Guido Kisch, *Judentaufen. Eine historisch-biografisch-soziologische Studie besonders für Berlin und Königsberg*, Berlin 1973.

²³⁴ Sicherlich ließen sich nicht alle Taufen mit Zwang und Anpassung begründen. So traten demokratisch gesinnte Juden zum Christentum über. Vgl. Rüdiger Hachtmann, „Berliner Juden und die Revolution von 1848“, in: Rürup (Hrsg.), *Jüdische Geschichte in*

„Taufepidemie“²³⁵ ergriffen. Die rechtlichen und sozialen Verhältnisse waren es also, die eng mit einer Konversion in Zusammenhang standen. Wollte ein Jude eine christliche Frau heiraten, so musste er konvertieren. Der Eintritt in staatliche oder akademische Ämter war ebenfalls nur als Konvertit möglich.²³⁶ Es wäre jedoch „irreführend“, diese Ehen „als Zeichen eines blinden Verlangens nach völliger Assimilation zu deuten.“²³⁷

Die Rabbiner wandten ihre erworbene Bildung im jüdisch-reformierten Kontext neu an. Einfach war dieser Weg keinesfalls. Carsten Wilke verweist auf die Schwierigkeit des neuen Bildungsideals. Die Rabbiner hatten zwei Bildungsgänge verinnerlicht, die universitäre Bildung ebenso wie die traditionell-religiöse, doch sie bekamen von keiner Stelle eine Anweisung, wie sie diese miteinander vereinbaren konnten. Sie erwarben ihr talmudisches Wissen bei den Rabbinern „alten Typs“²³⁸ und besuchten nach ihrer Rabbinerausbildung oder parallel zu dieser die Universität.²³⁹ Ihre Weltanschauungen und ihre religiösen Konzepte waren abhängig von individuellen Charakterzügen.²⁴⁰ Diese „interkulturellen Grenzgänger“²⁴¹ waren beispielsweise frei in ihrer Predigtwahl, von Ort zu Ort und Zeit zu Zeit konnte diese erheblich voneinander abweichen. Es gab viele verschiedene Arten von Predigten, so u. a. die „patriotische Predigt“²⁴² Durch die literarische Strömung

Berlin, S. 78. Bei anderen beruhte die Konversion auf Glaubensgrundsätzen und wahrer innerer Überzeugung. Vgl. Richarz, *Der Eintritt der Juden*, S. 162.

²³⁵ Richarz, *Der Eintritt der Juden*, S. 160.

²³⁶ In Preußen gab es nicht eine Universität ohne Konvertiten. Vgl. ebd.

²³⁷ Till van Rahden, *Juden und andere Breslauer. Die Beziehungen zwischen Juden, Protestanten und Katholiken in einer deutschen Großstadt von 1860-1925*, Göttingen 2000, S. 170.

²³⁸ Richarz, *Der Eintritt der Juden*, S. 147.

²³⁹ Vgl. ebd., S. 220.

²⁴⁰ Vgl. Carsten Wilke, „Vorwort des Bearbeiters“, in: Michael Brocke/Julius Carlebach, *Biographisches Handbuch der Rabbiner*, Teil I, *Die Rabbiner der Emanzipationszeit in den deutschen, böhmischen und großpolnischen Ländern. 1781-1870*, München 2004, S. 3.

²⁴¹ Ebd.

²⁴² Maybaum zufolge soll und kann von der Liebe und Hingabe zum Vaterland die Rede sein und beschreibt jene Schwierigkeit, da jede Predigt im Auftrag Gottes geschehen soll: „Aber gerade bei der Berührung dieser harmonisch gestimmten Seiten der Volksseele hüte sich der Prediger der Parteien zu erwähnen; er verlasse nie den Allen gemeinsamen heiligen Boden, und Alles, was er vorbringt, erweise sich selbst mit dem Maßstabe des Heiligen gemessen, als wertvoll und darum auch Allen gleich teuer.“ Maybaum, *Jüdische Homiletik*, S. 101.

der Romantik, die bis 1848 vorherrschte, konnten Predigten auch durchaus „romantisch“ sein und Grundthemen wie Sehnsucht Gefühl, Leidenschaft, Individualität und Seele widerspiegeln.²⁴³

In orthodoxen und konservativen Kreisen wurde die neue Bildungs(re)form kritisch gesehen. Konservative Rabbinatssitze blieben zum Teil unbesetzt, weil es an geeigneten Bewerbern fehlte. Das reformierte jüdische Gemeindewesen wiederum befand sich in einem ähnlichen Zwiespalt. So erschien es nicht mehr passend und dementsprechend problematisch, „einen Rabbiner alten Schlages“²⁴⁴ einzustellen, da einem solchen das weltliche Wissen gänzlich fehlte. Bei der neuen Rabbinergeneration wiederum, die sich an der Universität ein gründliches weltliches Wissen angeeignet hatte, kamen gemeinhin Zweifel an ihrem jüdisch-religiösen Wissen auf, was vor allem bei den Gemeindeältesten auf Unverständnis und Ablehnung stieß.²⁴⁵

Es wurde der Ruf nach Koordinierung und nach Gemeinschaft laut. Es entstand die Reformbewegung.

²⁴³ Der Berliner Rabbiner Michael Sachs war wohl der „romantischste“ der Rabbiner seiner Zeit. „O Gott, barmherzig und gnädig, langmüthig und reich an Huld und Treue! Wir stehen vor dir an dem heutigen Tage mit einem Herzen voll Sehnsucht nach dir. Es schmachtet unsere Seele nach deiner Liebe, und Alles, Alles in uns strebt dir entgegen, dein bedürftig, deiner Gnade vertrauend und sich hingebend.“ Michael Sachs, „Am Neujahrstage: Was schützt vor bösen Verhängnissen?, in: David Rosin (Hrsg.), Predigten von Dr. Michael Sachs. Aus dessen schriftlichem Nachlass herausgegeben von Dr. David Rosin, Erster Band. Festpredigten. Sabbatpredigten zum ersten und zweiten Buche Moses, Berlin 1867, S. 3.

²⁴⁴ Graetz, Geschichte der Juden, Band 11, S. 531.

²⁴⁵ Vgl. Bernfeld, Juden und Judentum, S. 114.

3.6

Die Reformbewegung

Meyer stellt fest, dass der Begriff „Bewegung“ häufiger eine Anwendung in soziopolitischer Hinsicht als im religiösen Bereich findet. Er zieht einen Vergleich zwischen den reformatorischen Bestrebungen im Judentum und dem Aufkommen des Protestantismus und kommt zu dem Ergebnis, dass auch der Protestantismus am Anfang eine Bewegung war, da er sich von der mehrheitlichen Gesamtbewegung des Christentums absonderte. Erst später formierte sich der Protestantismus zu „einem Zweig“ innerhalb der christlichen Richtung. Der Protestantismus zwang seine Ansichten dem Gros der Christen nicht auf, sondern versuchte diese Richtung vielmehr, die Erneuerungen in den eigenen Reihen aufrecht zu erhalten. Dies sieht Meyer auch für das Judentum. Anfänglich beabsichtigte man, die Veränderungen auf „die gesamte Judenschaft innerhalb ihres Einflussbereiches“ auszuweiten und somit „das Judentum als Ganzes zu reformieren, einen Gutteil der alten Struktur niederzureißen und eine scharf veränderte neue zu schaffen.“²⁴⁶ Im Laufe der Zeit jedoch wurde dieses von den Reformern nicht mehr beansprucht. Die Verwendung des Begriffs Bewegung erscheint Meyer sinnvoll, „um eine gewisse Dynamik“²⁴⁷ zu vermitteln. Der Begriff Bewegung wird in Meyers Sinn übernommen. Wie viel die Akteure „bewegten“, was sie an Fortschritt und Engagement zu geben bereit waren, lässt sich anhand der rabbinischen und literarischen Tätigkeit nachvollziehen. Wie vielschichtig die Bewegung war, zeigt sich zunächst an den unterschiedlichen Strömungen innerhalb der Bewegung.

²⁴⁶ Meyer, Antwort, S. 15.

²⁴⁷ Ebd.

3.7

Die unterschiedlichen Richtungen innerhalb der Bewegung

Ausgehend von dem Beispiel Philipppsons kann die Schwierigkeit der kategorischen Eingliederungen gezeigt werden. Er wird in der modernen Forschung als Liberaler²⁴⁸ unter den Reformrabbinern angesehen. Interpretiert wird der Liberalismus als eine gemäßigte Form der Reform. Dies erscheint zunächst einleuchtend, bedarf aber einer differenzierten Betrachtung. Eine klare Abgrenzung war in den 1840er Jahren noch nicht vorhanden. Vielmehr verschwimmen die Grenzen, ist Philipppson doch eines der führenden Mitglieder der Reformbewegung und an allen Zeitfragen beteiligt, sei es durch literarische Tätigkeiten und auch durch gesellschaftliches bzw. politisches Wirken. Michael Brenner spricht beispielsweise grundsätzlich von liberalen Rabbinern.²⁴⁹ Wegweisend für die noch junge Reformbewegung waren die Jahre ab 1844. So bildeten sich diesen Jahren drei Richtungen heraus. Unter Zacharias Frankel, dem Gründer des *Jüdisch-Theologischen Seminars* in Breslau, erwuchs das *positive Judentum* bzw. *positiv-historische Judentum*. Auch wenn das Judentum einer historischen Entwicklung unterlag, sollte der Kern der Religion unantastbar bleiben. Frankel begründete somit den konservativen Zugang zur Religion und versuchte „einen Mittelweg zwischen einer aggressiven Reformbewegung und einer kompromisslosen Orthodoxie zu gehen.“²⁵⁰ Sein Zeitgenosse Gotthold Salomon bezeichnete ihn als Vertreter der „gemäßigten Reform“ und wusste um die Schwierigkeit einer Definition dieser Strömung, war dieser Begriff doch „ein sehr schwankender Begriff.“²⁵¹ Den mittleren Weg ging das liberale Judentum. Als progressives Element gewann es die meisten Anhänger. Das liberale Judentum wird oft in Verbindung mit der *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums* in Berlin genannt, welche 1871 gegründet wurde und an der Abraham

²⁴⁸ „Philipppson, der zum gemäßigten Flügel der Reformbewegung zählte.“ Meyer, „Jüdisches Selbstverständnis“, in: Brenner/Jersch-Wenzel/Meyer (Hrsg.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Band II, S. 161.

²⁴⁹ Vgl. Michael Brenner, „Vom Untertanen zum Bürger“, in: Brenner/Jersch-Wenzel/Meyer (Hrsg.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Band II, S. 262.

²⁵⁰ Carlebach, „Wissenschaft des Judentums“, in: Schoeps (Hrsg.), *Neues Lexikon des Judentums*, S. 875.

²⁵¹ Gotthold Salomon, *Die Rabbinerversammlung und ihre Tendenz. Eine Beleuchtung für ihre Freunde und Feinde*, Hamburg 1845, S. 62.

Geiger und Ludwig Philippson wirkten. Dementsprechend werden beide Gründer auch als Liberale eingegliedert. Am linken Rand der Reformbewegung stand die Berliner Reformgenossenschaft, die spätere Reformgemeinde²⁵² und somit Samuel Holdheim. Lowenstein stellt heraus, dass das Reformjudentum im Laufe der nationalen Einigung Anfang der siebziger Jahre generell als liberales Judentum bezeichnet wurde, die Bezeichnung Reformjudentum hingegen der Berliner Reformgemeinde, der ehemaligen Reformgenossenschaft unter Holdheims Führung, vorbehalten blieb.²⁵³

Das Reformjudentum (nun generell als liberales Judentum bezeichnet) war keine aufrührerische Bewegung mehr, die eine vorherrschend traditionalistische deutsche Judenheit zu verändern suchte. Es beherrschte praktisch jede größere städtische jüdische Gemeinde in Deutschland und wurde so im Leben der deutschen Juden selber zum neuen Establishment.²⁵⁴

Diese Aussage ist von wesentlicher Bedeutung für das Verständnis vom Reformjudentum. Die Reform wich dem „liberalen“ Judentum, das nicht mehr den Anspruch hatte, zu reformieren oder zu verändern. Dies ist ein wesentlicher Unterschied zu dem Reformjudentum der 1840er Jahre. Die Begriffe „Reformjudentum“ und „liberales Judentum“ sind folglich schwer zu fassen, denn sie sind von der Zeit, sowie auch von Interpretationen bedingt. Die Termini werden also nicht nur im Kontext der Zeit unterschiedlich angewendet, sondern sind vor allem auch durch individuelle Interpretationen der (modernen) Forschung bedingt.²⁵⁵ Wir wollen uns dieser Frage später widmen und beleuchten nun zunächst die Lebensläufe der Rabbiner, um etwaige Schlüsse ziehen zu können.

²⁵² Vgl. Meyer, „Reformjudentum“, in: Schoeps (Hrsg.), Neues Lexikon des Judentums, S. 694.

²⁵³ Vgl. Steven M. Lowenstein, „Das religiöse Leben“, in: Steven M. Lowenstein/Paul Mendes-Flohr/Peter Pulzer/Monika Richarz, Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Umstrittene Integration 1871-1918, Band III, S. 101.

²⁵⁴ Ebd.

²⁵⁵ Elbogen/Sterling weisen darauf hin, dass die Positionen „reformiert“ und „orthodox“ bzw. „gesetzestreu“ als Übertragung in politische Begriffe später als „liberal“ bzw. „konservativ“ bezeichnet wurden. Vgl. Elbogen/Sterling, Die Geschichte der Juden, S. 209.

KAPITEL 4

DIE PROTAGONISTEN UND IHRE MITAKTEURE

Samuel Holdheim, Ludwig Philippson und Abraham Geiger werden in ihren Lebenswegen und in ihrem Wirken näher beleuchtet. Gotthold Salomon steht weniger im Fokus der Betrachtung, denn Geiger, Philippson und Holdheim agierten allumfassender. Salomons Wirken war ein partikuläres und ist vor allem in den ersten drei Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts anzusiedeln. Salomon wurde bereits 1784 geboren, wir müssen ihn vielmehr als einen Aktivisten der ersten Stunde und der frühen Reformbewegung charakterisieren. Er ist somit als ein Paradigma für den fließenden Übergang der Reformbewegung zu charakterisieren. Die Reihenfolge seiner Tätigkeiten kann also wie folgt festgelegt werden: zunächst ist er als Prediger, danach als Pädagoge und als Schriftsteller anzusehen.²⁵⁶ Wir müssen ihn weniger als einen Publizisten und vielmehr als einen Pädagogen verstehen.²⁵⁷ In diesem Sinne argumentiert auch Gabriele von Glasenapp:

Leben und Werk dieser drei Pädagogen [Moses Philippson, Joseph Wolf und Salomon] werden von Ph.[ilippson] vor allem im Kontext der inneren Reform des Judentums in der Tradition Moses Mendelssohns beleuchtet, die sie, so der Tenor seiner Biographien, durch Verbreitung zahlreicher Schriften sowie durch ihr pädagogisches Wirken in entscheidender Weise vorangetrieben hätten.²⁵⁸

Auch Leopold Zunz war, ebenso wie Gotthold Salomon, an der frühen Reform beteiligt. Aaron Bernstein und Zunz fungierten in der von uns zu betrachtenden Zeit als „Mitspieler“, da sie sich ihre Verdienste zwar nicht als Reformrabbiner erworben haben, sehr wohl aber als Akteure innerhalb der Bewegung.

²⁵⁶ Andreas Brämer hat dieselbe Reihenfolge genutzt, um Salomon zu charakterisieren: „Prediger, Pädagoge und Schriftsteller“ Andreas Brämer, „Gotthold Salomon“, in: Kirsten Heinsohn (Redaktion), *Das jüdische Hamburg: ein historisches Nachschlagewerk*. Herausgegeben vom Institut für die Geschichte der deutschen Juden. Mit einem Vorwort von Ole von Beust, Göttingen 2006, S. 220.

²⁵⁷ „Die Werke Basedow's und Pestalozzi's, Niemeyer's und Jean Paul's kamen, wie er selbst erzählt, nicht von seinem Arbeitstische.“ Phöbus Philippson, *Biographische Skizzen*, Band 3, S. 36.

²⁵⁸ Gabriele von Glasenapp, „Philippson, Phöbus Moritz“, in: Andreas Kilcher (Hrsg.), *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur. Jüdische Autorinnen und Autoren deutscher Sprache von der Aufklärung bis zur Gegenwart*. Stuttgart/Weimar 2000, S. 462.

4.1

Samuel Holdheim

Samuel Holdheim wurde 1806 in Kempen (Kempnó), Posen, geboren. Seit 1795 gehörte Kempen zu Preußen. 1807 fiel es im Zuge des Tilsiter Friedens kurzzeitig an das Herzogtum Warschau, um ab 1808 wieder zum preußischen Staatsgebiet zu gehören.²⁵⁹ Obwohl es preußisches Staatsgebiet war, lag Kempen zweifelsohne nicht nur geographisch, sondern auch „kulturell“ in Polen. Erst als Erwachsener eignete sich der talmudisch hoch gebildete Holdheim – „absolut wissbegierig und [...] mit rasanter Geschwindigkeit“²⁶⁰ lernend – die deutsche Sprache fließend an.²⁶¹

Sein persönlicher Nachlass gilt als verschollen. Über die genaue Herkunft und Kinderjahre ist nur wenig bekannt. So bemerkt David Einhorn in Holdheims Nachruf 1860 dementsprechend, dass „die persönlichen Verhältnisse [sic!] Holdheim's in früheren Perioden seines Lebens viel zu wenig bekannt“²⁶² seien. So müssen wir uns primär auf seinen Biographen Ritter stützen, der uns

²⁵⁹ Vgl. hierzu Albert A. Bruer, *Geschichte der Juden in Preußen (1750-1820)*, Frankfurt am Main 1991, S. 143-165.

²⁶⁰ Michael Kühntopf, *Rabbiner und Rabbinerinnen. Von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart*, Norderstedt 2009, S. 54.

²⁶¹ Es ist umstritten, unter welchen Umständen Holdheim sich die deutsche Sprache aneignete. Ein Aufenthalt in Hohensalza (Inowraclaw) ist überliefert. Holdheim hielt sich dort bei dem Rabbiner Joske Spiro auf, dieser war jedoch ein orthodoxer Rabbiner und sprach deutsch höchstwahrscheinlich nur wenig oder gar nicht. Vgl. Aaron Heppner/Isaak Herzberg, *Aus Vergangenheit und Gegenwart der Juden und der jüdischen Gemeinden in den Posener Landen. Nach gedruckten und ungedruckten Quellen*, Band 1, Koschmin/Bromberg 1909, S. 475f. In Hohensalza heiratete Holdheim die Tochter des Rabbiners. Graetz berichtet: „Seine erste Frau, die Tochter eines Rabbiners, der in ihm einen Talmudisten ersten Ranges erobert zu haben glaubte, brachte ihm erst Geschmack für die deutsche Literatur bei. Sie, die bereits Romane gelesen hatte, schämte sich des jungen Gatten, der kaum Deutsch zu lesen verstand. Diese in vorgerückterem Alter erlangte oder angeflogene Bildung ihres Gatten brachte ihr aber kein Glück. In kurzer Zeit eignete er sich so viel allgemeines Wissen an, daß er spottend auf seine Lehrerin herabsehen konnte. Zerwürfnisse, die mit einem Schleier verhüllt bleiben mögen, traten in seiner Ehe ein, die Scheidung erfolgte. Holdheim war frei und konnte sich dem Zuge überlassen, sich der wissenschaftlichen Ausbildung zuzuwenden.“ Graetz, *Geschichte der Juden*, Band 11, S. 529. Ob Holdheim deutsch bei der Tochter eines Rabbiners lernte, der kein oder nur wenig deutsch sprach, sei dahingestellt.

²⁶² David Einhorn, „Samuel Holdheim“, in: *Sinai. Ein Organ für Erkenntniß und Veredlung des Judenthums*, in monatlichen Heften, herausgegeben von Dr. David Einhorn, Rabbiner der Har-Sinai-Gemeinde zu Baltimore, Band 5, Baltimore 1860, Heft 10, S. 289.

berichtet, „daß Holdheim die freie Rede nicht in dem Grade beherrschte, daß er von den Schätzen seines Wissens und von den Flammen seiner Begeisterung nach augenblicklicher Sammlung öffentlich hätte mittheilen können.“²⁶³ Er soll streng orthodox erzogen worden sein.²⁶⁴ In der engen Welt des polnischen Judentums blieb man von der Aufklärung schier unberührt.²⁶⁵ So berichtet Graetz, dass Holdheim von „rabbinischen Graubärten“²⁶⁶ umgeben war. Als „feiner talmudischer Kopf“²⁶⁷, nachdem er an mehreren Jeshiwot ausgebildet worden war²⁶⁸, ahnte er offenbar noch nichts von den Studien an den Universitäten.²⁶⁹ Er war sowohl im Ausland als auch in mehreren, kleinen entlegenen Städten als Rabbiner tätig. Es wurde ihm schnell klar, dass es außer „dem Talmud noch andre wissenswerthe [sic!] Dinge gebe und daß ihm selbst noch viel fehle, um in größern Wirkungskreisen brauchbar zu sein.“²⁷⁰ Daher ging Holdheim nach Prag²⁷¹ und später nach Berlin, um sich eine gründliche weltliche Bildung anzueignen.²⁷² Am 14. Februar 1839 promovierte er zum Doktor der Philosophie.²⁷³ Seine erste rabbinische Anstellung erhielt Holdheim

²⁶³ Ritter, Samuel Holdheim, S. 7.

²⁶⁴ Vgl. ebd., S. 8.

²⁶⁵ Vgl. Meyer, Antwort, S. 126.

²⁶⁶ Graetz, Geschichte der Juden, Band 11, S. 529.

²⁶⁷ Ebd.

²⁶⁸ Vgl. Sebastian Panwitz/Danilo Roick, „Holdheim, Samuel“, in: Kotowski (Hrsg.), Juden in Berlin, S. 129.

²⁶⁹ Vgl. Ritter, Samuel Holdheim, S. 12. „Keiner ist so wie Holdheim aus dem Schooße der Liebe zum talmudischen Geistesleben hervorgegangen, keiner so aus tiefster Ueberzeugung in die stärkste Gegnerschaft gegen denselben übergetreten. Gegnerschaft sage ich, aber nicht Feindschaft. Die Sphäre, aus welcher er die Kräfte für seinen Geist und die Säfte für sein Gemüth sog, blieb ihm immer ein Gegenstand der besonderen Zärtlichkeit.“ Ebd., S. 5

²⁷⁰ Ritter, Samuel Holdheim, S. 14.

²⁷¹ Vgl. Graetz, Geschichte der Juden, Band 11, S. 529.

²⁷² Über Holdheims Motivation zum Philosophie-Studium liegt ein Brief an die Gemeinde zu Hohenems vor: „Um dem Gesetze, welches an einen Rabbiner die billige Forderung stellt, die Philosophie studirt [sic!] zu haben, völlig Genüge zu leisten, habe ich mich mit der üblichen Weise auf privatem Wege zur Prüfung zu gelangen, nicht begnügen mögen, sondern mich einem strengen öffentlichen Studium der theoretischen und praktischen Philosophie unterzogen, um meinem künftigen Berufe nicht nur der Form, sondern auch der Sache nach gewachsen zu sein.“ Samuel Holdheim, „Herrn Herrn [sic!] Vorsteher der Israeliten-Gemeinde zu Hohenems. Prag, den 19. Juny [sic!] 1838“, zitiert nach A. Tänzer, „Samuel Holdheim als Rabbinatskandidat“, in: AZJ, Heft 2 1898, S. 19.

²⁷³ Das Thema der Dissertation lautet Einiges zur Geschichte der Dogmatik der jüdischen Religionslehre.

in Frankfurt an der Oder.²⁷⁴ In Frankfurt an der Oder wollte er sich beweisen, dass rabbinisches Wissen durchaus mit humanistischen und philosophischen Werten in Einklang zu bringen war.²⁷⁵ Er muss, trotz einiger weniger, kaum nennenswerter, Reformen in dieser Zeit noch als orthodox charakterisiert werden. Zunächst hatte er seine Betrachtungen auf den Menschen gelegt, später interessierte er sich für den Geist der Gegenwart²⁷⁶ und öffnete sich somit den Reformen im Judentum. Holdheim traf nach Graetz auf eine der Reform keineswegs zugeneigten Gemeinde. Er soll sich orthodox verhalten haben, obwohl er innerlich bereits mit der Orthodoxie gebrochen hatte.²⁷⁷ Auch Max Wiener²⁷⁸ zufolge kam er bereits in jenen Jahren mit reformatorischen Gedanken in Berührung.²⁷⁹ Holdheim war es in Frankfurt an der Oder nicht erlaubt, auf Deutsch zu predigen. Seine Aufgabe bestand vielmehr darin, der Jugend Talmudunterricht zu erteilen und asketisch zu leben.²⁸⁰

Auf ein solches Programm konnte natürlich derjenige nicht eingehn, der durch die Studien, die er gemacht hatte, aus dem engen Gesichtskreis des alten Rabbinismus getreten war und der die Brust voll hoher auf die Bessergestaltung des Judenthums abzielender Pläne hatte.²⁸¹

Holdheim wurde am 19. September 1840 zum Landesrabbiner von Mecklenburg-Schwerin berufen.²⁸² In Schwerin führte er radikale Reformen ein²⁸³, mit der

²⁷⁴ Vgl. Graetz, Geschichte der Juden, Band 11, S. 531.

²⁷⁵ Vgl. Ritter, Samuel Holdheim, S. 15.

²⁷⁶ Vgl. ebd., S. 29; vgl. auch Meyer, Antwort, S. 127.

²⁷⁷ „Man kann nicht gerade behaupten, daß er den Erwartungen der Gemeinde nicht entsprochen hätte. Holdheim machte während seines mehrjährigen Aufenthaltes in Frankfurt alle Riten mit, kümmerte sich vermöge seines Amtes auch um die gewissenhafte Betätigung des praktischen Judentums und redete ihm von der Kanzel mit Begeisterung das Wort, kurz, er benahm sich wie ein Rabbiner alten Schlages, obwohl er in seinem Innern mit dem rabbinischen Judentume zerfallen war. Für Verschönerung und wehevollere Gestaltung des Gottesdienstes tat er gar nichts, um nicht als Neuerer zu gelten oder vielmehr, weil ihm selbst wenig daran lag.“ Graetz, Geschichte der Juden, Band 11, S. 531.

²⁷⁸ Max Wiener (1882–1950) war Philosoph, Rabbiner und Historiker. Nach seiner rabbinischen Ausbildung an der Hochschule für die Wissenschaft in Berlin war er zunächst in Stettin und später in Berlin als Nachfolger von Leo Baeck tätig.

²⁷⁹ Vgl. Max Wiener, Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation, Berlin 1933, S. 87ff.; vgl. auch Heinz Mosche Graupe, Die Entstehung des modernen Judentums. Geistesgeschichte der deutschen Juden 1650–1942, Hamburg 1977, S. 215ff.

²⁸⁰ Vgl. Ritter, Samuel Holdheim, S. 20.

²⁸¹ Ebd.

²⁸² Um diese Stelle bewarben sich prominente Zeitgenossen; Philippson, Herxheimer und auch Abraham Geiger mochten gern in Schwerin tätig sein. Dieses Faktum sprach

Unterstützung des obersten jüdischen Verwaltungsgremiums.²⁸⁴ Holdheim hatte eine höhere Verantwortung als in Frankfurt an der Oder und wirkte in den verschiedenen Gemeinden des Landes.²⁸⁵ Sieben Jahre blieb er in Mecklenburg-Schwerin, Holdheims Nachfolger wurde sein Freund und Weggefährte David Einhorn.²⁸⁶ Holdheims Anstellung in der Berliner Reformgenossenschaft erfolgte im September 1847. In Berlin konnte er sich relativ frei entfalten, die jüdische Konfirmation weiterführen, die deutsche Sprache im Gottesdienst etablieren und den Samstags-Gottesdienst auf den Sonntag verlegen. Berlin war auch die letzte Station seines Lebens, bis kurz vor seinem Tod 1860 sollte er Oberhaupt der Berliner Reformgemeinde bleiben.²⁸⁷

für Holdheims Qualifikation und Bekanntheit. Vgl. Ludwig Geiger, Abraham Geiger. Leben und Lebenswerk, Berlin 1910, S. 108. Die AZJ sieht Holdheims Antrittsfeier als ein „erfreuliches Zeichen religiöser Eintracht und wahrer Frömmigkeit“ an. AZJ, Nr. 41 1840, S. 585.

²⁸³ „Ein Oberrat wurde für die Abrichtung der Gemeinden zusammengesetzt, und Holdheim wurde als Landrabbiner berufen (1840), um mit einzugreifen und den Neuerungen das rabbinische Siegel aufzudrücken. Hier konnte er sich zwanglos gehen lassen, und alles ablegen, was ihm innerlich und äußerlich unbequem war. Zum Teil wurde er allerdings auch von einigen neuerungssüchtigen Mitgliedern des Oberrats gedrängt.“ Graetz, Geschichte der Juden, Band 11, S. 531.

²⁸⁴ Der Landesrabbiner wurde vom Land bzw. vom Landesherrn ernannt. Es wurde demzufolge von der christlichen Regierung eine religiös-jüdische Institution erschaffen. Vgl. Drewelow, Das Landesrabbinate, S. 54ff.

²⁸⁵ Er soll in seinen sieben Jahren Amtszeit alle 41 auswärtigen Gemeinden des Landes Mecklenburg-Schwerin besucht haben, bis auf einige Ausnahmen sogar mehrfach. Vgl. ebd., S. 100.

²⁸⁶ Vgl. Meyer, Antwort, S. 352.

²⁸⁷ Vgl. zu Holdheims religiösen Wirken in der Berliner Reformgemeinde Ladwig-Winters, Freiheit und Bindung, S. 67-75.

4.2

Ludwig Philippson

Ludwig Philippson (1811-1889) stammte aus bescheidenen Verhältnissen und wurde in Dessau geboren. Die Stadt war ein Zentrum der Aufklärung. In Dessau wurde er von Gotthold Salomon und Joseph Wolf unterrichtet und hatte so schon in frühen Jahren Kontakt mit dem reformierten Judentum.²⁸⁸ Er besuchte die jüdische Franzschule, die mit ihrem pädagogischen Ansatz im Geist der Aufklärung stand²⁸⁹ und sich an den neu gegründeten Freischulen²⁹⁰ orientierte.²⁹¹ Später war Philippson Schüler des protestantischen Gymnasiums in Halle, was für einen Juden sehr ungewöhnlich und für ihn nicht leicht war.²⁹² Er studierte in Berlin und Jena Klassische Philologie und Theologie. In Berlin besuchte er Vorlesungen von Georg Wilhelm Friedrich Hegel und August Boeckh und nahm gleichzeitig Unterricht bei einem polnischen Talmudgelehrten.²⁹³ Er erwarb 1833 ein Doktordiplom in Jena.²⁹⁴ Nach seiner Promotion 1833 war er bis 1862 als Prediger in Magdeburg angestellt. In den Jahren 1834-1836 erschien die von Philippson herausgegebene Zeitschrift *Das Israelitische Predigt- und Schulmagazin*, welches sich der Erziehung und dem Religionsunterricht widmete. In diesem Magazin entwickelte er den Grundstein für seine reformatorischen Grundsätze.²⁹⁵ Er war Initiator und Herausgeber der

²⁸⁸ Vgl. Ludwig Philippson, *Aus meiner Knabenzeit*, hrsg. von Bernd G. Ulrich, Dessau 2006, S. 19.

²⁸⁹ Der pädagogische Anspruch stimmte nicht mit dem Schulalltag überein, auch hier standen Prügel und Strafen auf der Tagesordnung. Vgl. Lässig, *Jüdische Wege*, S. 127.

²⁹⁰ Sie orientierte sich vor allem an der 1781 von Moses Mendelssohn gegründeten Freischule in Berlin. Vgl. Meyer Kayserling, *Ludwig Philippson. Eine Biographie*, Leipzig 1898, S. 1.

²⁹¹ Vgl. Mordechai Eliav, *Jüdische Erziehung im Zeitalter der Emanzipation*, Münster/New York/München/Berlin 2001, S. 144ff.

²⁹² „Als ich mich bei dem Rektor Dick meldete, wies mich derselbe rundweg ab, weil das Gymnasium ein rein protestantisches sei und noch niemals einen jüdischen Knaben aufgenommen habe.“ Philippson, *Aus meiner Knabenzeit*, S. 45.

²⁹³ Vgl. Richarz, *Der Eintritt der Juden*; S. 101; vgl. auch Kayserling, *Ludwig Philippson*, S. 21ff.

²⁹⁴ Vgl. Bernd G. Ulbrich, „Zur Einführung“, in: *Ludwig Philippson, Aus meiner Knabenzeit*, S. 5. Philippson erwarb seine Doktorwürde im Alter von 26 mit einer Abfassung über Antike Medizin; vgl. auch Johanna Philippson, „Ludwig Philippson und die Allgemeine Zeitung des Judentums“, in: Liebeschütz/Paucker (Hrsg.), *Das Judentum*, S. 243.

²⁹⁵ Vgl. von Glasenapp, „Philippson, Ludwig“, in: Kilcher (Hrsg.), *Metzler Lexikon der*

AZJ, seit 1839 Mitglied der Berliner *Gesellschaft der Freunde* und seit 1871, gemeinsam mit Abraham Geiger, an der *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums* in Berlin beteiligt. Für ihn gab es, ebenso wie für seine Wegbegleiter und Zeitgenossen kaum eine Möglichkeit, eine Anstellung im akademischen Bereich zu finden. Der Ausschluss von Juden für eine Anstellung an staatlichen Schulen und Universitäten bedeutete eine Unmöglichkeit, sich „weltlichen“ Berufen annehmen zu können. So ergriff Philippson die Möglichkeit, nach dem Studium als Prediger bei der Magdeburger Gemeinde zu arbeiten. Er war schlechthin der Publizist des Judentums und verfasste neben theologischen Schriften auch Romane, Dramen, Gedichte und literarische Übersetzungen. Nach dem Scheitern einer Karriere als klassischer Philologe distanzierte er sich von seinen eigentlichen Zielen²⁹⁶, in seiner Hausbibliothek soll sich nicht mehr ein einziges Buch seiner altphilologischen Studien betreffend gefunden haben.²⁹⁷ Philippson sollte sich zeitlebens für die Gleichstellung der jüdischen Bevölkerung einsetzen, fungierte als Redner, kämpfte in Magdeburg 1848 auf Seiten der demokratischen Bewegung und war Mitglied des Vereins zur „Wahrung der Volksrechte“.²⁹⁸ Auch warf er literarisch *Weltbewegende Fragen in Politik und Religion* auf.²⁹⁹ Philippson sah eine Symbiose zwischen emanzipatorischem Streben und Religion.³⁰⁰ Zahlreich waren seine Aufrufe und Petitionen an die Parlamente.³⁰¹ 1862 zog Philippson nach Bonn, um an der

deutsch-jüdischen Literatur, S. 460.

²⁹⁶ Die Tatsache, dass Philippson in Deutschland keine berufliche Anstellung fand, soll einen erheblichen Einfluss auf sein weiteres Leben gehabt haben. Die bürgerliche Gleichberechtigung und die Reformierung des Gottesdienstes waren gleichermaßen sein Ziel. Vgl. Johanna Philippson, „Ludwig Philippson“, in: Liebeschütz/Paucker (Hrsg.), *Das Judentum*, S. 246.

²⁹⁷ Vgl. ebd.

²⁹⁸ <http://www.jsk-zentrum.de/de/verein/wersindwir.htm>

²⁹⁹ Ludwig Philippson, *Weltbewegende Fragen in Politik und Religion*. Aus den letzten dreißig Jahren, Erster Theil Politik, Leipzig 1868; Zweiter Theil Religion, Leipzig 1869.

³⁰⁰ „Beweist es allen durch eine That, durch eine glänzende That, daß es Euch darum zu thun ist, nicht blos die äußeren, materiellen Vortheile der neueren Zeit, die bürgerliche Freistellung zu erhalten und zu genießen: sondern auch die innere, geistige Bewegung des Lebens. Alles, was bis jetzt geschah und vorging, geschah und ging vor sich in Einzelnen, für Einzelne, durch Einzelne.“ Ludwig Philippson, „Aufforderung an alle Israeliten Deutschlands zu Subscriptionen, um eine jüdische Facultät und ein jüdisches Seminar für Deutschland zu begründen“, in: AZJ, Heft 88 1837, S. 350.

³⁰¹ Vgl. Ulrich Wyrwa, *Juden in der Toskana und in Preußen im Vergleich. Florenz, Livorno, Berlin und Königsberg von der Aufklärung zur Emanzipation*. Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Band 67, Tübingen 2003, S.

dortigen Gemeinde zu wirken. Er war an der Hochschule für die *Wissenschaft des Judentums* beteiligt und verstarb 1889.

358; vgl. auch Johanna Philippson, „Ludwig Philippson“, in: Liebeschütz/Paucker, *Das Judentum*, S. 262f.

4.3

Abraham Geiger

Abraham Geiger (1810-1874) wurde in Frankfurt am Main geboren und entstammte einer dort alteingesessenen Familie.³⁰² Sein Vater war „strenggläubig“³⁰³ und Geiger genoss eine ebensolche Erziehung.³⁰⁴ In Bonn wurde sich der junge Geiger 1829, zuvor in Heidelberg zwischen Orientalistik und Theologie schwankend, seines Berufsziels sicher. Er entschied sich für die Theologie.³⁰⁵ Er hatte erst im Studium Umgang mit Christen gehabt, traute sich zunächst nicht, einen christlichen Studenten anzusprechen, „verlor aber diese Schüchternheit allmählich“³⁰⁶ und kam mit einigen von ihnen „in nähere Berührung.“³⁰⁷ In Bonn freundete sich Geiger mit seinem späteren Gegner³⁰⁸ Samson Raphael Hirsch an³⁰⁹ und promovierte im Jahr 1832. Nach seiner Ordination zum Rabbiner wurde er nach Wiesbaden berufen. 1838 ging er nach Breslau, gemäß seinem Wunsch in einer größeren Gemeinde zu wirken.³¹⁰ Erst nach einem „erbitterten Konflikt mit den Orthodoxen“³¹¹ wurde er als „Rabbinatsassessor“³¹² bzw. als „zweiter Rabbiner“³¹³ in das Breslauer Rabbinat

³⁰² Seit 1600 war Geigers Familie in der Frankfurter Judengasse ansässig. Vgl. Hartmut Bomhoff, Abraham Geiger. Durch Wissen zum Glauben/Through Reason to faith: Reform and the Science of Judaicum, Teetz 2006, S. 7.

³⁰³ Ebd.

³⁰⁴ Vgl. Abraham Geiger, „Die Jugendzeit 1810-1832“, in: Ludwig Geiger (Hrsg.), Nachgelassene Schriften, S. 3ff.

³⁰⁵ „Nachdem ich durch die Vermittlung mehrerer guter Freunde, der Herren J.S. Adler, A.M. Fuld, Dr. Creizenach Unterstützung für die Volleindung meiner Studien erhalten hatte, schickte ich mich an, die Universität Heidelberg zu besuchen.“ Abraham Geiger, „Die Jugendzeit 1810-1832“, in: Ludwig Geiger (Hrsg.), Nachgelassene Schriften, S. 11.

³⁰⁶ Ebd., S. 15.

³⁰⁷ Ebd.

³⁰⁸ Dieser wurde vor allem zu „Holdheims Gegenpol“. Vgl. Meyer, Antwort, S. 122-131.

³⁰⁹ Die Freundschaft näherte sich einem jähen Ende, nachdem Geiger Hirschs Neunzehn Briefe über das Judentum, erschienen im Jahr 1836, scharf, wenn auch freundlich kritisierte.

³¹⁰ Vgl. Abraham Geiger, „An M.A. Stern, Berlin 14.-16. November 1839“, in: Ludwig Geiger (Hrsg.), Nachgelassene Schriften, S. 149.

³¹¹ Meyer, „Von Moses Mendelssohn bis Leo Baeck“, in: Rürup (Hrsg.), Jüdisches Berlin, S. 45.

³¹² Ludwig Geiger, „Breslau 1838-1863“, in: Ludwig Geiger (Hrsg.), Nachgelassene Schriften, S. 108.

³¹³ Gotzmann, „Jüdische Theologie im Taumel der Geschichte“, in: Wyrwa (Hrsg.), Judentum und Historismus, S. 194.

gewählt.³¹⁴

Am 21. Juli 1838 predigte er am Schabbat und kam alsbald in Konflikt mit der althergebrachten Orthodoxie.³¹⁵ Salomo Tiktin war neben Geiger Rabbiner in der dortigen Gemeinde. Tiktin „und dessen Partei“³¹⁶ unternahmen alsbald den Versuch, seine Predigt zu verhindern.³¹⁷ Der Hintergrund war folgender: Geigers Predigt war auf Deutsch verfasst, und so wandte man sich „an den Polizeipräsidenten Heincke und berief sich darauf, der König habe verboten, deutsche Predigten zu halten.“³¹⁸ Nach langem Hin und Her wurde die Predigt zunächst nicht gestattet³¹⁹, einige Zeit später konnte Geiger den Gottesdienst zumindest zum Teil in deutscher Sprache abhalten.³²⁰ Diese Breslauer „Rabbinatswirren“³²¹ zeigen deutlich auf, wie schwierig es für einen progressiven Rabbiner war, mit einem orthodoxen Rabbiner zusammenzuarbeiten.

Nach 28 Jahren kehrte er 1863 in seine Heimatstadt Frankfurt am Main zurück und war dort bis 1870 Rabbiner der *Israelitischen Gemeinde*. Nachdem er 1869

³¹⁴ Vgl. Ludwig Geiger, „Breslau 1838-1863“, in: Ludwig Geiger (Hrsg.), *Nachgelassene Schriften*, S. 108.

³¹⁵ „Die Gemeinde ist zu einer bedenklichen Krisis gekommen, was bei der hartnäckigen Starrheit, die Tiktin theils selbst besitzt, zu deren Werkzeug er sich theils machen liess und lässt, unausbleiblich war. Das wahrscheinlichste Ende ist eine völlige Spaltung, die übrigens für die Gemeinde wie für das Prinzip nur heilsam sein kann. Es lässt sich die grosse Kluft zwischen den zwei verschiedenen Parteien nicht mehr ausfüllen und es lassen sich die Parteien nicht mehr zusammenhalten; was hier jetzt eingetreten, muss nach und nach in grossen und kleinen Gemeinden immer mehr hervortreten, in gleicher Weise sich gestalten, namentlich aber in solchen Staaten, wo die Regierung keine spezielle Beaufsichtigung übernimmt, wie dies ganz besonders in Preussen der Fall ist.[sic!]" Abraham Geiger, „An Jakob Auerbach. Breslau 18. April 1842“, in: Ludwig Geiger (Hrsg.), *Nachgelassene Schriften*, S. 161.

³¹⁶ Ludwig Geiger, „Breslau 1838-1863“, in: Ludwig Geiger (Hrsg.), *Nachgelassene Schriften*, S. 108.

³¹⁷ Tiktin soll eine „merkwürdige Protestschrift“ veröffentlicht haben. Vgl. Johanna Philippson, „Ludwig Philippson“ in: Liebeschütz/Paucker (Hrsg.), *Das Judentum*, S. 259.

³¹⁸ Ludwig Geiger, „Breslau 1838-1863“, in: Ludwig Geiger (Hrsg.), *Nachgelassene Schriften*, S. 108.

³¹⁹ Vgl. ebd., S. 109.

³²⁰ Vgl. ebd.

³²¹ Vgl. zu den „Rabbinatswirren“ Reuven Michael (Hrsg.), in: Heinrich Graetz, *Tagebuch und Briefe*, S. 120; S. 131; Franz Kobler, *Juden und Judentum in deutschen Briefen aus drei Jahrhunderten*, Wien 1935, S. 283; *Der Israelit des neunzehnten Jahrhunderts*, „Geschichte des Tages“, Heft 49 1845, S. 400; *Der Orient*, „Breslau, 1. Januar“, Heft 3 Leipzig 1844, S. 21; Isaak Markus Jost, *Geschichte der Israeliten*, Zehnter Band. Dritte Abtheilung, *Culturgeschichte zur neuern Geschichte der Israeliten von 1815 bis 1845*, Berlin 1847, S. 188.

einem Ruf nach Berlin folgte, und 1871 zur Mitwirkung an der *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums* aufgefordert wurde, erfüllte sich sein „Lebenstraum.“³²² Er gehörte 1872 zu ihren Gründungsmitgliedern. Geiger wird gemeinhin als „der geistige Vater“³²³ der jüdischen Reformbewegung bezeichnet. Bis zu seinem Tod 1874 verweilte Geiger in Berlin.

³²² Zitiert nach Bomhoff, Abraham Geiger, S. 29.

³²³ „Geiger gilt als der geistige Vater der jüdischen Reformbewegung und liefert die theoretischen Grundlagen zu einem neuen Verständnis des Judentums. Er unterscheidet zwischen den religiös universalen Werten und den konkreten Geboten und Ritualgesetzen. Diese seien geschichtlich bedingt und sollten deshalb den neuen Gegebenheiten angepasst werden.“ Catherina Günther/Danilo Roick, „Geiger, Abraham“, in: Kotowski (Hrsg.), *Juden in Berlin*, S. 94.

4.4

Gotthold Salomon

Gotthold Salomon (1784-1862), geboren in Sandersleben „in bitterster Armuth“³²⁴, war, wie Philippson und Herxheimer, ein Schüler Joseph Wolfs in Dessau. Bis 1800 trieb Salomon seine biblisch-talmudischen Studien voran³²⁵ und wurde von Eltern und Lehrern „zur strengen Frömmigkeit angehalten.“³²⁶ Salomon traf nach Phöbus Philippson als Kind auf „die lärmende, christliche Straßenjugend“³²⁷, Schimpfwörter und Schläge waren dem „kleinen Talmudisten“³²⁸ nicht fremd. Er sah den politischen Druck, die Schwierigkeiten des Judeseins, die alltägliche Abwehr von Schikanen, die Absonderung der Juden und die Isoliertheit im Staat und in der Gesellschaft. Alles dies sollte zu folgenden Charaktereigenschaften des jungen Salomon führen: „Frühreife“, kritisches Selbstdenken und –handeln, Entsagung und Selbstüberwindung ebenso wie Selbstüberschätzung und Einseitigkeit.³²⁹ Seine Eltern waren von „einer aufgeklärteren Gesinnung“³³⁰, daher erhielt Salomon bei Kaplan Bobbe unentgeltlich „guten deutschen“³³¹ Privatunterricht und kam so bereits in jungen Lebensjahren mit der christlichen Umwelt in Berührung. Salomon soll sich nie „scheu und blöde“³³² vor den christlichen Gelehrten und Bürgern zurückgezogen haben, vielmehr suchte er ihre Bekanntschaft und Freundschaft, sie förderten und unterstützten ihn. „Er hatte dadurch den Gewinn, jüdische Besonderheiten frühzeitig abzulegen und sich eine allgemeinere und humane Bildung eigen zu machen.“³³³ Sechszehnjährig verließ er auf eigenen Wunsch seine Heimatstadt, um fortan in Dessau auf autodidaktischem Wege zu lernen und zu lehren. Bereits 1802 – im Alter von 18 Jahren – unterrichtete er an der *Franzschule*, an der auch David Fränkel lehrte. Er gab für ein geringes Entgelt Unterricht, um

³²⁴ Unsere Zeit, Jahrbuch zum Conversations-Lexikon, Siebenter Band Brockhaus, Leipzig 1863, S. 396.

³²⁵ Vgl. Phöbus Philippson, Biographische Skizzen, Band 3, S. 17.

³²⁶ Ebd.

³²⁷ Ebd., S. 15.

³²⁸ Ebd.

³²⁹ Vgl. ebd.

³³⁰ Ebd., S. 19.

³³¹ Ebd.

³³² Ebd.

³³³ Ebd.

„lehrend zu lernen“³³⁴ konnte so seine Ideen zu Erziehung, Religion und Judentum wissenschaftlich fundieren.³³⁵ Salomon sollte sich in den Folgejahren besonders für Pädagogik interessieren. Ab 1806 betätigte er sich in der Zeitschrift *Sulamith*. Salomon beschäftigte sich mit der deutschen Predigt, denn diese sollte vor allem der „jüdischen Erziehung“ dienen. Die Verbreitung und Popularisierung von dem neuen pädagogischen Wissen geschah im Wesentlichen über *Sulamith*. Seine 1814 veröffentlichte Schrift *Licht und Wahrheit, die Umbildung des israelitischen Cultus betreffend*, in der er für die Reform des synagogalen Gottesdienstes eintrat, veröffentlichte er auf Anregung von David Friedländer.³³⁶ 1818 wurde er zum Prediger³³⁷ am Hamburger Tempel berufen. Seine Reformen führten aufgrund der Progressivität in ritueller Hinsicht zum sogenannten innerjüdischen *Hamburger Tempelstreit*.³³⁸ Der Tempel konnte aufgrund der liberalen Hamburger Senats, im Gegensatz zu dem Berliner Pendant des Beer'schen Tempels, seine Existenz sichern.³³⁹ Salomon war bis zu seiner Pensionierung 1857 am Hamburger Tempel tätig.

³³⁴ Ebd., S. 25.

³³⁵ Unsere Zeit, Jahrbuch zum Conversations-Lexikon, Siebenter Band Brockhaus, Leipzig 1863, S. 396.

³³⁶ Vgl. Adolf Brüll, „Salomon, Gotthold“, in: Allgemeine Deutsche Biographie, Band 31, Leipzig 1890, S. 771; Phöbus Philippon, Biographische Skizzen, Band 3, S. 51.

³³⁷ Im Gegensatz zu einem Rabbiner obliegen einem Prediger nur die Erziehung und die Predigt, nicht die rituellen Aufgaben. Vgl. Meyer, Antwort, S. 153

³³⁸ Vgl. Gotzmann, Jüdisches Recht, S. 129ff.; vgl. auch Andreas Brämer, Judentum und religiöse Reform. Der Hamburger Israelitische Tempel 1817-1938, Hamburg 2000; Matthias Morgenstern, Von Frankfurt nach Jerusalem, Tübingen 1995, S. 112; Abraham Geiger, Der Hamburger Tempelstreit. Eine Zeitfrage, Breslau 1842; Samuel Holdheim, Verketzerung und Gewissensfreiheit, Ein zweites Votum in dem Hamburger Tempelstreit mit besonderer Berücksichtigung der Erwiderung eines Ungenannten auf mein erstes Votum, Schwerin 1842; Gotthold Salomon, Das neue Gebetbuch und seine Verketzerung, Hamburg 1841.

³³⁹ Vgl. Andreas Brämer, Judentum und religiöse Reform, S. 13.

4.5

Leopold Zunz

Leopold Zunz (1794-1886), geboren im westfälischen Detmold, besuchte zwischen 1803 und 1809 die Wolfenbütteler Samson-Schule und wurde anschließend als erster Jude am dortigen Gymnasium aufgenommen. Darüber hinaus ist Zunz auch der erste „konfirmierte“ Jude in Deutschland.³⁴⁰ Der israelische Historiker Mordechai Eliav geht davon aus, dass diese auch die erste europäische Konfirmation war.³⁴¹ 1815 zog Zunz nach Berlin, studierte Philologie, Philosophie und Geschichte. Hier gründete er 1816 mit seinem Schulfreund Isaak Markus Jost³⁴² den *Jüdischen Wissenschaftszirkel*.³⁴³ Zunz promovierte 1821 an der Universität Halle zum Doktor der Philosophie. Seine Dissertation *Etwas zur rabbinischen Literatur* war die erste auf Deutsch geschriebene wissenschaftliche Abhandlung über die jüdisch-mittelalterliche Kultur. Darin machte er eine „unwissend gewordene gebildete Schicht von Juden und Nichtjuden auf die Blütezeit des Judentums im deutschen Mittelalter aufmerksam.“³⁴⁴ Von 1821 bis 1822 war er Prediger im Beer'schen-Tempel³⁴⁵, stieß jedoch dort auf großes Unverständnis und kündigte die Stelle. Unbeliebt war Zunz nicht, mit seinen religiösen und pädagogischen Reformansätzen gingen die Zuhörer konform, an seinen Predigten war schier nichts

³⁴⁰ „Die erste Einsegnung, die der Inspektor Ehrenberg errichtete, war die meinige, Sabbath 22. August 1807.“ Leopold Zunz, „Mein erster Unterricht in Wolfenbüttel“, Notizen aus der Erinnerung für S.M. Ehrenberg, in: Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur, Band 30, Berlin 1937, S. 138.

³⁴¹ Vg. Eliav, Jüdische Erziehung, S. 339.

³⁴² Isaak Markus Jost (1793-1860) kam in Berlin mit David Friedländer in Kontakt. Ihm sollte Jost näher stehen als den Bestrebungen seiner von romantischer Philosophie und Geschichtswissenschaft geprägten Altersgenossen (hier ist besonders an die Mitglieder des Vereins für Cultur und Wissenschaft zu denken). Von Zunz sollte er sich freundschaftlich bald entfremden. 1835 wurde Jost an das Frankfurter Philanthropin berufen, einer Schule in der Art der Freischulen der Mendelssohnschen Zeit. Jost unterscheidet sich als Geschichtsschreiber durch die Heraushebung von sozialen und historischen Momente, im Gegensatz denjenigen, die im Geist der Wissenschaft des Judentums standen. Vgl. Graupe, Heinz Mosche, „Jost, Isaak Markus“, in: Neue Deutsche Biographie, Band 10, Berlin 1974, S. 628ff.

³⁴³ Der Jüdische Wissenschaftszirkel war der Vorläufer des Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden.

³⁴⁴ Gidal, Die Juden in Deutschland, S. 155.

³⁴⁵ Vgl. Meyer, Antwort, S. 120. Auch Jost predigte im Beerschen Tempel, vgl. Ladwig-Winters, Freiheit und Bindung, S. 56.

„Außergewöhnliches.“³⁴⁶ Er soll sich aber gegen Personen in der Gemeinde in religiöser und moralischer Hinsicht geurteilt haben. Zunz hatte ein schmeichlerisches Verhalten und vage Kritiken dementsprechend längst hinter sich gelassen.³⁴⁷ Er sprach vielmehr aus, was er dachte und bezog Stellung. Sein Geld verdiente er in den Jahren 1824 bis 1831 als Redaktionsmitglied der Spenerschen Zeitung, parallel war er von 1826 bis 1829 drei Jahre lang Direktor der *Jüdischen Gemeindeschule* in Berlin.³⁴⁸ Von 1840 bis 1850 fungierte er als Direktor des jüdischen Lehrerseminars.³⁴⁹ Zunz war stets an Politik interessiert und engagiert.³⁵⁰ Während der Revolution von 1848 war er vielfach als Redner tätig.³⁵¹ Seit 1848 gehörte er dem Vorstand des *Demokratischen Urwählervers* an, ein Jahr später war er Gründungsmitglied der demokratischen *Volks*partei. Diese sollte schnell mehrere Tausend Mitglieder zählen und 1850 der polizeilichen Repression zum Opfer fallen.³⁵² Im Mai 1848 war Zunz Wahlmann für beide Nationalversammlungen und kandidierte vergeblich für die Deutsche Nationalversammlung.³⁵³ Auch betätigte er sich 1848 im "Bezirks-Central-Verein", der seine Aufgabe in erster Linie in der Vermittlung von politischer Bildung sah und darüber hinaus die Preußische Nationalversammlung kritisch begleitete.³⁵⁴ Er setzte sich für das Recht der Juden, die „Freiheitsbewegung der

³⁴⁶ Meyer, Mendelssohn, S. 179.

³⁴⁷ Vgl. ebd., S. 177ff.

³⁴⁸ Vgl. Eliav, Jüdische Erziehung, S. 279.

³⁴⁹ Diese Elementarschule bestand, wie viele ähnliche jüdische Einrichtungen dieser Jahre, nur kurze Zeit. Vgl. Richarz, Der Eintritt der Juden, S. 199.

³⁵⁰ Vgl. Rüdiger Hachtmann, „Berliner Juden und die Revolution von 1848“, in: Rürup (Hrsg.), Jüdische Geschichte in Berlin, S. 53.

³⁵¹ „Gross aber wird die Ehre sein, die euren, die unseren Todten erzeugt wird. Denn das Reich der Freiheit wird erstehen: das auf Nationalwillen gegründete Gesetz, die in freiwilligem Gehorsam bestehende Ordnung, die Anerkennung des Menschen unbehelligt vom Unterschiede der Sekten und der Stände, die Herrschaft der Liebe als Zeugniß der Erkenntniß Gottes [sic!]. Das wird die Menschheit aufzubauen haben, und die Gefallenen, die dieses Vermächtnis uns hinterlassen, werden als die Gründer dieses schönen neuen Lebens in unvergänglichem Ruhme strahlen.“ Leopold Zunz, Den Hinterbliebenen der Märzhelden Berlins (1848), in: Leopold Zunz, Gesammelte Schriften. Herausgegeben vom Curatorium der „Zunzstiftung“, Band 1, Berlin 1875, S. 302.

³⁵² Vgl. Hachtmann, „Berliner Juden“, in: Rürup (Hrsg.), Jüdische Geschichte in Berlin, S. 61.

³⁵³ Vgl. Rüdiger Hachtmann, Berlin 1848. Eine Politik- und Gesellschaftsgeschichte der Revolution, Bonn 1997, S. 971.

³⁵⁴ Vgl. Hachtmann, „Berliner Juden“, in: Rürup (Hrsg.), Jüdische Geschichte in Berlin, S. 63.

Deutschen“³⁵⁵ sowie für die institutionelle Förderung der *Wissenschaft des Judentums* ein.³⁵⁶ Im Laufe der Jahre sollten Zunz' politische Tätigkeiten im Vordergrund stehen.³⁵⁷ Damit einher ging die Distanzierung von den Reformen im Judentum.³⁵⁸ Zunz soll schon 1824 formuliert haben, dass er das Judentum lediglich als ein zerrissenes ansieht und an keine Reformation mehr glaubt.³⁵⁹ Dagegen spricht aber die Tatsache, dass er in seinem Werk *Gottesdienstliche Vorträge der Juden* 1832, nach seinem Bruch mit dem Beer'schen Tempel, Reformen weiterhin befürwortete. Meyer konstatiert, dass er auf der einen Seite noch immer an die Reform glaubte, auf der anderen Seite mit den gängigen Strukturen in Berlin gebrochen hatte, weil Zunz mit seinem idealistischen Geist „die Unzulänglichkeiten kleinlicher Durchschnittsmenschen nicht zu ertragen vermochte.“³⁶⁰

Nach 1832 schrieb er nie wieder so engagiert und gegenwartsbezogen. Das fast 500 Seiten starke Buch blieb sein umfassendstes Werk. In den 30er Jahren begann also seine allmähliche Distanzierung vom Reformjudentum, die sich mehr und mehr fortsetzte. Sogar die Möglichkeit der Konversion soll er in Betracht gezogen haben.³⁶¹ Dementsprechend kann es nicht Wunder nehmen, dass Zunz seine Kräfte umverteilte und sich der Politik zuwandte, zumal auch sein Versuch scheiterte, die *Wissenschaft des Judentums* an den Universitäten zu etablieren. Sie blieb innerhalb des Judentums stehen. Für die Nichtjuden gab es keine Notwendigkeit, das jüdisch-kulturelle Erbe in die eigene Wissenschaft zu integrieren.³⁶²

³⁵⁵ Gidal, *Die Juden in Deutschland*, S. 155.

³⁵⁶ Vgl. Meyer, *Antwort*, S. 120f.

³⁵⁷ So war Zunz im Januar 1849 Zunz Wahlmann und kandidierte für die Zweite Kammer des Preußischen Parlaments, allerdings vergeblich. Vgl. Rüdiger Hachtmann, *Berlin 1848*, S. 971.

³⁵⁸ Ebd. „Zunz hat in seinen jüngeren Lebensjahren der in Berlin aufgetauchten Reformbewegung nahe gestanden. [...] Er war nachher Pädagog [sic!], Journalist, Prediger.“ Bernfeld, *Juden und Judentum*, S. 68.

³⁵⁹ Vgl. Meyer, *Antwort*, S. 79.

³⁶⁰ Meyer, *Mendelssohn*, S. 179.

³⁶¹ Vgl. Meyer, „Jüdisches Selbstverständnis“, in: Brenner/Jersch-Wenzel/Meyer (Hrsg.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Band II, S. 138; Meyer, *Antwort*, S. 120.

³⁶² Vgl. ebd., S. 142.

4.6

Aaron Bernstein

Einen nicht zu unterschätzenden gesellschaftlichen und literarischen Einfluss hatte innerhalb der Reformbewegung Aaron Bernstein (1812-1884). Er war nicht nur Gründungsmitglied der Reformgenossenschaft, sondern auch als Publizist und Literat tätig. Bernstein predigte für kurze Zeit aushilfsweise in der Berliner Reformgenossenschaft, bis zu dem Zeitpunkt, als Samuel Holdheim im Frühjahr 1847 zum Rabbiner bestellt wurde.³⁶³ Bernstein spiegelt prototypisch nicht nur „eine bürgerliche Existenz im Zeitalter des sich entwickelnden politischen Liberalismus wider, sondern auch die Situation des deutschen und speziell des Berliner Judentums der Jahre zwischen 1830 und 1870³⁶⁴, der Jahre also, die von der deutsch-jüdischen Geschichtswissenschaft als die eigentliche ‚Formationsperiode des deutschen Judentums‘ charakterisiert werden.“³⁶⁵

Hierbei ist vor allem an Bernsteins Herkunft zu denken, die exemplarisch für die Mehrzahl der neu herangewachsenen Rabbinergeneration gesehen werden kann: das Aufwachsen in der Orthodoxie, der Genuss jüdisch-religiöser Erziehung ohne weltliche Bildung.³⁶⁶ Als 16jähriger studierte er, ebenso wie Holdheim, bei (Josef) Joske Spiro (1777-1853) in Inowraclaw (Hohensalza) den Talmud und erhielt somit eine rabbinische Ausbildung.³⁶⁷ 1832 ging er nach Berlin und eignete sich als Autodidakt die deutsche Sprache an.³⁶⁸ In seiner Schrift *Zahlen frappieren!*³⁶⁹ zog er als einer der ersten Deutschen die Statistik für die politische

³⁶³ Vgl. Schoeps, *Bürgerliche Aufklärung und liberales Freiheitsdenken*. A. Bernstein in seiner Zeit, Stuttgart/Bonn 1992, S. 183.

³⁶⁴ Im Hause Bernstein soll sich die gebildete Gesellschaft Berlins aufgehalten haben. Vgl. Julius Bernstein, *Erinnerungen an das elterliche Haus*, Halle 1913, S. 3.

³⁶⁵ Schoeps, *Bürgerliche Aufklärung*, S. 10.

³⁶⁶ Vgl. ebd., *Deutsch-jüdische Symbiose*, S. 59.

³⁶⁷ Vgl. Heinrich Kurtzig, *Ostdeutsches Judentum. Tradition einer Familie*, Leipzig 1939, S.15ff.

³⁶⁸ Vgl. Schoeps, *Deutsch-jüdische Symbiose*, S. 59; Marcel Nicolas, *Neue deutsche Biographie*, Band 2, Berlin 1955, S. 133.

³⁶⁹ [Aaron Bernstein], *Zahlen frappieren! Oder die preußische Finanzverwaltung. Ein Gegenwort wider die Schrift „Preußen, seine Verfassung, seine Verwaltung, sein Verhältnis zu Deutschland von v. Bülow-Cummerow*, Berlin 1842.

Meinungsbildung heran.³⁷⁰ Während der Märzrevolution kämpfte er für demokratische Ideale, das Revolutionsjahr 1848 begrüßte er als die „Geburtsstunde der Demokratie in Preußen.“³⁷¹ 1849 gründete er die *Urwähler-Zeitung – Ein Organ für Jedermann aus dem Volke* –, in der er unter dem Pseudonym A. Rebenstein politische Reformen forderte.³⁷² Die Berliner Reformgenossenschaft gab eine eigene Zeitung heraus, die von Bernstein redigiert wurde. Die erste Ausgabe der *Reform-Zeitung* erschien Anfang Januar 1847.

³⁷⁰ Vgl. Schoeps, *Deutsch-jüdische Symbiose*, S. 60; Marcel Nicolas, *Neue deutsche Biographie*, Band 2, S. 133.

³⁷¹ Aaron Bernstein, *Aus dem Jahre 1848. Historische Erinnerungen*, Berlin 1873, S. 1.

³⁷² Dies brachte ihn in Konflikt mit den Behörden, welche die Zeitung im Frühjahr 1853 einstellen ließen und Bernstein zu vier Monaten Gefängnis verurteilten. In der Berliner Volks-Zeitung erschienen seine politischen und populärwissenschaftlichen Beiträge 30 Jahre. Sechzehn mal wurden Bernstein und die Mitarbeiter der Urwähler-Zeitung vor Gericht geladen. Bernstein und sein Mitarbeiter Hermann Holdheim, Samuel Holdheims Sohn, wurden mehrmals zu Gefängnisstrafen verurteilt. Vgl. Schoeps, *Bürgerliche Aufklärung*, S. 91f.; vgl. auch Ders., *Deutsch-jüdische Symbiose*, S. 61.

Zusammenfassung

„Vom Talmudschüler zum Publizisten“³⁷³, so benennt Schoeps Aaron Bernsteins Lebensweg. Dies ist nicht nur für ihn, sondern für die Mehrheit der neuen Rabbinergeneration zutreffend. Das neue weltliche Verständnis ging einher mit der öffentlichen Stimme. Das neue Bildungsideal vereinte sie, sie hatten das Gymnasium besucht, studiert und promoviert. Dies brachte sowohl eine kulturelle als auch eine nationale Integration mit, sie wollten sich als „Deutsche jüdischer Konfession“³⁷⁴ verstanden wissen. Es muss festgestellt werden, dass sie alle im Besitz von universitärer Bildung waren, dass die kulturellen Prägungen aus der Kinder- und Jugendzeit aber recht unterschiedlich ausfielen. So ist der Zeitpunkt bemerkenswert, an dem sie sich die Bildung aneigneten und wann ihr persönlicher Weg der „Verbürgerlichung“ begann. Holdheim blieb von den neuen Impulsen und geistigen Umwälzungen in seinen Jugendjahren – das hat er mit Bernstein gemeinsam – am wenigsten berührt. Holdheim erfuhr weltliche Bildung erst spät³⁷⁵, ebenso wie Bernstein eignete er sich die deutsche Sprache erst im Erwachsenenalter an. Philippson, Zunz und Salomon hingegen stammten aus Dessau, dem Geburtsort Mendelssohns. Diese Stadt bildete seit Anfang des neunzehnten Jahrhunderts einen „der hervorragendsten Mittelpunkte für die Kulturbewegungen im Judentum.“³⁷⁶ Diese „aufgeklärte“ Atmosphäre hatte einen erheblichen Einfluss auf ihr Leben und Werk. Philippson wuchs in einem reformatorischen Kreis auf und erhielt bei Gotthold Salomon Unterricht. Zunz war nicht nur derjenige, der in seinen Jugendjahren selbst konfirmiert wurde, sondern hatte in Wolfenbüttel auch den Wandel der Samson-Schule von einer orthodoxen Talmud-Schule zu einer allgemein bildenden Lehranstalt miterlebt.

³⁷³ Schoeps, Deutsch-jüdische Symbiose, S. 58.

³⁷⁴ Richarz, Der Eintritt der Juden, S. 150; vgl. hierzu auch Benno Offenburger, Das Erwachen des deutschen Nationalbewusstseins in der preußischen Judenheit: Von Moses Mendelssohn bis zum Beginn der Reaktion. Ein geistesgeschichtlicher Beitrag zur Emanzipationsgeschichte der deutschen Juden, Dissertation, Hamburg 1933.

³⁷⁵ „So setzte sich Holdheim, der bereits einen Sohn hatte, auf die akademische Schulbank in Prag, mit Überspringung der Zwischenstufen. Alles, was ihm die philosophischen Hörsäle in der damals nicht sehr hervorragenden Universität boten, war ihm neu, überraschte, blendete ihn und brachte eine Gärung in seinem Geiste hervor.“ Graetz, Geschichte der Juden, Band 11, S. 529.

³⁷⁶ Kayserling, Ludwig Philippson, S. 1.

Die Schule machte den „Sprung aus dem Mittelalter in die Haskala“³⁷⁷ und somit erlebte er schon als Jüngling die Reformen des Judentums am eigenen Leib.³⁷⁸ Die Bedeutung von Zunz hebt sich insofern ab, weil er, begründet durch sein hohes Lebensalter, eine aktive Rolle an der ersten frühen Reformbewegung spielte und sein Wirken sich einflussreich auf die Akteure der nächsten Generation gestaltete. Salomon wiederum war an beiden Phasen beteiligt, wenn auch stärker an der ersten frühen Phase.

Geiger stellt einen Mittelweg dar, er genoss zunächst eine orthodoxe Erziehung, auf die aber alsbald eine universitäre Ausbildung folgte. Ob Holdheim sich aufgrund seiner Herkunft für radikalere religiöse Reformen als seine Mitakteure entschied³⁷⁹, erscheint als Grund doch zu einfach gedacht, denn auch Geiger (und Bernstein) entstammten einer orthodoxen Familie.

Rürup hat in Bezug auf das 19. Jahrhundert ganz allgemein festgestellt, dass unterschiedliche gesellschaftliche Entwicklungsstufen jahrzehntelang fast unvermittelt nebeneinander standen³⁸⁰ und bezieht sich auf Ernst Bloch, der den Begriff von der „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ prägte.

Nicht alle sind im selben Jetzt da. Sie sind es nur äußerlich, dadurch, daß sie heute zu sehen sind. Damit leben sie noch nicht mit den anderen zugleich. Sie tragen vielmehr Früheres mit, das mischt sich ein. [...] Ältere Zeiten als die heutigen wirken in älteren Sichten nach; leicht geht oder träumt es sich hier in ältere zurück.³⁸¹

Dieses Charakteristikum des 19. Jahrhunderts ist ein wesentliches, vielleicht sogar das wesentlichste. Auf die Lebensläufe der Rabbiner ist dies allemal zutreffend. Ob sich diese unterschiedlichen Prägungen auch anhand ihres publizistischen Wirkens widerspiegeln, wollen wir im Folgenden sehen.

³⁷⁷ Meyer, Mendelssohn, S. 170.

³⁷⁸ Vgl. Isaak Markus Jost, Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Maccabäer bis auf unsere Tage, nach den Quellen bearbeitet, Zehnter Band. Erste Abtheilung Deutsche Staaten, Neuere Geschichte der Israeliten von 1815 bis 1845 mit Nachtragen und Berichtigungen zur älteren Geschichte, Berlin 1846, S. 224.

³⁷⁹ „Die Einseitigkeit seiner Erziehung dürfte dazu beigetragen haben, daß er sich, von der deutschen Kultur und dem Wohlwollen der Behörden berauscht, in völligen Widerspruch zur rabbinischen Tradition setzte.“ Trepp, Geschichte der deutschen Juden, S. 148.

³⁸⁰ Vgl. Rürup, Deutschland, S. 13.

³⁸¹ Ernst Bloch, Erbschaft dieser Zeit, Frankfurt am Main 1992, S. 104.

KAPITEL 5

DIE NEUE JÜDISCHE PUBLIZISTIK

Das 19. Jahrhundert ist durch die große Bedeutung von Öffentlichkeit, öffentlichem Auftreten und öffentlichen Reden und damit verbundenen publizistischen Tätigkeiten gekennzeichnet. Es trat eine noch nie zuvor da gewesene Welle von Veröffentlichungen ans Tageslicht. Literarisch gesehen waren die Jahre zwischen 1815 und 1850 vor allem bezüglich der rechtlichen Gleichstellung von Juden in Deutschland sehr produktiv. Es erschienen ca. 2500 Schriften von jüdischer und nichtjüdischer Seite, und es kann davon ausgegangen werden, dass „kein anderes Thema einen derart umfangreichen Niederschlag in Büchern, Broschüren, Zeitschriften- und Zeitungsartikeln gefunden [hat] wie dieses.“³⁸² Die neue jüdische Öffentlichkeit, ich meine hiermit die Reformrabbiner, verpflichtete sich zu weltlichen Stellungnahmen, äußerte sich anhand der Zeitungen und Zeitschriften mit ihren unterschiedlichen Grundsätzen, Wertvorstellungen, Programmatiken, Zielen und Selbstverständnissen, die im Folgenden aufgezeigt werden. Das ist insofern wichtig, weil sich Reformrabbiner wie Abraham Geiger, Samuel Holdheim, Ludwig Philippson und Gotthold Salomon inhaltlich nicht nur mit der Ausübung und Ausformung der neuen religiösen Reformen und Praktiken beschäftigten, sondern die Ambition und den Mut bewiesen, ihre eigentliche rabbinische Tätigkeit mit dem weltlichen Geschehen zu verbinden. Diese Veröffentlichungen der Rabbiner sind überaus zahlreich, die Hinwendung zum Journalismus ist offenkundig. In Anlehnung an die Bildungskultur, das Bildungsbürgertum und die Bildungsreform sowie an das akademische Vorankommen wurden etwaige Probleme sowie das aktuelle Tagesgeschehen literarisch verarbeitet. Als „Zeitfrage“ wurde von den Rabbinern die *Judenfrage* des Bruno Bauer aufgefasst, wie wir später noch sehen werden.

Nicht alle Rabbiner, die im Sinne der neuen Reform agierten, machten sich zwangsläufig auch als Schriftsteller und Publizisten einen Namen. Hierbei denke ich vor allem an die späteren Begründer des reformierten Judentums in den

³⁸² Stefi Jersch-Wenzel, „Rechtslage und Emanzipation“, in: Brenner/Jersch-Wenzel/Meyer (Hrsg.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Band II, S. 39.

Vereinigten Staaten. David Einhorn wurde zwar ab 1856 Herausgeber des auf Deutsch geschriebenen Reformblattes *Sinai* in den Vereinigten Staaten³⁸³, für die Zeit davor jedoch sind wenig literarische Tätigkeiten belegt. Vielmehr sind in diesem Fall die religionsphilosophischen Reformen³⁸⁴ und gesellschaftspolitischen Aktivitäten von Einhorn sowie Samuel Hirsch³⁸⁵ und Samuel Adler wie etwa ihre Teilnahme an den Rabbinerkonferenzen überliefert, diese charakterisieren ihr Wirken. So schreibt der orthodoxe *Treue Zions-Wächter* 1849:

Prediger Adler [Abraham Adler] ist eben mit vier Gensdarmen [sic!] nach dem Gerichtshof in Mainz transportiert worden. [...] Es wird ihm dort Zeit gegönnt sein, über sein gotteslästerliches Wirken als Jude und über seine republikanisch-sozialistische Ideen nachzudenken. Auch sein Bruder in Alzey [Samuel Adler] ist wegen politischer Vergehen angeklagt worden.³⁸⁶

Auch von konservativer und orthodoxer Seite erschienen vermehrt Periodika. Zacharias Frankel – „talentiertester und fähigster unter den religiös gemäßigten“³⁸⁷, „moderater Reformier“³⁸⁸ – der „nicht zu den Stocktalmudisten“³⁸⁹ gehörende „Altgläubige“³⁹⁰, gegen den Geiger „mit voller Entschiedenheit“³⁹¹ auftrat – war an der Reform nur sporadisch beteiligt, gehörte grundsätzlich dem konservativen Flügel an und sollte sich dementsprechend

³⁸³ Dieser wandte sich auch in den Vereinigten Staaten Deutschland und dem deutschen Reformjudentum zu, hielt an seiner Muttersprache fest und wurde in den Vereinigten Staaten nie ganz heimisch. Vgl. Meyers Abschnitt „Die radikale Reform in Amerika – David Einhorn“, in: Antwort, S. 351-358.

³⁸⁴ Zur religiösen Bedeutung von Hirsch und Einhorn vgl. Gershon Greenberg, „Religionswissenschaft and Early Reform Jewish Thought: Samuel Hirsch and David Einhorn“, in: Andreas Gotzmann/Christian Wiese (Hrsg.), *Modern Judaism and Historical Consciousness. Identities, Encounters, Perspectives*, Leiden/Boston 2007.

³⁸⁵ Vgl. hierzu Adolph S. Oko, *Bibliography of Dr. Samuel Hirsch* (b. June 8, 1815; d. May 14, 1889), Cincinnati Ohio, 1916. Die Anzahl der Publikationen erscheint schwindend gering.

³⁸⁶ *Der treue Zions-Wächter*, Ein Organ zur Wahrung der Interessen des orthodoxen Judenthums, Altona, Heft 41 1849, S. 326.

³⁸⁷ Michael A. Meyer, „Von Moses Mendelssohn“, in: Rürup (Hrsg.), *Jüdische Geschichte in Berlin*, S. 44; vgl. hierzu auch Richarz, *Der Eintritt der Juden*, S. 193: Frankel war Verfechter der „gemäßigten Reform.“

³⁸⁸ Andreas Brämer, *Leistung und Gegenleistung. Zur Geschichte jüdischer Religions- und Elementarlehrer in Preußen 1823/1824-1872*, Göttingen 2006, S. 191.

³⁸⁹ Graetz, *Geschichte der Juden*, Band 11, S. 536.

³⁹⁰ Ludwig Geiger, „Breslau 1838-1863“, in: Ludwig Geiger (Hrsg.), *Nachgelassene Schriften*, S. 119.

³⁹¹ Ebd.

auch alsbald wieder von der Bewegung abwenden. Von 1844-1846 brachte er zunächst seine *Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums* heraus, ab 1851 unternahm er mit der *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft* neue literarische Versuche. Frankel berief sich auf die *Neue Wissenschaft des Judentums* und nahm als Direktor des *Jüdisch-Theologischen Seminars* in Breslau eine Mittelstellung zwischen Orthodoxie und Reform ein.³⁹² So nimmt es nicht Wunder, dass auch „unsere“ Akteure nicht zu Worte kamen und dass die Zeitung von einem „an Frankel erinnernden wissenschaftlichen Ethos geprägt war.“³⁹³ Frankel erklärte sich entschieden zum Befürworter des Unterschieds von Religion und Politik. Seine Zeitschriften blieben lediglich der Religion verpflichtet. Es bestand weder das Recht noch ein entsprechendes Verlangen nach säkularen Themen.³⁹⁴ Hieran wird deutlich, dass seine Zeitschrift nicht allzu große Beziehungen zu der neuen Reform herstellt. Die Frage nach emanzipatorischen Bestrebungen ist marginal, Antworten werden lediglich in

³⁹² Vgl. hierzu Andreas Brämer, *Rabbiner Zacharias Frankel. Wissenschaft des Judentums und konservative Reform im 19. Jahrhundert*. Hildesheim/Zürich/New York 2000 sowie Carsten Wilke: „Interkulturelle Anbahnungen - Das Rabbinat und die Gründung des Jüdisch-Theologischen Seminars Breslau 1854“, in: Kalonymos, *Beiträge zur deutsch-jüdischen Geschichte aus dem Salomon Ludwig Steinheim-Institut*, 7. Jahrgang, Heft 2 2004, S. 1-3; vgl. auch Markus Brann, *Geschichte des Jüdisch-Theologischen Seminars*.

³⁹³ Andreas Brämer, „*Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums*“, in: Michael Nagel (Hrsg.), *Zwischen Selbstbehauptung und Verfolgung*, Hildesheim 2002, S. 153.

³⁹⁴ „Jede politische Schrift muß ihre Berechtigung in sich tragen, muß basiren [sic!] in dem Bedürfnisse der Zeit, in welcher sie entsteht. Auf dem Gebiete des Judenthums hatte der Journalismus eine doppelte Richtung zu verfolgen, die religiöse und die politische; und da die gesonderte politische Stellung die dem Juden angewiesen war, in ihrem letzten Grunde auf das Religiöse zurückgeführt wurde, so fielen beide Richtungen einem großen Theile nach zusammen, und es mußte Religiöses und Politisches zugleich Besprechung und Vertretung finden. Die Sonderstellung ist nun in Deutschland – nur ein Staat macht die Ausnahme – beseitigt: sein Antheil an der Politik ist beseitigt, es werden ihm nicht mehr Sonderinteressen aufgedrungen; und Sorge hier für die Zukunft hegen verbietet der Glaube an Treue und Rechtlichkeit. Es liegt daher für ein dem Judenthume gewidmetes Journal weder Bedürfnis noch Berechtigung vor, das Politische in sein Gebiet zu ziehen.“ Zacharias Frankel, „*Einleitendes*“, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, Heft 1 1851, Dresden, S. 2. Ab Oktober 1851 erschien die *Monatsschrift* seinem Namen gemäß alle vier Wochen, veröffentlicht, seit der Jahrhundertwende im Abstand von acht Wochen. Nach 83 Jahrgängen stellte die Zeitung 1939 ihr Erscheinen ein.

religiöser Form gegeben: der Glaube sei imstande³⁹⁵, die gegenwärtigen gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse zu ändern.

³⁹⁵ „Welches erhebende Denkmal setzt sich in unsere Zeit? Deutschland siehet mit jedem Tage die jüdische Lehre und Wissenschaft dem Verfall entgegengehen; von welcher Seite wurde noch die Hand geboten, um dem drohenden Einsturze entgegenzuwirken? Es werden fromme Klagen, gemüthvolle Seufzer vernommen, viele Fromme trauern in des Herzens innersten Winkel: doch daß die Wünsche sich zu Taten verwirklichen, daß durch die Vereinigung der einzelnen Kräfte sich das der Zeit notwendige Werk erhebe, ist eine vergebliche Hoffnung: fehlt es doch wie dem deutschen Vaterlande dem ganzen Leben der Juden Deutschlands an Einheit! [...] Eine Schule, in welcher sich einstige Rabbiner heranbilden, thut noth, die Wissenschaft muß von ‚Hirt zu Hirt, von Lehrer zu Lehrer übergeben werden‘: des Judenthums inneres Wesen ist Wissenschaft! [sic!]“ Zacharias Frankel, „Galerie angesehener für Glauben und Glaubensgenossen wirkender Juden“, in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums, Heft 12 1852, S. 444.

5.1

Die frühen publizistischen Versuche

5.1.1

Sulamith

Das neue reformierte Judentum wurde in der Öffentlichkeit in der „ersten frühen Reformphase“ durch die Zeitschrift *Sulamith – Zeitschrift zur Beförderung der Kultur und Humanität unter der jüdischen Nation*³⁹⁶ vermittelt. Sie erschien im Jahr 1806 erstmalig in Leipzig und wurde bis ins Jahr 1848 in unregelmäßigen Abständen publiziert. Sie war die erste deutsche Zeitschrift, die sich an ein jüdisches Publikum richtete und wurde von David Fränkel (1779-1865) und Joseph Wolf (1762-1826) herausgegeben. Sie hatten sich zum Ziel gesetzt, das Werk Mendelssohns fortzusetzen, es zu erweitern und die Aufklärung, Kultur und universalistisches Gedankengut zu vertiefen. Die beiden Pädagogen wollten ihr Ideal verwirklicht wissen und Menschen heranbilden, die das Judentum und die Moderne miteinander in Harmonie ergänzten.³⁹⁷ Die Zeitung erschien zum beginnenden 19. Jahrhundert als eine neue Art von Bildungsprogramm. Abrahams Volk würde sich trotz zahlreicher Hindernisse mehr und mehr zur Menschheit vorarbeiten, so wurde 1811 der Emanzipationsgedanke umschrieben.³⁹⁸ In *Sulamith* wurde Religion und Erziehung im Allgemeinen erörtert, ohne sich aber unmittelbar auf das Judentum oder das Christentum – geschweige denn auf säkulare Themen oder Problematiken – zu beziehen. Religiosität im universellen Sinne wurde betont. Phöbus Philippson bemängelte ihren „flachen unwissenschaftliche[n] Rationalismus.“³⁹⁹ *Sulamith* grenzte sich seiner Meinung nach entschieden zu der späteren wissenschaftlichen und geschichtlichen Praxis.⁴⁰⁰ Die Aussage von Philippson war sicherlich stark persönlich gefärbt, an der Seite seines Bruders fungierte er als Mitarbeiter der

³⁹⁶ Ab 1810 hieß sie *Sulamith - Zeitschrift zur Beförderung der Kultur und Humanität unter den Israeliten*.

³⁹⁷ Vgl. Meyer, Antwort, S. 56.

³⁹⁸ Vgl. *Sulamith*, Dessau, Heft 2 1811, S. 239.

³⁹⁹ Phöbus Philippson, *Biographische Skizzen*, Band 3, S. 40.

⁴⁰⁰ Vgl. ebd.

AZJ und dachte seiner Ausführung sicherlich an das eigene schriftstellerische „Ideal“. Ganz unrecht hatte er nicht, die Zeitschrift hielt sich in der Tat mit expliziten Stellungnahmen zurück. Die wesentlichen Zielsetzungen von *Sulamith* waren de facto die Vermittlung des Judentums sowie die Verbreitung eines neuen Erziehungskonzeptes⁴⁰¹ und nicht die Herausarbeitung von etwaigen Problemen, Differenzen oder Stellungnahmen.

In diesem Sinne kann man die „Unwissenschaftlichkeit“ nicht bestreiten, vor allem, wenn man bedenkt, dass die Methode der *Wissenschaft des Judentums* (zumindest in den frühen Erscheinungsjahren der *Sulamith*) noch nicht erfunden war, was sich mit der *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums* alsbald ändern sollte.

5.1.2

Die Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums

Die *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums*, im Jahr 1823 unter der Redaktion von Leopold Zunz publiziert, wurde vom *Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden* herausgegeben, propagierte dessen Ziele und lässt sich als das „bedeutsamste Konzept“⁴⁰² des Vereins benennen. Die literarischen Erörterungen blieben ungeachtet dessen theoretisch. Offensichtlich musste das Judentum erst neu definiert werden, um das Bewusstsein literarisch manifestieren zu können. Aus heutiger Perspektive steht es außer Frage, dass im Jahre 1823 nicht mehr als Pionierarbeit geleistet wurde. Über Denkansätze gingen die drei Ausgaben freilich nicht hinaus. Die Zeitung stellte ihr Erscheinen noch im Erscheinungsjahr wieder ein, die Leserschaft beschränkte sich auf die

⁴⁰¹ Lässig, „Bildung als kulturelles Kapital?“, in: Gotzmann (Hrsg.), *Juden Bürger Deutsche*, S. 288: „Da beide Redakteure an der Franzschule tätig waren, verwundert es kaum, dass diese erste jüdische Zeitschrift in deutscher Sprache weniger eine unterhaltende als eine pädagogische Funktion erfüllte. Herausgeber wie Autoren setzten alles daran, das neue Erziehungskonzept etwa über die Beschreibung jüdischer Musterschulen und entsprechende Erfolgsberichte zu popularisieren.“

⁴⁰² Meyer, „Jüdisches Selbstverständnis“, in: Brenner/Jersch-Wenzel/Meyer (Hrsg.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Band II, S. 139.

eigenen Vereinsmitglieder. Sie fand daher nahezu keinen Absatz und es konnten nicht einmal die Druckkosten gedeckt werden.⁴⁰³ Der Stil der Zeitung war sehr gelehrt; inhaltlich konnte sie aus orthodoxer Sicht nicht akzeptiert werden, und „nichtorthodoxe Juden interessierten sich kaum für eingehende historische Untersuchungen zum vormodernen Judentum.“⁴⁰⁴

⁴⁰³ Vgl. Strodtmann, Heinrich Heines Leben, S. 250.

⁴⁰⁴ Meyer, „Jüdisches Selbstverständnis“, in: Brenner/Jersch-Wenzel/Meyer (Hrsg.), Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Band II, S. 141.

5.2

Die Periodika der 1830er und 1840er Jahre

Die ab den 1830er Jahren erschienenen Periodika werden zunächst kurz zeitgenössisch betrachtet und danach einer Analyse unterzogen.

5.2.1

Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie

Die *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie*, „in Verbindung mit einem Vereine jüdischer Gelehrter“⁴⁰⁵ herausgegeben von D. [sic!] Abraham Geiger, Rabbiner in Wiesbaden“, unternahm ab 1835 den Versuch, das Judentum literarisch anhand eines Vereines in den neuen reformierten Gesamtkontext einzubinden.⁴⁰⁶ Die Zeitschrift erschien in den Jahren 1835-1839. 1844 unternahm sie einen neuen Versuch mit jährlich drei Heften.⁴⁰⁷ Nachdem 1847 noch einmal drei Ausgaben herausgebracht wurden, stellte sie in diesem Jahr ihr Erscheinen gänzlich ein. Sie erreichte eine Auflagenhöhe von 750 Stück.⁴⁰⁸ Als Grund für die Unterbrechung benannte Geiger seinen Zeitmangel sowie die daraus resultierende Unmöglichkeit, sich literarisch anderweitig zu betätigen.⁴⁰⁹

⁴⁰⁵ So lautete der Untertitel in den Jahren 1836-1847. Im ersten Erscheinungsjahr liest sich der Untertitel wie folgt: Herausgegeben vom einem Vereine jüdischer Gelehrter, durch Dr. Abraham Geiger, Rabbiner in Wiesbaden.

⁴⁰⁶ Mitglieder waren u.a. Isaak Markus Jost, Gotthold Salomon, Mendel Heß, Leopold Zunz, Salomon Formstecher und Kirchenrath [Joseph] Maier. Vgl. WZfJT, „Editorial“, Heft 1 1835.

⁴⁰⁷ Geigers Ziel wollte die einzelnen Hefte schneller auf einander folgen lassen und sich ihr so gut wie möglich gerecht werden. Vgl. Abraham Geiger, „Jüdische Zeitungen“, in: WZfJT, Heft 2 1844, S. 375.

⁴⁰⁸ Zahl nach Lässig, Jüdische Wege, S. 479.

⁴⁰⁹ „Erfreulich ist mir das allgemein günstige Urtheil über mein letztes Heft, in Frankfurt hat es geradezu Furore gemacht; trotz dieses Urtheils werde ich die Zeitschrift nicht wieder aufnehmen. Die Sache verhält sich so: Schon seit etwa drei Jahren ist mir die Zeitschrift, so sehr ich darin gelebt, doch in anderer Beziehung zur Last gewesen, durch ungeheure Correspondenz, durch die beständige Spannung, in der sie mich erhielt, und durch die hieraus sich erzeugende Unmöglichkeit, ein grösseres in länger anhaltender Muse und Ruhe auszuarbeitendes Werk vorzunehmen.“ Abraham Geiger, „An M. A. Stern, Berlin, 2. August 1839“, in: Ludwig Geiger (Hrsg.), Nachgelassene Schriften, S. 144.

Geigers offenkundiges Ziel war die Förderung der jüdischen Wissenschaft⁴¹⁰ durch einen historischen Zugang⁴¹¹, weil er das historische Bewusstsein unter seinen Zeitgenossen bemängelte.⁴¹² Er war nicht interessiert an der äußeren Geschichte der Juden.⁴¹³

Alles, was bloss den einzelnen Juden als Menschen betrifft, und gar nicht mit seiner confessionellen Stellung oder Geschichte in Verbindung steht, darf hier keine Aufnahme finden. Dass z.B. Meyerbeer und Halevy und so viele Andere in der Composition Grosses leisten, dazu befähigt sie noch verhindert daran ihre Stellung als Juden.⁴¹⁴

5.2.2

Allgemeine Zeitung des Judenthums

Im vollkommenen Gegensatz zur *WZfJT* stand die *Allgemeine Zeitung des Judenthums*. Dem Untertitel gemäß wollte sich die *AZJ* als *Ein unparteiisches Organ für alles jüdische Interesse in Betreff von Politik, Religion, Literatur, Geschichte, Sprachkunde und Belletristik*⁴¹⁵ verstanden wissen. So kam auch der Kulturberichterstattung eine große Bedeutung zu. Sie erkannte die Zeichen der Zeit und wollte sich „aufrichtig und mit ganzem Herzen der Bewegung der Zeit“⁴¹⁶ anschließen. Herausgeber war bis Ende der 1880er Jahre Ludwig Philippson. Unter Philippsons Leitung kümmerte sich die *AZJ* um emanzipatorische Fragen und um die innerjüdische Reform. In der *AZJ* finden sich zahlreiche Stellungnahmen zum tagespolitischen Geschehen, die *AZJ* sah

⁴¹⁰ „Geiger war es, der in seiner Zeitschrift einen literarisch einigenden Sammelplatz für die theologischen Fachgelehrten des Judenthums geschaffen und alle verwandten Geister für den religiösen Fortschritt lebhaft interessiert hatte.“ Ritter, Samuel Holdheim, S. 182.

⁴¹¹ Geiger sah die historisch-wissenschaftliche Sichtweise als den einzigen Maßstab zu einer zeitgemäßen Reform. Vgl. Gotzmann, „Jüdische Theologie im Taumel der Geschichte“, in: Wyrwa (Hrsg.), Judentum und Historismus, S. 194f.

⁴¹² Vgl. Meyer, Antwort, S. 142.

⁴¹³ Meyer begründet dies mit Herders Einfluss auf Geiger, dieser lehrte Geschichte als „Selbstentwicklung des menschlichen Geistes.“ Meyer, „Jüdisches Selbstverständnis“, in: Brenner/Jersch-Wenzel/Meyer (Hrsg.), Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Band II, S. 144.

⁴¹⁴ Geiger, „Jüdische Zeitschriften“, in: *WZfJT*, Heft 3 1839, S. 469.

⁴¹⁵ Ab 1844 lautete der Untertitel *Ein unparteiisches Organ für alles jüdische Interesse in Betreff von Politik, Religion, Literatur, Geschichte, Sprachkunde und Belletristik*.

⁴¹⁶ Ludwig Philippson, „Die Lage und ihre Erfordernisse“, in: *AZJ*, Heft 14 1848, S. 204.

sich als eine Symbiose von religiösem Bewusstsein und politischem Handeln. Es war „unter den deutschen Juden eine intellektuelle und soziale Kultur erwacht und zu schneller und dauerhafter Blüte gekommen.“⁴¹⁷ Weil sich die *AZJ* nicht alleinig auf religiöse Fragen beschränkte, war sie auch den weniger Gläubigen zugänglich. Fragen zur Religion standen unvermittelt neben Neuigkeiten zur jüdischen Emanzipation und richteten ihren Fokus vermehrt auf das Ausland.⁴¹⁸ Die *Allgemeine Zeitung des Judenthums* erschien von 1837 an in Leipzig⁴¹⁹, seit der Jahrhundertwende in Berlin, zunächst mehrmals wöchentlich, dann wöchentlich, zuletzt alle zwei Wochen. Über die Auflagenhöhe lässt sich keine genaue Aussage treffen. So sind für die Gründerjahre unter 1000 Stück wahrscheinlich.⁴²⁰ Für die Zeit bis 1848 geht Lässig von einer Auflagenhöhe der *AZJ* von ca. 1600 aus.⁴²¹ 1861 lag die Zahl bei 1600, 1902 bei 2500 Stück.⁴²² Lindner verweist jedoch auf die Möglichkeit, dass jedes einzelne Exemplar in den Gemeinden von Einigen Dutzend gelesen wurde⁴²³ – dies erscheint darüber hinaus auch für die anderen Zeitungen wahrscheinlich. Von den jüdischen Periodika nahm die *AZJ* aufgrund ihres langen Erscheinungszeitraums von 1837 und bis 1922, in der sie von 1837 bis 1889 von Ludwig Philippson selbst redigiert wurde, und ihrer inhaltlichen Bandbreite eine besondere Stellung ein. Den anderen Zeitungen sollte weder ein so langer Erscheinungszeitraum noch so ein grandioser Erfolg beschert sein.

⁴¹⁷ Ludwig Philippson, „Die Verhandlungen der zweiten sächsischen Kammer“, in: *AZJ*, Heft 12 1843, S. 173.

⁴¹⁸ Vgl. Meyer, Antwort, S. 164.

⁴¹⁹ Dass Philippson die Verlagsmetropole Leipzig wählte, ist sicherlich nicht zufällig geschehen. Durch den Messestandort Leipzig hoffte Philippson auf eine schnelle Verbreitung der *AZJ*. Vgl. Lässig, *Jüdische Wege*, S. 479.

⁴²⁰ Die Auflagenhöhe ist im Vergleich zu der Höhe der nichtjüdischen Periodika mehr als gering. Um 1840 erscheinen 70% der jüdischen Periodika in einer Auflage unter 1000 Stück, nur 9% mit mehr als 2500 Exemplaren. Die *Vossische Zeitung* hat eine sechsfache Auflagenzahl im Vergleich zu der populärsten deutsch-jüdischen Zeitung. Vgl. Lässig, *Jüdische Wege*, S. 481.

⁴²¹ Lässig, *Jüdische Wege*, S. 479.

⁴²² Zahlen nach Lindner, *Patriotismus*, S. 162.

⁴²³ Lindner, *Patriotismus*, S. 184.

5.2.3

Der Israelit des neunzehnten Jahrhunderts

Das Blatt erschien in den Jahren 1839 bis 1848, von 1839 bis 1842 mit dem Untertitel *Ein Wochenblatt für die Kenntniss des israelitischen Lebens, besonders in religiös-kirchlicher Beziehung*⁴²⁴ wöchentlich mit einer Auflagenhöhe von 500 Stück.⁴²⁵ Mendel Heß (1807-1871)⁴²⁶ fungierte als Herausgeber. Im Jahr 1848 widmete sich Samuel Holdheim als Mitherausgeber der Zeitung und kündigte in seinem Vorwort an, als Mitverleger dafür Sorge zu tragen, den durch die historischen Umstände bedingten Wandel in der Religion bezüglich der „Gesinnungen, Gedanken und Gefühle“⁴²⁷ seinen Glaubensbrüdern bewusst zu machen und der Religion eine Anerkennung und Geltung einzuverleihen, die mit den „praktischen Lebensverhältnissen“⁴²⁸ in Einklang standen.

Die Berliner Reformgenossenschaft gab ursprünglich die *Reform-Zeitung* mit dem Untertitel *Organ für den Fortschritt im Judenthum* heraus, welche seit Anfang Januar 1847 erschien. Bernstein, der die Zeitung unter dem Pseudonym „Rebenstein“ herausbrachte, hatte sein Blatt als ein nicht fachwissenschaftliches charakterisiert, welches eher dem „praktisch-religiösen Bedürfnis“⁴²⁹ der gegenwärtigen Situation entsprungen wäre.⁴³⁰ Sein Ziel war es, die verschiedenen Sichtweisen der jüdischen Reform mit „Zeit- und Tagesfragen“⁴³¹ einhergehen zu lassen und diese auszugleichen.⁴³² Das Periodikum sollte lediglich ein Jahr existieren und nicht mehr als 300 Abonnenten haben.⁴³³ Als die Reform-Zeitung 1848 eingestellt wurde, schaltete sich der *Israelit des neunzehnten Jahrhunderts* ein: Holdheim unternahm den Versuch, die Arbeit der Reform-Zeitung in die des *Israeliten* zu integrieren.

⁴²⁴ Von 1844 bis 1847 lautete er *Eine Wochenschrift für die Kenntniss und Reform des israelitischen Lebens*, 1848 *Eine Wochenschrift für Fortschritt und Reform im Judenthum*.

⁴²⁵ Zahl nach Lässig, *Jüdische Wege*, S. 479.

⁴²⁶ Hess war Oberrabbiner des Großherzogtums Sachsen-Weimar und nach Meyer einer der radikalsten Reformrabbiner. Vgl. Meyer, *Antwort*, S. 158.

⁴²⁷ Holdheim, *Der Israelit des neunzehnten Jahrhunderts*, Hersfeld, Heft 1 1848, S. 2.

⁴²⁸ Ebd.

⁴²⁹ *Reform-Zeitung. Organ für den Fortschritt im Judenthum*, Berlin, Nr. 1 1847, S. 7.

⁴³⁰ Vgl. ebd.

⁴³¹ Ebd.

⁴³² Ebd.

⁴³³ Vgl. Meyer, „Von Moses Mendelssohn bis Leo Baeck“, in Rürup (Hrsg.), *Jüdisches Berlin*, S. 47.

5.2.4

Israelitische Annalen

Die *Israelitischen Annalen* erschienen von 1839-1841 unter der Leitung des Rabbiners und Historikers Isaak Markus Jost mit dem Untertitel *Ein Centralblatt für Geschichte, Literatur und Cultur der Israeliten aller Zeiten und Länder*. Im Vorwort des Jahres 1839 betonte Jost den wissenschaftlichen Anspruch und dass die Zeitung viel mehr als nur ein „unterhaltendes Wochenblatt“⁴³⁴ war, sie wollte viel eher „den höheren Behörden in legislativer Hinsicht [...], den Theologen aller Confessionen und den Juristen und Publicisten manchen willkommenen Aufschluß bieten.“⁴³⁵ Neben der Darstellung von geschichtlichen Entwicklungen, biographischen Nachzeichnungen und neuerer Literatur verfolgte die Zeitschrift politische Ziele, unter der Bedingung, dass sie in engem Zusammenhang mit der „eigentlichen Sache“⁴³⁶ stünden.

5.2.5

Der Orient

Der Orient mit dem Untertitel *Berichte, Studien und Kritiken für jüdische Geschichte und Literatur - Zunächst für Staatsmänner und Gesetzgeber für höhere Theologie und Orientalismus, für Bibliotheken und Museen*, erschien von 1840 bis 1851 in Leipzig jeweils wöchentlich mit einer Auflagenhöhe von 550 Stück und wurde von dem Orientalisten Julius Fürst herausgegeben. Im *Orient* sollten viele namhafte Rabbiner und Gelehrte der neuen Bewegung publizieren: Geiger, Holdheim, Jost, Frankel, Salomon, Sachs⁴³⁷ sind als Autoren überliefert sowie Herxheimer, Formstecher und der Vorsitzende der ersten Rabbinerkonferenz Kirchenrath [Joseph] Maier. Die Zeitschrift wollte die „Urtheilslosigkeit und die Flachheit

⁴³⁴ Isaak Markus Jost, „Ein Wort zur Verständigung über die Tendenz der Annalen vom Herausgeber“, in: *Israelitische Annalen*, Heft 1 1839, S. 1.

⁴³⁵ Ebd., S. 4.

⁴³⁶ Ebd., S. 3.

⁴³⁷ Michael Sachs studierte Philologie, Philosophie sowie orientalische Sprachen und in Berlin, war von 1836 bis 1844 als Rabbiner in Prag tätig, danach an der „allgemeinen Gemeinde in Berlin“. Vgl. Meyer, „Von Moses Mendelssohn bis Leo Baeck“, in: Rürup (Hrsg.), *Jüdisches Berlin*, S. 48.

verbannen“⁴³⁸ und sich grundsätzlich nur dem „wahren und gesunden Kern der jüdischen und der darauf bezüglichen Zustände“⁴³⁹ widmen.

⁴³⁸ Julius Fürst, „Vorwort“, in: Der Orient, Heft 1 1840, S. VII f.

⁴³⁹ Ebd.

5.3

Die Periodika und ihr Selbstverständnis

Reden, Diskussionen und publizistische Tätigkeiten erscheinen als wichtige Charakteristika des 19. Jahrhunderts, *Öffentlichkeit* offenbarte sich „als eine relevante Bezugsgröße gesellschaftlichen Handelns“⁴⁴⁰ und wurde von den Rabbinern genutzt, um ihre Partizipation am soziokulturellen und politischen Geschehen zu sichern und zu manifestieren. Zahlreiche Publikationen von Rabbinern – nachzulesen in den regelmäßig erschienenen Zeitungen und Zeitschriften sowie Büchern – wurden in den 1830er Jahren populär, die Literatur war „das neue geistige Band, an dem man mit dem dritten Jahrzehend [sic!] emsig zu weben begann.“⁴⁴¹ Durch das Medienzeitalter wurde nun eine allgemeine Teilhabe an der Kultur geschaffen, die Tenbruck „kulturelle Vergesellschaftung“⁴⁴² nennt. Die neuen deutsch-jüdischen Periodika verfolgten wesentliche Aufgaben: Information, Mitwirkung an der Meinungsbildung, Kontrolle und Kritik, sowie Bildungs- und Erziehungsaufgaben und nicht zuletzt Unterhaltung. Sie dienten als Diskussionsforum für alle Interessierten in den Bereichen Religion, Geschichte, Literatur sowie Politik oder Pädagogik, sie begleiteten die deutsch-jüdische Gesellschaft auf ihrer Suche nach Identität und Sinn. Abraham Geiger richtete in diesem Sinne einen grundsätzlichen Appell an seine Zeitgenossen:

Also schreibet, schreibet! Schreibt für die Oeffentlichkeit, schreibt privatim! Wenn jetzt keine Thätigkeit entwickelt wird, so ist die Zeit vorüber-⁴⁴³

Charakteristisch für die jüdischen Periodika in der Mitte des 19. Jahrhunderts waren deren unterschiedliche Zielsetzungen, Ausrichtungen und Ansprüche. Feststellen lässt sich bezüglich der Periodika zunächst ganz allgemein, dass die

⁴⁴⁰ Jürgen Gerhards/Friedhelm Neidhardt: „Strukturen und Funktionen“, in: Stefan Müller-Doohm/Klaus Neumann-Braun, *Öffentlichkeit, Kultur, Massenkommunikation. Beiträge zur Medien- und Kommunikationssoziologie*, Oldenburg 1991, S. 34.

⁴⁴¹ Abraham Geiger, „Die Aufgabe der Gegenwart“, in: *WZfJT*, Heft 1 1844, S. 20f.

⁴⁴² Zitiert nach Mosse, *Jüdische Intellektuelle*, S. 11. Im Original von Friedrich Tenbruck, „Bürgerliche Kultur“, in: *Kultur und Gesellschaft. Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 27, Köln 1986, S. 264.

⁴⁴³ Abraham Geiger, „An M.A. Stern, Breslau 25. August 1843“, in: Ludwig Geiger (Hrsg.), *Nachgelassene Schriften*, S. 170.

deutschen Juden im europäischen Vergleich „über das dichteste und vielfältigste Pressewesen und über die in diesem Bereich funktionsfähigsten Öffentlichkeitsstrukturen“⁴⁴⁴ verfügten.

Wir wollen uns näher mit den Zeitungen beschäftigen, um nachzuvollziehen, was etwaige Unterschiede und Gemeinsamkeiten ausmacht. Ich werde in meine Überlegungen Abraham Geigers Aufsätze *Jüdische Zeitschriften* miteinbeziehen. Diese spiegeln sicherlich primär seine eigene Meinung wider, weil er – als Herausgeber der *WZffT* – ein berechtigtes Interesse hatte, seine eigene Zeitschrift vor den anderen Zeitungen zu legitimieren. Daher können und sollen die Aufsätze nicht explizit in den Vordergrund gerückt oder beurteilt werden, sie sollen vielmehr durch ihre Gedankengänge und Ausführungen an einigen Stellen eine Richtschnur bieten. Geiger stellt nicht nur die publizistischen Verhältnissen im Allgemeinen heraus, sondern auch im Speziellen die damit zusammenhängenden Probleme und Zwiespälte sowie den Zeitgeist.

Allgemeingültigkeit besitzt zuerst einmal die Frage nach etwaigen Mitstreitern, die offenbar ganz unterschiedlich gelöst wurde.

⁴⁴⁴ Lässig, *Jüdische Wege*, S. 447.

5.3.1

Die Mitstreiter-Problematik

Geiger war auf der Suche nach geeigneten Autoren, die ihn und sein Periodikum „ohne Scheu“⁴⁴⁵ unterstützten. Es mangelte ihm grundsätzlich nicht an Mitarbeitern, in einem Brief an seinen Freund Moritz Abraham Stern zweifelte er aber deren Fähigkeiten an. Dies kann beispielhaft an Zunz' Mitarbeit nachvollzogen werden. Diese begrüßte er grundsätzlich⁴⁴⁶, war ihr indes im gleichen Atemzug kritisch gesinnt.

Ja, wenn Du Theologe wärest! dann wollten wir vereint recht wacker fechten; ich wollte, ich hätte einen Solchen, es ist noch entsetzlich viel zu thun. Die geschichtliche Gesetzenentwicklung [sic!], das Wichtigste, ist noch kaum begonnen. Die Alten wissen nicht bloss nicht, was Freiheit heisst, sondern verstehen auch nicht, was Wissenschaft heisst. So hält sich, um von Anderen nicht zu reden, Jost, dessen Eifer ich schätze, nur an Aeusseres, Zunz aber ist zu rein gelehrt, geht auch zu wenig auf innere Entwicklung im religiösen Leben ein [...], und ich – habe zu wenig Zeit und besonders zu wenig Musse [sic!].⁴⁴⁷

Geiger traf ganz offensichtlich auf Mitstreiter, die sein Bedürfnis von Zusammenarbeit nicht befriedigen konnten, da es zum einen inhaltliche Differenzen gab. Zum anderen weist es auf die Erkenntnis hin, dass Geiger mit seiner Zeitschrift hohe inhaltliche Ziele verfolgte und die schriftstellerische Tätigkeit volle Zeit und Kraft verlangte. Er zeigte sich im Zuge dessen als Perfektionist in Bezug auf seine schriftstellerische Tätigkeit, seine Zeitschrift richtete sich schließlich an die neue intellektuelle Elite des Reformjudentums. Ihr soll der Zuspruch der Massen gefehlt haben und sie soll ihn auch nicht gesucht haben.⁴⁴⁸ Dieser hohe Anspruch des Abraham Geiger führte dazu, dass er die meisten Artikel seiner Zeitschrift letztendlich selbst verfasste.⁴⁴⁹

Die Zeitungen seiner Mitstreiter hatten es da gewissermaßen leichter. Wenn man sich näher mit den Untertiteln beschäftigt, stellt man fest, dass die Periodika ein

⁴⁴⁵ Ebd.

⁴⁴⁶ „Zunz wird jetzt sehr fleissig an der Zeitung mitarbeiten und ich freue mich dieser gediegenen Arbeit sehr.“ Abraham Geiger, „An M. A. Stern, Wiesbaden, 31.März 1836“, in: Ludwig Geiger (Hrsg.), *Nachgelassene Schriften*, S. 87.

⁴⁴⁷ Ebd., S. 89f.

⁴⁴⁸ Vgl. Meyer, Antwort, S. 164.

⁴⁴⁹ Vgl. ebd., S. 142.

unterschiedliches Zielpublikum vor Augen hatten: *Der Orient* legte *Berichte, Studien und Kritiken für jüdische Geschichte und Literatur* - Zunächst für *Staatsmänner und Gesetzgeber für höhere Theologie und Orientalismus für Bibliotheken und Museen* vor und richtete sich somit an das liberale jüdische und gleichermaßen christliche Bildungsbürgertum. Die *Israelitischen Annalen* wollten in unparteiischer Weise vor allem *Theologen aller Confessionen, Juristen und Publicisten* erreichen, der *Israelit des neunzehnten Jahrhunderts* sah sich als ein *Wochenblatt für die Kenntnis des israelitischen Lebens, besonders in religiös-kirchlicher Beziehung*, unter Holdheims Leitung 1848 wurde sie darüber hinaus zu einer gewissen Propaganda für die Reformgenossenschaft und rettete die genossenschaftliche Reformzeitung vor dem literarischen Untergang. *Der Orient* vereinte eine nicht homogene Gruppe von rabbinischen Zeitungsschreibern, so schrieben für diesen sowohl die Reformer als auch die konservativen Vertreter des Judentums. Darüber hinaus wollten die Zeitungen nicht nur die jüdische, sondern auch die christliche Bevölkerung erreichen.

Die Ziele waren hoch gesteckt. Um diese Vielfalt schaffen zu können und um eine heterogene Leserschaft zu erreichen, mussten auch zwangsläufig Literaten mit ganz unterschiedlichen religiösen und weltlichen Ansichten schreiben. Allzu gern wurde sich der Form des „anonymen Autors“ bedient. Die „rabbinischen Autoren“ konnten relativ frei nach Thematik und Muße entscheiden, in welcher Zeitschrift sie schrieben, vor allem was bzw. worüber sie schrieben. Es wurde eine publizistische Freiheit in Form der freien Mitarbeit geschaffen. Die *AZJ* blieb bei der Richtung, die sie für sich definiert hatte, sie berichtete nicht nur – wie Geiger bereits 1844 aufzeigte – aus unterschiedlichen geographischen Gegenden, sondern war inhaltlich als eine Zeitung zu verstehen, die „von verschiedenen, in Grundsätzen vielfach abweichenden Verfassern das Leben, seine verschiedenartigen Bewegungen und die divergierenden Ansichten und Wünsche“⁴⁵⁰ widerspiegelte.

Dieses Charakteristikum ist der *Allgemeinen Zeitung des Judentums* und somit Ludwig Philippson zu verdanken, dieser war der publizistische Protagonist der Reformbewegung.

⁴⁵⁰ Geiger, „Jüdische Zeitschriften“, in: *WZfJ*, Heft 3 1844, S. 374.

5.3.2 Der wegweisende Einfluss der *AZJ*

Grundsätzlich ist es bei einem Periodikum wichtig, den Unterschied zwischen einer Zeitung und einer Zeitschrift zu treffen. Eine Zeitung zeugt von Aktualität und erscheint häufiger, ihr ist es somit vermehrt möglich, auf das aktuelle Tagesgeschehen einzugehen. Zeitschriften beschäftigen sich mit Themen, die einer gewissen Kontinuität unterworfen sind.⁴⁵¹ Die *AZJ* war nach den erschienenen Zeitschriften *Sulamith, Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums* und der *Wissenschaftlichen Zeitschrift für jüdische Theologie* die erste Zeitung und erschien zunächst sogar mehrmals wöchentlich. Für das Erscheinungsjahr 1837 bedeutete dies insgesamt 116 Ausgaben. Diese Publikationsflut wurde in den beiden Folgejahren weiter fortgesetzt, 1838 erschienen 155 und 1839 104 Ausgaben mit einem durchschnittlichen Umfang von vier Seiten. Ab 1840 wurde die Zeitung nur noch wöchentlich herausgebracht, wurde dafür aber umfangreicher. Bernd G. Ulbrich stellt fest, dass die *AZJ* ein breites Publikum erreichte, neue Maßstäbe setzte und sich als vielseitiger, aktueller und einflussreicher als die anderen Zeitungen dieser Gattung darstellte.⁴⁵² Dem Untertitel gemäß verstand sie sich als Berichterstatteerin von *Politik, Religion, Literatur, Geschichte, Sprachkunde und Belletristik*. Die *AZJ* wandte sich an ein Publikum mit nichtakademischem Hintergrund⁴⁵³, war dementsprechend

⁴⁵¹ „Die Aufgabe einer Zeitung ist eine andere als die einer Zeitschrift. Jene hat nicht unmittelbar den Beruf wie diese, zu Bestrebungen zu erwecken und dieselben zur Klarheit zu bringen, kurz die Zukunft vorzubereiten, sie soll vielmehr hauptsächlich einen treuen Abdruck der Gegenwart liefern durch Nachweisung und Zusammenstellung des Vorhandenen und der im Leben vorgehenden Ereignisse, sie hat auch diese Ereignisse wohl zu erklären, aber weniger einen eigenen Standpunkt an dieselben zu legen, sondern sich eben bloß in den Standpunkt des Lebens, dem sie entsprungen sind, zu versetzen; als Zeitung für confessionelle Angelegenheiten kann sie dann auch nebenbei die herrschen Grundrichtungen beleuchten, besonders aber hat sie auch die nicht minder tief in der Gegenwart wurzelnden, wenn auch nicht als Thatsachen des öffentlichen Lebens, so doch als Thatsachen des Geistes hervortretenden, neu erscheinenden Schriften in Angelegenheiten der Confession anzuzeigen.“ Geiger, „Jüdische Zeitungen“, in: *WZfJT*, Heft 3 1839, S. 468.

⁴⁵² Vgl. das Vorwort von Bernd G. Ulbrich (Hrsg.), Ludwig Philippson, *Aus meiner Knabenzeit*, S. 8.

⁴⁵³ Geiger empfand das Blatt als unwissenschaftlich, musste der *AZJ* aber zu Gute halten, dass diese jene Zeitung war, welche auf Mitstreiter und Zeitgenossen einen unmittelbaren Eindruck hinterließ. Vgl. Lässig, *Jüdische Wege*, S. 479; vgl. im Original: Geiger, „Jüdische Zeitschriften“, in: *WZfJT*, Heft 2 1844, S. 375.

leichter zugänglich und verständlicher als die anderen Periodika. Sie sollte sprachlich nicht allzu gelehrt sein und „in direkter Beziehung zu praktischen Belangen“⁴⁵⁴ stehen. Sie informierte allumfassend und *allgemein*, ohne aber dem Leser allzu große Vorkenntnisse abzuverlangen. Sie war unter den Periodika eine Ausnahmeerscheinung, denn Philippson schaffte es den breitesten Leserkreis zu gewinnen, begründet durch ihre Vielzahl von Themen. Philippson orientierte sich nicht nur an den nichtjüdischen Zeitungen seiner Zeit, sondern imitierte sie auch. In der *AZJ* finden sich zum Teil Nachrichten, die aus anderen Periodika nachgedruckt wurden. Sie berichtete von den Juden auf der ganzen Welt, im Grundsatz über das, was – dem Namen der Zeitung gemäß – von „allgemeinem“ Interesse war.⁴⁵⁵ Er fand, begründet durch dieses neuartige Konzept, bald „einen tragenden Leserkreis, und die *AZJ* wurde zum Organ für die Diskussion sowohl innerer Angelegenheiten der jüdischen Reform als auch äußerer kultureller und politischer Ereignisse, welche das jüdische Lesepublikum berührten.“⁴⁵⁶ Führen wir uns vor Augen, was die Periodika im optimalen Fall leisten können:

Öffentliche Kommunikation, die im Horizont aller Bürger stattfindet, ist weder Expertenkommunikation noch private Kommunikation. Als laienorientierte Kommunikation muß sie allgemein verständlich sein, als Kommunikation mit potentiell Unbekannten muß sie sich auf Themen beziehen, die von allgemeinem Interesse sind. Öffentlichkeit gewinnt ihre Sinnstruktur weder durch hochspezialisierte Expertenkommunikation, noch durch Rekurs auf private, wechselseitig personenorientierte Erwartungsstrukturen.⁴⁵⁷

Diese moderne Definition der Kommunikation erfüllt lediglich die *AZJ*. Sie war, im Sinne der obigen Definition, „öffentlich“ und ließ die Leser in allen thematischen Bereichen teilhaben. Die anderen Periodika waren allzu speziell und „personenorientiert“. Dem unbeteiligten Leser fiel es daher nicht leicht, diesen, vor allem religiösen, Ausführungen, zu folgen.

Die *AZJ* hingegen berichtete inhaltlich gut zugänglich und „publizistisch fortschrittlich“ von dem, was ihr wichtig erschien.

⁴⁵⁴ Meyer, Antwort, S. 164.

⁴⁵⁵ Vgl. Meyer, Antwort, S. 162

⁴⁵⁶ Shulamit Volkov, *Die Juden in Deutschland 1780-1918*, S. 33.

⁴⁵⁷ Gerhards/Neidhardt, „Strukturen und Funktionen“, in: Müller-Dohm/Neumann-Braun (Hrsg.), *Öffentlichkeit, Kultur, Massenkommunikation*, S.47.

Prioritäten in der Nachrichtenauswahl

Die *AZJ* unterstützte durch Spendensammlungen die Neugründungen jüdischer Siedlungen in Israel/Palästina, forderte in Verbindung mit der Damaskus-Affäre⁴⁵⁸ zur Solidarität mit der jüdischen Bevölkerung auf und erweiterte damit den Blick der deutschen Juden auf das Ausland. In dieser Tradition stand auch *Der Orient*, was wenig verwundert, denn der Herausgeber Julius Fürst war Orientalist und Privatdozent an der Leipziger Universität. Dass sich jüdische Blätter den Ritualbeschuldigungen in Damaskus widmeten, schien Geiger jedoch „etwas übertrieben.“⁴⁵⁹ Geigers Auffassung nach war es die Pflicht der deutsch-jüdischen Periodika, ausschließlich über deutsche Zustände zu berichten. Er war Verfechter der „vaterländischen Themen“, nicht nur weil diese „den Einzelnen nicht nur am meisten berührten, sondern auch, weil Deutschland den Brennpunkt jüdischer Bewegung bildet und von da aus erst die Strahlen überallhin sich verbreiten.“⁴⁶⁰ So war die ausländische Berichterstattung nicht Aufgabe der jüdischen Blätter, dies sollte seiner Meinung nach den „farblosen politischen Zeitungen“⁴⁶¹ überlassen werden.

„Politisch“ oder „parteiisch“ gab man sich je nach Ausrichtung mal mehr, mal weniger.

⁴⁵⁸ Noch während der Affäre wurden einige zum Teil bis heute bestehende internationale jüdische Zeitungen gegründet, um eine Gegenöffentlichkeit zu schaffen. Französische Juden gründen unter dem Eindruck der Affäre später die Alliance Israélite Universelle. Vgl. hierzu Jonathan Frankel, *The Damascus Affair „Ritual Murder“. Politics, and the Jews in 1840*, Cambridge 1997.

⁴⁵⁹ Nach Geiger ist die Affäre dafür da gewesen, um Missstände aufzudecken, sie war für ihn aber keine Frage der Juden. Geiger, „Jüdische Zeitungen“, in: *WZfJ*, Heft 2 1844, S. 379.

⁴⁶⁰ Ebd., S. 380.

⁴⁶¹ Ebd.

5.3.4 Parteinahme

Der Begriff wurde ganz offenbar von den verschiedenen Periodika in unterschiedlicher Weise angewendet und verstanden. Die *Israelitischen Annalen* propagierten als Konzept der Zeitung Vielfalt, Meinungsfindung und regen Meinungsaustausch, verwickelten sich aber bezüglich der Programmatik in Widersprüche. Es sollten Anhänger verschiedener Bekenntnisse oder Parteien zu Worte kommen. Durch diese Vielseitigkeit wollte die Zeitung die Wahrheit zu Tage fördern, und so bezog sich die Redaktion der *Israelitischen Annalen* auf ihre Unparteilichkeit. Dennoch wollte die Zeitung parteiisch bleiben. Dieses Moment trete immer dann auf den Plan, wenn die Sprache auf die Bestrebungen und anstehenden Veränderungen anspielte.⁴⁶² Die *AZJ* propagierte Unparteilichkeit und Gleichberechtigung. Zum einen sprach sie diejenigen Juden an, für die die Religion nicht mehr von allzu großer Wichtigkeit zu sein schien, und für die eher emanzipatorische Gedanken in den Vordergrund traten, zum anderen wurde Stellung bezogen über etwaige religiöse Veränderungen in der Gemeinde. Darüber hinaus druckte die *AZJ* auch Gedichte und Erzählungen ab – die literarisch zwar nicht hochwertig waren, mit ihrer Neuartigkeit aber die größte Leserschaft gewinnen konnten und den Wissenshorizont der Leser erweiterten.⁴⁶³ Auch für die Werke von (neo)orthodoxen Schriftstellern wie Samson Raphael Hirsch wurde geworben.⁴⁶⁴ Dies alles zeigt, dass die *AZJ* keine

⁴⁶² „Will man in dieser Hinsicht unser Blatt unpartheiisch nennen, so geschieht dies nicht mit Unrecht. Aber partheiisch werden die Annalen dennoch bleiben; partheiisch werden sie sich anschließen allen edeln Zwecken, allen löblichen Bestrebungen, allen Verbesserungen der Zustände, allem Fortschreiten im Wirken; partheiisch werden sie auftreten, und nach Kräften kämpfen gegen die Lüge und den Irrthum, gegen Verkehrtheit und Anmaßung, gegen Stumpfsinn oder Herrschaft des niedern Eigennutzes, gegen jeden Einfluß und jede Gewalt, welche das Gute in seiner Entwicklung zu hemmen drohen.“ *Israelitische Annalen*, „Vorwort der Redaction“, Heft 1 1839, S. 2.

⁴⁶³ Die erzählende Literatur in deutscher Sprache spielte in der *AZJ* eine Rolle, wenn auch zunächst eine untergeordnete. Vgl. Hans Otto Horch, *Auf der Suche nach der jüdischen Erzählliteratur. Die Literaturkritik der „Allgemeinen Zeitung des Judentums“ (1837-1922), Literarhistorische Untersuchungen*, Band 1, Frankfurt am Main/Bern/New York 1985, S. 17ff.

⁴⁶⁴ Vgl. Meyer, „Jüdisches Selbstverständnis“, in: Brenner/Jersch-Wenzel/Meyer (Hrsg.), *Deutsch-jüdische Geschichte*, S. 161.

bestimmte Richtung einschlug. Dennoch ergriff sie Partei, gleichermaßen für die Gleichberechtigung und für eine Harmonisierung der unterschiedlichen religiösen Richtungen. Hieran lässt sich ein wesentlicher Widerspruch festmachen: der Fortschritt im säkularen Bereich sollte vereinen und harmonisieren, religiös gesehen bedeutete sie meiner Meinung nach aber einen Stillstand, wenn nicht sogar einen Rückschritt. Auch *Der Orient* nahm Unparteilichkeit für sich in Anspruch. Meyer hat nachgewiesen, dass auch bei diesem Periodikum eine Lücke klaffte, denn die Unparteilichkeit zeigte sich im Aufzeigen des fortschrittlichen, jüdischen Geistes.⁴⁶⁵

Geiger assoziierte mit „unparteiisch“ ganz offensichtlich Negatives.

Unparteiisch kann ich auch sein, aber was ich Recht halte, will ich doch durchführen; die Verhältnisse kann ich auch erklären, und verstehe, wieso sie sich so gestaltet, aber ich will auch über ihnen stehen und sie beherrschen und nicht jede Erbärmlichkeit, weil ich sie begreife, gutheissen.⁴⁶⁶

Politisches und gesellschaftliches Wirken und somit Parteinahme tritt immer dann ein, wenn die Komponenten Staat, Macht, Herrschaft, Führung, Ordnung, sowie Frieden, Freiheit, Demokratie in Frage gestellt werden. Dieses lässt sich auch an weiteren Fixpunkten des soziopolitischen Lebens festmachen. Die Teilhabe an der bürgerlichen Bildungskultur und Akademisierung bedeutet immer eine bestimmte politische Orientierung.⁴⁶⁷ Bildungskultur und bürgerliches Ideal sind von der liberalen Komponente nicht loszulösen, ebenso wie der Liberalismus stets in Zusammenhang mit sozialen, religiösen, nationalen, politischen Ideen und in enger Verknüpfung mit der nationalen Frage, dem Kampf um Einheit, Freiheit sowie Recht und Verfassung zu sehen ist.⁴⁶⁸

⁴⁶⁵ Vgl. ebd., S. 163.

⁴⁶⁶ Abraham Geiger, „An M. A. Stern, Berlin, 2. August 1839“, in: Ludwig Geiger (Hrsg.), *Nachgelassene Schriften*, S. 144.

⁴⁶⁷ Vgl. Uffa Jensen, *Gebildete Doppelgänger, Bürgerliche Juden und Protestanten im 19. Jahrhundert*, Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, Band 167, Göttingen 2005, S. 25.

⁴⁶⁸ Vgl. Rürup, *Deutschland*, S. 12.

5.3.5 Tendenzen

Dass die programmatischen Zielsetzungen nicht immer im Einklang mit dem tatsächlichen Inhalt standen, konnte von den Herausgebern nicht verleugnet werden. Die Programmatiken boten zwar eine Tendenz, doch nur mit übergreifenden Themenschwerpunkten konnten Transparenz und Themenvielfalt geschaffen und eine breite Leserschaft gewonnen werden. Geiger verweist auf die Schwierigkeit der Programmatik seiner Zeitschrift; schließlich hatte sie weniger die Darstellung des unmittelbaren Lebens zum Ziele, als vielmehr die „Erfassung des vergangenen, auch des gegenwärtigen, aber als eines im geschichtlichen Übergange nothwendig begriffenen, und die Vorbereitung eines mehr den wahrhaft geistigen Anforderungen entsprechenden Lebens in baldiger Zukunft.“⁴⁶⁹

In dem programmatischen Aufsatz *Unsere Zeit und das Verhältniß dieser Zeitschrift zu ihr* wollte sich der *Israelit des neunzehnten Jahrhunderts* als „selbstbewußt“ verstanden wissen, richtete sich an die „Gesammtheit“ und stand seines Erachtens nach an „unentbehrliche[r] Stelle.“⁴⁷⁰ „Unterhaltend“ und „anziehend“ wollte dieses sich primär als religiös verstehende Blatt auch von „dem äußeren Schicksale“ der Juden und ihrer Stellung in der bürgerlichen Gesellschaft berichten.⁴⁷¹ Dass dieses Ziel nicht dem eigentlichen Sinn und Zweck einer religiösen Zeitung entsprach und somit sogar im Gegensatz zur religiösen Richtung stand, war den Autoren durchaus bewusst.⁴⁷² So sprach die Zeitung zusammenfassend den Wunsch aus, dass die Bewegung mehr Zeitungen wie den *Israeliten des neunzehnten Jahrhunderts* brauchte und stützte sich auf ihre Bestrebungen: das Ziel des Fortschrittes in religiöser und bürgerlicher Hinsicht.⁴⁷³ Auf diese Art und Weise versuchte sie, den vorangegangenen Widerspruch zu relativieren. Der *Israelit* stand den anderen Periodika seiner Zeit laut Geiger „um Vieles nach.“⁴⁷⁴ Bis Holdheim Mitherausgeber wurde, schrieb

⁴⁶⁹ Geiger, „Jüdische Zeitschriften“, in: WZfJT, Heft 2 1844, S. 374.

⁴⁷⁰ Mendel Heß, „Unsere Zeit und das Verhältniß dieser Zeitschrift zu ihr“, in: Der *Israelit des neunzehnten Jahrhunderts*, Heft 1 1842, S. 2.

⁴⁷¹ Ebd.

⁴⁷² Vgl. ebd.

⁴⁷³ Vgl. ebd., S. 3.

⁴⁷⁴ Geiger, „Jüdische Zeitschriften“, in: WZfJT, Heft 2 1844, S. 381.

Mendel Heß die Artikel zum größten Teil selbst.⁴⁷⁵ Die Zeitung war weniger aktuell als die anderen. Sicherlich wird das am Wohnort von Heß gelegen haben, bis ihn eine Nachricht in Stadtlengsfeld im Großherzogthume Sachsen-Weimar-Eisenach erreichte, war sie schlichtweg veraltet.⁴⁷⁶ Als 1848 die *Reform-Zeitung* und der *Israelit* fusionierten, war das Scheitern der Zeitung bereits vorprogrammiert. War es allein schon für den *Israeliten* schwierig, eine einheitliche Programmatik für sich zu erfassen, konnte dies mit Bernsteins *Reform-Zeitung* überhaupt nicht mehr vereinbart werden. Bernsteins Blatt war, im Gegensatz zu dem *Israeliten*, nicht für die „Fach-Wissenschaft“ bestimmt, sondern vielmehr für das „praktisch-religiöse Bedürfnis der Gegenwart.“⁴⁷⁷ Natürlich beschäftigte es sich laut Bernstein mit der Reform des Judentums, mehr noch wollte es aber zu „wichtige[n] Zeit- und Tagesfragen“⁴⁷⁸ Stellung beziehen. Diese „Fusion“ weist darüber hinaus auf ein wesentliches Faktum hin: Die radikale Charakterisierung Holdheims muss auch hiermit zu tun haben. Unter dem vorherigen Herausgeber war sie jahrelang ein religiöse Blatt gewesen, zwar reformiert, aber dennoch religiös. Dass Bernsteins Zeitung in den *Israeliten des neunzehnten Jahrhunderts* integriert wurde, stieß auf Unverständnis und wird sicherlich nicht von wenigen als Bevormundung, vielleicht sogar Verrat aufgefasst worden sein. Die Zusammenarbeit der beiden Zeitungen dauerte nur ein Jahr, 1848 wurde der *Israelit des neunzehnten Jahrhunderts* eingestellt.

⁴⁷⁵ Vgl. Kühntopf, *Rabbiner und Rabbinerinnen*, S. 85.

⁴⁷⁶ Vgl. Geiger, „Jüdische Zeitschriften“, in: *WZfJ*, Heft 2 1844, S. 381.

⁴⁷⁷ *Reform-Zeitung*, Nr. 1 1847, S. 7.

⁴⁷⁸ Ebd.

5.3.6

Interner Dissens

Abraham Geiger stellt fest, im *Orient* „nur zu leicht persönliche Sympathien und Antipathien“⁴⁷⁹ zu finden. In der Tat ziehen sich Sympathien und Antipathien schlechthin durch die Periodika der Zeit und waren damals wie heute ein offensichtliches Charakteristikum der Zeitungslandschaft. Die Kritiken der Zeitungen untereinander sind zahlreich. Einige nachvollziehbare allgemeine Beispiele sollen hier genüge tun. Die *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie* unter Geigers Leitung selbst konnte sich davon auch nicht gänzlich frei machen. Er wunderte sich über den Titel, Inhalt und Zielstellungen des *Orients*.⁴⁸⁰ Der Titel wurde, so meinte Geiger, seltsam gewählt und dies konnte auch auf den Inhalt übertragen werden.⁴⁸¹ Man stellte die orientalischen Länder in den Fokus, ohne aber eine orientalische Sicht der inneren Dinge zu haben.⁴⁸² Bei den *Israelitischen Annalen* sah Geiger zuvörderst „die Hand des feilenden, glättenden, mildernden, beschwichtigenden Herausgebers“⁴⁸³ sowie Jost und das Werk eines „des ruhigen Geschichtsschreibers.“⁴⁸⁴ Moses Heß hatte im Nachrichtenteil des *Israeliten des 19. Jahrhunderts* ganz offenbar eine „Dorfzeitung“⁴⁸⁵ vorgeschwebt, „eine Zeitung, die weniger Neues mittheilt als vielmehr das bereits Bekannte in ein gesinnungsvolles, naiv-witziges Gewand kleidet.“⁴⁸⁶ Rebenstein (Bernstein) würde in seiner *Reform-Zeitung* gemächlich und heiter plaudern, „wie man Dies in seiner Stube bei einem Glase Zuckerwasser und einer Cigarre im Gespräche mit einem Freunde thut, über Dies und Jenes, besonders auch über die Männer, welche die Reform bisher theoretisch und praktisch gefördert haben; es werden da allgemeine Urtheile ausgesprochen.“⁴⁸⁷

⁴⁷⁹ Geiger, „Jüdische Zeitungen“, in: WZFJT, Heft 2 1844, S. 380.

⁴⁸⁰ Vgl. ebd., S. 379.

⁴⁸¹ Vgl. ebd.

⁴⁸² Vgl. ebd.

⁴⁸³ Ebd., S. 377.

⁴⁸⁴ Ebd.

⁴⁸⁵ Ebd., S. 381.

⁴⁸⁶ Ebd.

⁴⁸⁷ Geiger, „Die Reform-Zeitung“ in: WZFJT, Heft 1 1847, S. 32.

Die *Israelitischen Annalen* stellten in Bezug auf die *Wissenschaftliche Zeitschrift* fest, dass Geiger eine „energische Aufforderung“⁴⁸⁸ an alle erlassen hatte, die für sich eine wissenschaftliche Berufung zum Schreiben von Zeitungsartikeln empfanden. Diese Mitarbeiter waren „ohne irgend eine gemeinsame Idee, als das allein innewohnende Streben, die Wahrheit aus den Quellen zu ermitteln und nach Maßgabe des Befindens, der Welt zur weiteren Forschung vorzulegen.“⁴⁸⁹ Der Kreis dieser Zeitschrift war, so die *Israelitischen Annalen* sehr beschränkt, denn die *WZfjT* beschäftigte sich nur mit der wissenschaftlichen Welt.⁴⁹⁰ Der eher gemäßigte Rabbiner L.S. (Leopold Stein) stellte im *Orient* fest, dass der *Israelit des neunzehnten Jahrhunderts* lediglich Abonnenten gewinnen wollte⁴⁹¹, sich vor den anderen Zeitungen hervortun und „theils unbekannte, theils geachtete Männer, lebende und verstorbene“⁴⁹² angriff. Unabhängig des Periodikums und seiner Ausrichtung lässt sich ein gewisser Wetteifer und damit mitschwingend eine Profilierung des einen Blattes gegenüber dem anderen nicht verneinen. Die Periodika sahen dementsprechend die „erschwerte Concurrenz“⁴⁹³ in ihren Mitstreiterinnen, auch wird deutlich, dass es sich um persönliche Meinungen und Vorlieben handelte.

Wir wollen im Folgenden die Frage aufwerfen, inwieweit dieses „persönliche Mitempfinden“ anhand von philosophisch-literarischen Traditionen erklärt werden kann.

⁴⁸⁸ *Israelitische Annalen*, „Theologische Fehde des naphtalischen Briefwechsels gegen die Jüdisch-Theologische Zeitschrift“, Heft 5 1839, S. 37.

⁴⁸⁹ Ebd.

⁴⁹⁰ Ebd. Im Original befindet sich folgende Ergänzung des Herausgebers: „Wir enthalten uns aller lobenden oder tadelnden Beiwörter bei Nennung der Namen öffentlich wirkender Personen. Dieß [sic!] ein für allemal.“

⁴⁹¹ „Dann kommt eine Korrespondenz aus Preußen, die sich lediglich mit Persönlichkeiten beschäftigt. Frankel, Gebhart, Hirschfeld, Mannheimer, Hirsch, Kirchheim, Ullmann, Alle werden sie mitgenommen, nur Eisenberg wird gelobt; man denke sich, 7 Spalten voll Persönlichkeiten, wenn das nicht Abonnenten schafft!“ L(eopold) S(tein), *Der Orient*, Heft 18 1844, S. 141.

⁴⁹² Ebd.

⁴⁹³ Vgl. ebd.

Die philosophisch-literarischen Traditionen

Geigers Konzept und somit die Systematik der *Wissenschaftlichen Zeitschrift* findet ihr Fundament in der *Wissenschaft des Judentums* und ist somit historisch begründet. Bei Jost lag, in seiner Funktion als Historiker und Verfasser der Gesamtdarstellung der jüdischen Geschichte, die Stärke in der Betonung von sozialen und gruppengeschichtlichen Momenten.⁴⁹⁴ Diese Vorgehensweise wollen wir im Folgenden auf die *Israelitischen Annalen* beziehen, deren führender Kopf Jost war. Es kann somit nicht Wunder nehmen, dass individuelle Charaktereigenschaften und Gruppenstrukturen hinterfragt wurden und somit auch persönliche und inhaltliche Differenzen ans Tageslicht traten. Graupe stellt fest, dass diese Tendenz in der Historik des 18. Jahrhunderts zu finden war.⁴⁹⁵ Er zieht einen Vergleich zur *Wissenschaft des Judentums* und ihren Protagonisten, welche, im Zeichen der Romantik, „in Untersuchungen von Einzelproblemen stecken [ge]blieben“ waren. Für ihn war es „der ‚unzeitgemäße‘ J.[ost] ‚allein‘“⁴⁹⁶, der in der Tradition des 18. Jahrhunderts stand. Geiger stand nicht nur unter dem Einfluss der *Wissenschaft des Judentums* und somit in der Tradition der von Immanuel Wolf formulierten „Objektivität“, sondern auch unter dem Einfluss der Romantik, für die, ganz allgemein gesprochen, eine Abwendung von der Gegenwart charakteristisch war.⁴⁹⁷ So können wir für die Zeitungslandschaft jener Tage feststellen, dass die *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie* vielmehr als alle anderen die *Wissenschaft des Judentums* verfolgte. Graupes Ausführung kann für Josts Tätigkeit als Historiker

⁴⁹⁴ Vgl. Heinz Mosche Graupe, „Jost, Isaak Markus“, in: *Neue Deutsche Biographie*, Band 10, Berlin 1974, S. 630.

⁴⁹⁵ Vgl. ebd.

⁴⁹⁶ Ebd. Josts Schriftwerk war zwar modern, dennoch wird ihm gemeinhin vorgeworfen, dass es zu lückenhaft und diskontinuierlich sei und sich an die Geschichtsdarstellung der Haskala anlehnt. Vgl. Perrine Simon-Nahum, „Historiographie des Judentums in Frankreich“, in: Wyrwa (Hrsg.), *Judentum und Historismus*, S. 103; Michael A. Meyer, *Judaism within Modernity. Essays on Jewish History and Religion*, Detroit 2001, S. 54.

⁴⁹⁷ Geigers Entwurf von der jüdischen Geschichte wollte im Gegensatz zu Jost nicht nur den Aspekt der Geistesgeschichte hervorgehoben haben, sondern war die Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der Religion, die einzige Möglichkeit, um die Vergangenheit wissenschaftlich zu verstehen. Vgl. Andreas Gotzmann, „Jüdische Theologie im Taumel der Geschichte“, in: Wyrwa (Hrsg.), *Judentum und Historismus*, S. 185.

übernommen werden. Für die Periodika aber haben wir gesehen, dass Geiger mit seinem Konzept nahezu allein stand und dass die anderen Periodika sich eher in der Tendenz des individualistischen Geistes der Aufklärung und weniger in der Romantik wiederfinden lassen. Geiger war hingegen derjenige, der versuchte, die literarische Strömung der Romantik mit der *Wissenschaft des Judentums* zu harmonisieren. Die anderen Zeitungen waren mit ihrer Systematik im Sinne Graupes sich primär „Einzelproblemen“ widmeten. Nur für die *AZJ* mag dies nicht zutreffen, da sie nicht nur die modernste, sondern auch die weltoffenste war.

Ich möchte hier lediglich von Tendenzen sprechen. Zunächst einmal sind die Zeitungen klar von den Autoren zu trennen. Natürlich gibt es hier und da Übereinstimmungen, so war es für Abraham Geiger bzw. die *Wissenschaftliche Zeitschrift* eine logische Konsequenz, dass er Leopold Zunz als Redakteur gewann. Bei den anderen Periodika ist eine solche Gradlinigkeit schwerlich zu entdecken, vor allem, weil sich die Mehrzahl der Autoren je nach Thematik literarisch zwischen den einzelnen Zeitungen hin und her bewegte. Darüber hinaus war das offenkundige Ziel der Zeitungen Meinungsvielfalt zu präsentieren. Dass es zu Meinungsverschiedenheiten und persönlichen Diffamierungen und Vorlieben kommen sollte, ist nicht verwunderlich. Die Periodika schlugen in der Themenwahl verschiedene Richtungen ein, sie waren von persönlichen Vorlieben und somit von religiösen, literarischen und philosophischen Elementen geprägt. In der Philosophie und Literatur waren die Übergänge zwischen den einzelnen Richtungen fließend und so liegt es in der Natur der Sache, dass sich die Rabbiner, die als intellektuelle „Grenzgänger“ sowieso schon die Religion und Säkularität zu vereinbaren hatten, in den betrachteten Periodika keine allgemeingültiges Konzept verfolgten.

5.4 Zusammenfassung

Die Zeitungen hatten verschiedene Ziele, die von Zeit zu Zeit variieren konnten und somit auch ein unterschiedliches Zielpublikum, welches sich wiederum anhand von internen Konkurrenzen offenbarte.⁴⁹⁸ Die neue jüdische Öffentlichkeit verlangte nach Offenheit, Transparenz und Reflexivität. Die Anfänge wurden mit *Sulamith* gemacht. Das emanzipatorische Streben stand jedoch zu *Sulamiths* Zeiten noch im Hintergrund, es wurde sich vielmehr pädagogischen, religiösen, und moralischen Gegenständen gewidmet. Die *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums* unter Zunz' Führung propagierte ihre Vereinsziele mit einem wissenschaftlich-historischen und rationalen Charakter, was letztendlich auch auf die *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie* zutrifft. Die *AZJ* wollte den Horizont ihrer Leser erweitern, indem sie gesellschaftliche und politische Aspekte ebenso wie die Religion in ihre Berichterstattung mit einfließen ließ. *Der Israelit* fusionierte mit der Zeitung der Berliner Genossenschaft. *Der Orient* gab sich mit den verschiedensten Ansätzen und inhaltlichen Ausrichtungen der Redakteure „liberal“ und die *Israelitischen Annalen* verstanden sich ebenso wie die *WZffT* als „historisch“, sie bedienten sich nicht der *Wissenschaft des Judentums*, sondern vielmehr der Tendenzen der Aufklärung. Die Ansätze und Programmatiken waren also vielfältig und von vielen verschiedenen Faktoren abhängig. Bis auf die *AZJ* sollten die Periodika nach einem Jahrzehnt ihr Erscheinen einstellen. Die kurze Lebensdauer der Periodika war aber kein spezifisch jüdisches Phänomen, dies lässt sich auch für den Zeitraum ganz allgemein feststellen.⁴⁹⁹ Inhaltliche Diskrepanzen mögen meiner Meinung nach zwar ein Grund für die Einstellung der Periodika gewesen sein, wichtig ist aber auch die Tatsache, dass die Zeitungen von der Leistung einzelner Personen, sei es in finanzieller, zeitlicher oder organisatorischer Hinsicht, abhängig waren. Geigers Zeitschrift war ihm nach 1839 „zur Last“⁵⁰⁰ geworden, daher erschien sie zunächst nur in den Jahren 1835-1839 und wurde

⁴⁹⁸ Vgl. Lässig, *Jüdische Wege*, S. 468.

⁴⁹⁹ Vgl. ebd., S. 476.

⁵⁰⁰ Abraham Geiger, „An M. A. Stern, Berlin, 2. August 1839“, in: Ludwig Geiger (Hrsg.), *Nachgelassene Schriften*, S. 144.

danach unterbrochen.⁵⁰¹ Die Rabbiner betätigten sich in unterschiedlichen Periodika. Daran lässt sich ein hohes Maß an Flexibilität festmachen, welches den Rabbinern ermöglichte, nach der persönlichen Interessenlage zu schreiben. Gotthold Salomon beispielsweise hatte sich Anfang des 19. Jahrhunderts in *Sulamith* betätigt, schrieb in späteren Jahren zunächst für die *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie*, noch später sowohl für den *Orient* als auch für die *AZJ*. Das zeigt auch, dass von rabbinischer Seite wenige Akteure das deutsch-jüdische Pressewesen tragen sollten.⁵⁰² Deutlich wird daran ebenfalls, dass sich ein Urteil der Periodika bezüglich des Inhaltes als schwierig gestaltet. Es ging den Rabbinern darum, ihre Positionen zu veranschaulichen und zu vertreten, diverse Zeitschriften sorgten dafür, dass die Reformbewegung in aller Munde blieb. Der Konsument konnte sich durch das Lesen mehrerer Zeitungen verschiedenen Themenschwer- und Standpunkten annähern. Gemeinsam war den Zeitungen, dass sie sich an das jüdische Bildungsbürgertum richteten und Verbürgerlichung und Religion thematisch eng miteinander verknüpft waren. Innerjüdisch blieb man dennoch, unabhängig von der eigentlichen Zielrichtung äußerten die jüdischen Periodika sich über jüdische Themen.⁵⁰³

Unübersehbar ist: die Rabbiner beherrschten – trotz aller Unterschiede in ihren Lebenswegen und in ihrer gesellschaftlichen Wirkung – allesamt ihr Metier, welches auf der einen Seite aus literarischer Tätigkeit und auf der anderen mit einem zumeist sehr verbreiteten Öffentlichkeitsbewusstsein und öffentlichen Aktivitäten einherging.

⁵⁰¹ Geiger hatte in der Zeit zwischen 1839 und 1844 überlegt, die Zeitschrift in gänzlich andere Hände zu geben. Vgl. Geiger „Jüdische Zeitungen“, in: WZfJT, Heft 2 1844, S. 375.

⁵⁰² Lässig verweist auf Bernhard Beer, einen Privatgelehrten aus Dresden, der sowohl in wissenschaftlicher, als auch religiöser und politischer Hinsicht in den verschiedenen Periodika publizierte, so in *Sulamith*, dem Israelitischen Schul- und Predigtmagazin, der *AZJ*, dem *Orient*, aber auch in Frankels Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums. Vgl. Lässig, *Jüdische Wege*, S. 477.

⁵⁰³ Vgl. Uffa Jensen, *Gebildete Doppelgänger*, S. 113.

KAPITEL 6

DIE NEUE JÜDISCHE ÖFFENTLICHKEIT

Die Rabbinerversammlungen und die Gründung der Reformgenossenschaft sind als etwas grundsätzlich Neues anzusehen. Im Zentrum des religiösen Lebens eines Juden stand seit jeher die Synagoge, sie war der Ort der religiösen Pflichterfüllung und Ort des sozialen Austausches untereinander. Die jüdische Bevölkerung erweiterte ihren Wirkungskreis und suchte ihren Weg in die Öffentlichkeit. Nicht nur an den religiösen Erneuerungen wurde die Übernahme der Gebräuche der christlichen Mehrheitsgesellschaft deutlich, sondern nun auch an den Rabbinerversammlungen, die sich an den christlichen Versammlungen ihrer Zeit orientierten⁵⁰⁴, sowie der Genossenschaft, die juristisch gesehen „nur“ einen Verein darstellte.

⁵⁰⁴ Der „Radikalismus“ nahm auch in christlichen Kreisen zu, so u.a. die Protestantischen Freunde (die späteren Lichtfreunde) und die Deutschkatholiken. Vgl. Meyer, „Jüdisches Selbstverständnis“, in: Brenner/Jersch-Wenzel/Meyer (Hrsg.), Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Band II, S. 168; vgl. auch Graetz, Geschichte der Juden, S. 534f.

6.1

Die Rabbinerversammlungen

1844-1846

Nachdem die Rabbiner einer Charakterisierung unterzogen worden sind, soll ihr Wirken auf öffentlicher Ebene, anhand ihrer Versammlungen geprüft und nachvollzogen werden. Die Rabbinerversammlungen konnten mit Genehmigung der Behörden durchgeführt werden⁵⁰⁵, die Idee und Durchführung oblag den Rabbinern selbst.⁵⁰⁶ Geiger war es, der zu einem koordinierten und vereinten Vorgehen nicht nur riet, sondern dieses erstmals auch initiierte. Bereits 1837 rief Geiger erstmalig zu einer Rabbinerversammlung mit beratender Funktion⁵⁰⁷ nach Wiesbaden.⁵⁰⁸ Von 25 Rabbinern folgten 14 seiner Einladung.⁵⁰⁹ Die

⁵⁰⁵ „Wir freuen uns, durch die Gnade unserer väterlichen und weisen Regierung, welche in der bereitwillig erteilten Erlaubnis zur Abhaltung unserer Versammlung dahier einen neuen Beweis geliefert hat, wie sie gerne Alles fördere, was auf dem Wege des zeitgemäßen Fortschritts das Wohl ihrer Untergebenen in Aussicht stellt, diesen Tag erlangt zu haben, an welchem wir eine ansehnliche Zahl so hochgeachteter Gäste zu einem so bedeutungsvollen Geschäfte in der Stadt versammelt sehen.“ Protokolle und Aktenstücke der zweiten Rabbiner-Versammlung abgehalten zu Frankfurt am Main, vom 15ten bis zum 28ten Juli 1845, Frankfurt am Main 1845, S. 5.

⁵⁰⁶ „Sie kamen nicht auf Geheiß einer Behörde, nicht aus Verlangen, sich Ehre und Dank zu erwerben, sondern aus innerem Drange in der reinen Absicht zusammen, dem traurigen Zustande, in welchem die Synagoge sich befindet, wo möglich abzuhelpen.“ Kirchenrath [Joseph] Maier, Erste Rabbinerversammlung und ihre Gegner, Stuttgart 1845, S. 23.

⁵⁰⁷ „Sie soll nicht ein neues Judenthum aufstellen, sie soll keine Synodalgewalt ansprechen; sie soll nur die Besprechung redlicher Männer über ihre fernere Amtsführung veranlassen, und ein Anfang sein zu einer Zurückführung des fast entschwundenen, zu einer Aufgrabung des fast erdrückten Geistes des Judenthums.“ Geiger, „Die Rabbinerzusammenkunft. Sendschreiben an einen befreundeten jüdischen Geistlichen“, in: WZfJ, Heft 3 1837, S. 321.

⁵⁰⁸ Vgl. Ritter, Samuel Holdheim, S. 182.

⁵⁰⁹ „Also Du kommst! Das dachte ich mir von meinem Grünbaum nicht anders. [...] Ich glaube allerdings, dass unsere Zusammenkunft bedeutende praktische Erfolge haben wird, nur dürfen wir natürlich nicht meinen, dass gleich Anfangs diese Erfolge universell seinen, aber nach und nach dringen sie ein. Allerdings würde es wohl manchen Streit absetzen und zu öffentlichen Discussionen kommen, aber gerade diese müssen herbeigeführt werden, wenn Etwas genützt werden soll, und diese schlagen immer unseren Bestrebungen zum Vortheil aus. Der Schritt, an den herkömmlichen Institutionen zu rütteln, muss einmal geschehen und je länger damit gewartet wird, desto grössere Verwirrung muss in den Gemeinden Israels entstehen und mit um so gerechterer Entrüstung sehen Diejenigen, welche unsere Gesinnung kennen, auf unsere Muthlosigkeit, und was die Nachwelt darüber urtheilen wird, daran wollen wir nicht einmal denken. [...] Die Zusammenkommenden sind auch bei Weitem nicht so verrufen wie Du glaubst; sie haben Alle Anhänger genug, obgleich dieselben nicht schreien, die

Schwierigkeit der Koordinierung, den detaillierten Grund der Versammlung sowie eine Übersicht der Teilnehmer schildert Geiger seinem Freund Jakob Auerbach.⁵¹⁰ In einem Brief an den Rabbiner Grünbaum hebt er hervor, dass die Initiative zur Durchführung den Rabbinern selbst gebührte. In diesem Rahmen sollten, so meinte er, der Versammlung freiere Entfaltungsmöglichkeiten gegeben sein, als wenn diese von der Regierung selbst geplant und durchgeführt würde.⁵¹¹ Diese Versammlung hatte – im Gegensatz zu den späteren Versammlungen von 1844 bis 1846 – einen informellen Charakter. Auch wenn Geiger die Idee sein Eigen nennen konnte, war es schlussendlich Philippson, der 1844 zu der ersten formellen Rabbinerkonferenz einlud:

Im Januar 1844 entwickelte er [Philippson] den Grundfehler des jüdischen Gemeinwesens: die Zerfallenheit, über welche bereits Holdheim vielfach geklagt hatte, sowie seine Getrenntheit der geistlichen Führer, und wies auf die Nothwendigkeit solcher Verhandlungen hin. Gleichzeitig erließ er einen *Aufruf an alle Rabbinen und jüdische Geistlichen Deutschlands*, in welchem er zur Beteiligung und zur brieflichen Kundthung darüber aufforderte, ob in der Mitte des Sommers die Versammlung in einer Stadt im Herzen Deutschlands genehm wäre.⁵¹²

Der Israelit des 19. Jahrhunderts schildert, dass allzu viele Rabbiner der Versammlung fernblieben. Die Ursache dafür war, dass Philippson den Termin

aber mit voller Liebe und vollem Vertrauen ihnen anhangen und bei entscheidenden Gelegenheiten nicht auf sich warten lassen. Wenigstens kann ich Dir dies von dem Verrufensten unter Allen, dem Dr. Geiger in Wiesbaden versichern.“ Abraham Geiger, „An Grünbaum, Wiesbaden, 10. Mai 1837“, in: Ludwig Geiger (Hrsg.), *Nachgelassene Schriften*, S. 97f.

⁵¹⁰ Vgl. Abraham Geiger, „An Jakob Auerbach, Wiesbaden 22. August 1837“, in: Ludwig Geiger (Hrsg.), *Nachgelassene Schriften*, S. 99.

⁵¹¹ „Freilich, ein Anderes wäre es, wenn Versammlungen von den höchsten Staatsbehörden angeordnet würden; da müsste die Zusammenkunft Statt finden, man würde eine gewisse Nachgiebigkeit gegen die Ansichten der Regierung zu zeigen bemüht sein und so doch wenigstens den rigoristisch abschließenden rabbinisch-thalmudischen Charakter allmählig nothgedrungen [sic!] aufgeben. Aber sollen wir warten, bis solche Zusammenkünfte für das ganze deutsche Vaterland angeordnet werden? [...] Ueberhaupt wird in Versammlungen, die von christlichen Staatsmännern geleitet werden, die Aufmerksamkeit meistens nicht auf diejenigen Punkte gelenkt, welche für die innere Regeneration des Judenthums am nothwendigsten sind, es wird ein fremder Maßstab angelegt, und da kömmt eine sonderbare Beklemmung in die Verhandlungen, so daß sie nicht dasjenige Ferment für die Entwicklung werden, das sie sein könnten.“ Geiger, „Die Rabbinerzusammenkunft. Sendschreiben an einen befreundeten jüdischen Geistlichen“, in: *WZfJ*, Heft 3 1837, S. 330.

⁵¹² Ritter, Samuel Holdheim, S. 182.

viel zu spät verkündete.⁵¹³ „Erst am 24. Mai traf nemlich [sic!] die Aufforderung ein, daß am 12. Juni die Versammlung stattfinden solle.“⁵¹⁴ Geiger, der geistige und eigentliche Initiator⁵¹⁵, konnte den genannten Zeitpunkt nicht wahrnehmen⁵¹⁶, das Gesuch um Verschiebung blieb von Philipppsons Seite unerwidert.⁵¹⁷

Die Rabbinerversammlungen hatten erstmalig das Ziel im Rahmen der Öffentlichkeit religiöse Erneuerungen aufzuzeigen, zu definieren, zu vereinbaren und einen möglichen Konsens zu finden. Gotzmann stellt in seinem Aufsatz *Nation und Religion* diesbezüglich fest, dass die Mehrzahl der Anwesenden auf den Rabbinerkonferenzen einem verbindlichen Reformprogramm auswich, „unter anderem da die Gruppe auf diese Weise für die jüdische Bevölkerung und die Überzahl der traditionell-orthodoxen Kollegen eher zu fassen und damit leichter zu bekämpfen gewesen wäre.“⁵¹⁸ Das Rabbinat wurde von staatlicher Seite aus gesteuert, die vom Staat kontrollierten jüdischen

⁵¹³ „Da waren aber für diese Zeit bereits andere, nicht leicht mehr abzuändernde, Angelegenheiten bestimmt, wie auch dem Hrn. Dr. Philipppson brieflich zur Anzeige gebracht ward, mit dem Ersuchen, den Termin hinauszurücken.“ M.A. Stern, „Offene Brief über den Reformverein“, in: Der Israelit des neunzehnten Jahrhunderts, Heft 38 1844, S. 307.

⁵¹⁴ Ebd.

⁵¹⁵ „Und so muß Geiger gewiß als der eigentliche intellectuelle Urheber auch der Rabbinerversammlungen ‚zur Erhaltung und Fortbildung des Judenthums und zur Belebung des religiösen Sinnes‘ betrachtet werden, wenn auch hier wieder wie einst in den Angelegenheiten der theologischen Facultät L. Philipppson ihm den Heroldsstab aus der Hand nahm, um mit lebendiger Thatkraft und vermöge der durchdringenden Stimme seines Blattes [Ritter verweist in der Fussnote auf die AZJ] das Zusammentreten zu bewirken.“ Ritter, Samuel Holdheim, S. 182.

⁵¹⁶ Geiger trifft verspätet ein. Vgl. Ritter, Samuel Holdheim, S. 183; Er konnte erst an der elften und letzten Sitzung teilnehmen. Vgl. Ludwig Geiger, „Breslau 1838-1863“, in: Ludwig Geiger (Hrsg.), Nachgelassene Schriften, S. 119f. Er konnte erst an der elften und letzten Sitzung teilnehmen.

⁵¹⁷ „Da man nun überdies schon vorher in Kenntniß [sic!] davon war, daß auch Geiger zur festgesetzten Zeit in Braunschweig nicht eintreffen werden, und es kaum mehr möglich war, die Vorbereitungen zu der langen Reise zu treffen, den Urlaub noch zu erlangen, die Angelegenheiten des Rabbinats für die Dauer der Abwesenheit zu ordnen, so hatte man um so mehr Ursache um Aufschub des Versammlungstermins zu bitten, was auch, wie gesagt, und zwar durch den Rabbinen Dr. Grünbaum von Landau geschah. Dr. Philipppson antwortete nicht und in Erwartung dieser Antwort unterblieb die Sache [...]“ M.A. Stern, „Offene Brief über den Reformverein“, in: Der Israelit des neunzehnten Jahrhunderts, Heft 38 1844, S. 307

⁵¹⁸ Andreas Gotzmann, „Zwischen Nation und Religion: Die deutschen Juden auf der Suche nach einer bürgerlichen Konfessionalität“, in: Gotzmann/Liedtke/van Rahden, (Hrsg.), Juden, Bürger, Deutsche, S. 247.

Behörden, „etablierten neue Hierarchien und Zuständigkeiten, Wahlmodi, Anstellungskriterien und Amtspflichten, die sich ähnlich wie in der voremanzipatorischen Zeit als ein Aushandeln zwischen internen Vorstellungen und externen Interessen darstellten.“⁵¹⁹ Die Rabbiner wurden auch durch ihre persönlichen Wünsche, Ziele und Vorstellungen gelenkt, unabhängig von Konzessionen jeglicher Art. Die Akteure waren von der Innovation und dem Nutzen der Versammlungen überzeugt: „Die Augen von ganz Deutschland, und was unsere Glaubensgenossen betrifft, die Augen aller europäischen Israeliten sind auf uns gerichtet [...]“⁵²⁰ Deshalb war wohl die Versammlung gegenüber der nichtjüdischen Öffentlichkeit und den staatlichen Institutionen ziemlich bemüht, einen positiven Eindruck zu hinterlassen, schließlich waren die Protokolle für die Öffentlichkeit bestimmt.⁵²¹ Philippson äußerte sich im *Israeliten des neunzehnten Jahrhunderts* nach der dritten Rabbinerversammlung 1846 dahin gehend „daß sich in den Protokollen Reden in Form motivirter [sic!] Abstimmungen als gehalten abgedruckt finden, welche mehr in Umrissen angedeutet, und erst hintenher eingeschendet worden.“⁵²²

⁵¹⁹ Ders., *Einheit und Eigenheit, Modernisierungsdiskurse des deutschen Judentums der Emanzipationszeit*, Leiden/Boston/Köln 2002, S. 42.

⁵²⁰ Protokolle und Aktenstücke der zweiten Rabbiner-Versammlung abgehalten zu Frankfurt am Main, vom 15ten bis zum 28ten Juli 1845, Frankfurt am Main 1845, S. 4.

⁵²¹ Gotzmann, „Zwischen Nation und Religion“, in: Gotzmann/Liedtke/van Rahden (Hrsg.), *Juden, Bürger, Deutsche*, S. 247 f.

⁵²² Der Israelit des neunzehnten Jahrhunderts, „Die Protokolle der dritten Rabbinerversammlung“, Heft 48 1846, S. 380.

6.1.1

Die erste Rabbinerversammlung 1844

Die erste Rabbinerversammlung fand vom 12. bis 19. Juni 1844 in Braunschweig statt. Die Einladung richtete sich nicht explizit nur an die Reformrabbiner. Es wäre theoretisch möglich gewesen, dass ebenfalls viele Orthodoxe an der Tagung teilgenommen hätten.⁵²³ Insgesamt erschienen zu der Versammlung 25⁵²⁴ Rabbiner aus den deutschen Ländern, obwohl alle amtierenden Rabbiner eingeladen waren.⁵²⁵ Orthodoxe Rabbiner sollten sich aber nicht einfinden.⁵²⁶ Bereits auf der ersten Versammlung gab man sich Statuten⁵²⁷, ein Vorsitz wurde gewählt, Entscheidungen dementsprechend durch Mehrheitsentschluss getroffen und offizielle Sitzungsprotokolle verfasst, die später der Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurden.⁵²⁸ Die Erneuerung des jüdischen Eherechts, neue Liturgien und eine Änderung der Sabbatgesetze wurden gefordert.⁵²⁹ Obwohl die Rabbinerzahl nicht groß war, hatte die Versammlung in der Öffentlichkeit ihre Wirkung, innerhalb der Strömung wurde sie jedoch nicht überschwänglich, sondern eher faktisch und nüchtern wahrgenommen.⁵³⁰

⁵²³ Vgl. Meyer, Antwort, S. 199.

⁵²⁴ Nach Graetz, Geschichte der Juden S. 525 waren es 22 Teilnehmer; nach Meyer Antwort auf die Moderne, S. 200 25 Teilnehmer, nach Elbogen/Sterling Die Geschichte der Juden, S. 214 26 Teilnehmer. Die moderne Forschung hat sich auf 25 verständigt, vgl. so auch Ladwig-Winters, Freiheit und Bindung, S. 55.

⁵²⁵ Vgl. Steven M. Lowenstein, The mechanics of change. Essays in the Social History of Germany, Atlanta 1992, S. 110ff.

⁵²⁶ Diese waren nicht anwesend, weil sie nicht sicher sein konnten, genügend Gleichgesinnte unter den Teilnehmern zu finden. Sie wollten sicherlich nicht mit einer Versammlung und Beschlüssen in Verbindung gebracht werden, die fern von der eigenen Richtung war. Vgl. Meyer, Antwort, S. 199.

⁵²⁷ Vgl. Protokolle und Aktenstücke der zweiten Rabbiner-Versammlung, „Statuten für die Rabbiner-Versammlungen. Berathen und angenommen von der ersten Rabbiner-Versammlung“, S. XIII-XVI.

⁵²⁸ Vgl. Meyer, Antwort, S. 200.

⁵²⁹ Vgl. Der Israelit des 19. Jahrhunderts, 1844, Heft 36, 37, 40 und 42.

⁵³⁰ „Am meisten wurde bis jetzt über den Paragraphen, der den Zweck der Versammlungen bestimmen will, debatiert – natürlich, hängt ja von diesem so viel ab. Er wurde etwa auf diese Weise gegeben: der Zweck der Rabbinerversammlung sei, über die Mittel zur Erhaltung des Judenthums, zu dem Fortschreiten desselben und das religiöse Leben in ihm zu erwecken in Beachtung zu ziehen. Das Uebrige, das zur Sprache kam, betraf mehr Form und Aeüßeres.[sic!]“ Der Orient, Heft 25 1844, S. 199.

6.1.2

Die zweite Rabbinerversammlung 1845

Im Juli 1845 fand in Frankfurt am Main die zweite Rabbinerversammlung statt.⁵³¹ Diese dauerte fast vierzehn Tage und war stärker besucht als die Vorgängerkonferenz. Über 30 Rabbiner waren zugegen, so hatte auch Zacharias Frankel seine Teilnahme zugesagt. Bereits an der ersten Versammlung hatte er Kritik geübt⁵³², seine Teilnahme an der zweiten Versammlung sollte schließlich zu einem Eklat führen. Es kam die Frage nach der Verwendung der hebräischen Sprache im Gottesdienst auf. Konsens herrschte zunächst darüber, dass Gebete auch auf Deutsch gesprochen werden durften und das Hebräische zunächst in den Synagogen bliebe.⁵³³ Gelöst werden musste die Frage, ob die hebräische Sprache ein „integraler Bestandteil“⁵³⁴ für alle Zeit bleiben sollte. Letztendlich kam man überein, dass die Verwendung des Hebräischen „nur subjektiv und vielleicht nicht für immer notwendig“⁵³⁵ war.⁵³⁶ Frankel war der Meinung, dass die hebräische Sprache im Gottesdienst als ein Ausdruck des besonderen Religionsbekenntnisses bleiben sollte⁵³⁷, unterlag bei der Abstimmung und

⁵³¹ Der konservative Frankfurter Rabbiner Leopold Stein wird mit 16 Stimmen zum Präsidenten der zweiten Rabbinerversammlung gewählt. Geiger bekam 14 Stimmen, Holdheim 2, Wechsler 1. Vizepräsident wird dementsprechend Geiger. Die Redaktionskommission der zweiten Rabbinerversammlung bestand aus Auerbach, Jost, Formstecher und Stein. Weitere Zahlen und Fakten sind Protokolle und Aktenstücke der zweiten Rabbiner-Versammlung, S. 7f. zu entnehmen.

⁵³² Vgl. Zacharias Frankel, „Ueber die projectirte Rabbinerversammlung, in: Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums“, Heft 3 1844, S. 89-106 sowie Ders., „Die Rabbinerversammlung zu Braunschweig“, in: Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums, Heft 8 1844, S. 289-308.

⁵³³ Vgl. Meyer, „Jüdisches Selbstverständnis“, in: Brenner/Jersch-Wenzel/Meyer (Hrsg.), Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Band II, S. 174.

⁵³⁴ Ebd.

⁵³⁵ Ebd.

⁵³⁶ „Die Mehrzahl erklärte jedoch, daß die hebräische Sprache weder gesetzlich noch objectiv nothwendig sei, daß aber ihre teilweise Beibehaltung beim Gottesdienste aus Accomodation an die Gemeinden jetzt noch rathsam sei und daß ein völlig deutscher Gottesdienst einzuführen wäre, sobald die Gemeinden reif dafür geworden. Maier, Kahn, Geiger, Salomon, Auerbach, Einhorn, die beiden Adler und Holdheim stimmten und sprachen im Sinne der Mehrheit.“ Ritter, Samuel Holdheim, S.192.

⁵³⁷ Nach Frankels historischer Auffassung von der jüdischen Religion war die hebräische Sprache mehr als nur ein „Vehikel“ und war nicht mit einer anderen, beliebigen Sprache gleichzusetzen. Vgl. Meyer, „Jüdisches Selbstverständnis“, in: Brenner/Jersch-Wenzel/Meyer (Hrsg.), Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Band II, S. 174.

verließ empört den Saal.⁵³⁸ Dies sollte folgenreiche Konsequenzen mit sich bringen: in die Versammlung kam Unruhe und bei den weiteren Beratungen schlichen sich immer wieder Spannungen unter den Teilnehmern ein. Die Aufmerksamkeit vieler Gemeinden richtete sich nach der Rabbinerversammlung auf die Frage nach der Verwendung des Hebräischen und nicht wenige teilten Frankels Meinung⁵³⁹ und wünschten die weitere Verwendung der hebräischen Sprache.⁵⁴⁰ Die zweite Versammlung führte zum Bruch zwischen dem Gros der Teilnehmenden und Frankel, dem Repräsentanten „der sehr gemäßigten Reform.“⁵⁴¹

⁵³⁸ Vgl. Protokolle und Aktenstücke der zweiten Rabbiner-Versammlung, S. 86-90.

⁵³⁹ Vgl. Elbogen/Sterling, Die Geschichte der Juden, S. 215.

⁵⁴⁰ „Ihr erster, nicht unerwartet erfolgter Beschluß, daß die hebräische Sprache aus dem Gedächtnis und dem Bewußtsein des jüdischen Stammes womöglich ausgelöscht werden müsse, drängte Frankel zum lauten Austreten aus ihren Reihen, und der Beifall, der ihm von verschiedenen Seiten gezollt wurde, brachte es an den Tag, daß die Rabbinerversammlung nicht die deutsche Gesamtjudenheit, sondern nur eine kleine, rührige Partei vertrat.“ Graetz, Geschichte der Juden, Band 11, S. 536.

⁵⁴¹ Meyer, Antwort, S. 203.

6.1.3

Die dritte Rabbinerversammlung

Die dritte Rabbinerversammlung fand vom 13. bis 24. Juli 1846 unter dem Vorsitz von Geiger mit 25 Teilnehmern in Breslau statt. Es wurde die Möglichkeit erörtert, die Sabbatfeier auf den Sonntag zu verlegen, um sich der christlichen Umwelt anzupassen. Holdheim plädierte als einer der wenigen für eine Verlegung und war der Meinung, dass bedingt durch die Berufstätigkeit der Juden am Samstag, keine Sabbatruhe eingehalten werden könnte und es dementsprechend keine andere Wahl gab, als den Sabbat auf den Sonntag zu verlegen. Dies ging der Mehrheit der Anwesenden entschieden zu weit.⁵⁴² Die Rabbinerversammlung berücksichtigte den Standpunkt der Mehrheit und so wurde der Sabbat *nicht* gemeinhin auf den Sonntag verlegt. Der gemäßigte Rabbiner Leopold Stein sprach sich gegen eine Verlegung aus und formulierte es prägnant: „[...] heute sage ich in einem Bilde mit wenigen Worten nur so viel, daß, wenn wir den Sabbath auf den Sonntag verlegen, wir das Judenthum am Freitagabende begraben, um es am Sonntag-Morgen als eine andere Religion auferstehen zu lassen.“⁵⁴³

Erwähnenswert ist, dass sich die Versammlungen mit staatsbürgerlichen Thematiken und zugleich Problematiken auseinandersetzten. So wurde u. a. beschlossen, dass der entehrende Judeid, der in einigen deutschen Staaten vor Gericht noch Usus war, abzuschaffen sei⁵⁴⁴ und die jüdischen Beamten und Soldaten ihren Dienstpflichten auch am Sabbat nachkommen sollten.⁵⁴⁵

⁵⁴² Vgl. Meyer, „Jüdisches Selbstverständnis“, in: Brenner/Jersch-Wenzel/Meyer (Hrsg.), Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit, Band II, S. 174.

⁵⁴³ Protokolle der dritten Versammlung deutscher Rabbiner, abgehalten zu Breslau, vom 13. bis 24. Juli 1846, Breslau 1847, S. 120.

⁵⁴⁴ Vgl. Protokolle und Aktenstücke der zweiten Rabbiner-Versammlung, S. 34; Meyer, „Jüdisches Selbstverständnis“, in: Brenner/Jersch-Wenzel/Meyer (Hrsg.), Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit, Band II, S. 174; vgl. auch Kapitel 7.

⁵⁴⁵ „Die volle innige Vereinigung mit dem Staate, die Hingebung an das Vaterland ist aber nicht blos an sich dem Juden eine religiöse Pflicht, sondern sie ist eben die große Bedingung, ohne deren Erfüllung das Judenthum sich nicht als dauernde geistige Macht, die Juden sich nicht in voller Würde erhalten können. Dies veranlaßte uns, dem Soldaten und dem Beamten, insoweit eine Collision eintritt, die Erfüllung seiner Berufsarbeiten zur Pflicht zu machen, ohne deßhalb eine willkürliche Vernachlässigung des Sabbaths [sic!] zu gestatten.“ Protokolle der dritten Versammlung, S. 303.

6.2

Die Rabbinerversammlungen und ihr Scheitern

Gegenüber den Rabbinerversammlungen verbreitete sich vermehrt Skepsis, sowohl von jüdischer⁵⁴⁶ als auch von nichtjüdischer Seite. Holdheim hatte sich vor allem weit über die innerjüdischen Grenzen einen Namen gemacht. Die besten Eigenschaften ließ man ihm nach der dritten Versammlung in der Breslauer Tagespresse nicht zuteil werden:

Herr Dr. Holdheim hat in einer wahrhaft klassischen Rede, welche die Verlegung des Sabbats auf den Sonntag empfiehlt, nachgewiesen, daß es auf den Tag, an welchem man diese Feier begeht, gar nicht ankommt. Unterzeichneter fragt ganz bescheiden, ob man nicht demnach den Jom Kippur (Versöhnungstag) auf Purim (Fasching) verlegen könne? Ein Reformjude.⁵⁴⁷

Die dritte Versammlung hatte, bedingt durch die Unstimmigkeiten und Animositäten, die von den Tagesordnungspunkten ablenkten, weniger Resultate und Erneuerungen bringen können als die der Vorgängerjahre.⁵⁴⁸ Die Reformgenossenschaft hatte sich schon auf der zweiten Versammlung mit dem Gros der Rabbinerschaft überworfen. Eigentlich war bereits nach der ersten Rabbinerversammlung klar geworden, dass es sich hier um mehr als religiöse Streitigkeiten handelte und die Versammlungen von einem gänzlich anderen Faktor begleitet wurden. Salomon erkannte dies, brachte es stringent auf den Punkt und sprach wohl das aus, was die Mehrheit der Beteiligten gedacht haben muss.

Unerwartet aber kamen uns die Verunglimpfungen aus der eigenen Mitte.⁵⁴⁹

⁵⁴⁶ Ritter beispielsweise nennt sie einen „Missgriff“. Ritter, Samuel Holdheim, S. 195; Die Rabbinerversammlung war „merkwürdig“ meint Kirchenrath [Joseph] Maier, Die Erste Rabbinerversammlung und ihre Gegner, S. 33.

⁵⁴⁷ Zit. nach Der Orient, Heft 30 1846, S. 230f.

⁵⁴⁸ „Boten die zwei frühern Versammlungen durchgehende sowohl praktische Resultate als auch principielle Feststellungen, welche darauf angelegt waren das deutsche Judenthum zu heben, es gemäß dem innern Geiste darzustellen, welche seine reiferen und für Reformen maßgebenden Bekenner durchdrang, und für die Zukunft angemessene Entwicklungen hoffen zu lassen, so blieb die letzte hinter der gesinnungstreuen Durchführung um einen Schritt zurück.“ Ritter, Samuel Holdheim, S. 195.

⁵⁴⁹ Salomon, Die Rabbinerversammlung, S. 54.

Holdheim schrieb nach der ersten Versammlung einen Bericht an die Mecklenburgisch-Schwerinsche Landesregierung. Es war nicht zu übersehen, dass die Landesregierungen, in diesem Fall die Mecklenburg-Schwerinsche, sich nicht sonderlich für die Versammlungen begeisterten, die Autorität der Rabbinerversammlung nicht anerkannten oder zumindest anzweifelte. Holdheim konstatierte, dass verschiedene Vertreter der jüdischen Wissenschaft teilgenommen hätten und legitimierte die Beschlüsse der Rabbinerversammlung, indem er sie mit Napoleons Sanhedrin-Beschlüssen von 1806 verglich.⁵⁵⁰ Für Drewelow ist hieran ersichtlich, dass er (möglicherweise bewusst) die Rabbinerversammlung überschätzte und dass er glaubte, mit Hilfe der Versammlungen seine Reformen zu verwirklichen. Meiner Meinung nach legitimierte er zwar ihr Streben, überschätzte die Bedeutung der Reform und seine eigene Rolle nicht. Die Orientierung an den Sanhedrin-Beschlüssen ging nicht von Holdheim, sondern von Philippson aus.⁵⁵¹ Der Große Sanhedrin war eine Versammlung von 71 Mitgliedern in Frankreich gewesen, der versuchte, staatliches und religiöses Recht zu harmonisieren.⁵⁵² Die Unterzeichnung der „Lehrbeschlüsse des Großen Sanhedrin“ bezeichnet Wilke als die „Einbürgerung der jüdischen Religion“⁵⁵³, religiöse Gesetze und Glaubensfragen wurden zeitgemäß uminterpretiert.⁵⁵⁴ Philippson wollte damit das Misstrauen der Behörden und somit die staatlichen Eingriffe in die jüdische Religion beseitigen.⁵⁵⁵ Darüber hinaus wird an Holdheims Aussage deutlich, dass er wohl tatsächlich der Meinung war, dass es sich um unterschiedliche Vertreter der jüdischen Wissenschaft handelte. Sicherlich waren orthodoxe Rabbiner nicht zugegen, aber es lässt sich auch nicht von einer homogenen Gruppe sprechen, insofern ist Holdheims Aussage wiederum legitim. Holdheim musste einsehen, dass „Skepsis gegenüber der Normativität und Zukunftsfähigkeit“⁵⁵⁶ seiner

⁵⁵⁰ Vgl. Drewelow, Das Landesrabbinat, S. 195f.

⁵⁵¹ Vgl. Meyer, Antwort, S. 201.

⁵⁵² Ähnlich wie beim Pariser Sanhedrin beschäftigte die Teilnehmer der Rabbinerversammlung die Frage nach Eheschließungen von Juden und Nichtjuden. Vgl. Meyer, Antwort, S. 201.

⁵⁵³ Carsten Wilke, „Der Freibrief des Despoten. Zum Zweihundertsten Jahrestag der Lehrbeschlüsse des Großen Sanhedrin“, in: Kalonymos, Beiträge zur deutsch-jüdischen Geschichte aus dem Salomon Ludwig Steinheim-Institut, 10. Jahrgang, Heft 1 2007, S. 4.

⁵⁵⁴ Vgl. ebd.

⁵⁵⁵ Vgl. Meyer, Antwort, S. 201.

⁵⁵⁶ Vgl. Drewelow, Das Landesrabbinat, S. 195f.

religiösen Richtung herrschte. Dies mag ein Grund gewesen sein, warum er sich leidenschaftlicher als seine Mitakteure für die Veränderungen auf der Rabbinerversammlung einsetzte.

Geigers Sichtweise gegenüber der Versammlung war kritisch und distanziert, er stellte fest, dass sie nicht den Anforderungen der Gegenwart genüge tat.⁵⁵⁷ Eine Abgrenzung zurück in die eigene Gemeinde und ein Rückzug ins Private erschienen ihm unsinniger als die Abhaltung einer weiteren Versammlung. Diese, so meinte er, würde zwar Schwierigkeiten mit sich bringen, aber einer – wie auch immer gelagerten – Resonanz nicht entbehren. Dementsprechend sprach er sich für die Abhaltung einer vierten Rabbinerversammlung 1847 aus, denn er war überzeugt, dass in Zukunft den Diskussionen Taten folgen würden.⁵⁵⁸

Abgesehen jedoch von dem theils Komischen theils Trüben, welches dieses ganze Treiben hat, wäre es dennoch wünschenswerth, wenn eine solche Versammlung zu Stande käme; wird es auch nicht gerade unter den Theilnehmern zu einer Verständigung kommen, so würden doch Manche aus der Unklarheit, in der sie sich bewegten, zu einer genauern Erwägung und daher zu mehr innerer Klarheit gelangen. Bei einem Theile dieser Männer fehlt es sicher mehr an geordnetem Durchdenken als an redlichem Willen, und dazu würde eine Discussion sie führen, nimmer aber die Abschließung in ihre eigene enge Sphäre.⁵⁵⁹

Der Initiator Philippson zog bereits nach der ersten Rabbinerversammlung das Fazit, dass es wenig Wunder nahm, lediglich „neutrale Ergebnisse“⁵⁶⁰ vorliegen zu haben, die Fragen bedurften einer guten Vorbereitung, der Versammlung habe die Praxis gefehlt und so konnte der „ein und der andre Fehlgriff gar nicht ausbleiben.“⁵⁶¹

Die Reformrabbiner wurden als eine Randerscheinung innerhalb und außerhalb des Judentums charakterisiert und vielfach verhöhnt und verspottet. Bereits nach der ersten Versammlung fand eine Gegenkonferenz statt: 77 orthodoxe

⁵⁵⁷ Vgl. Abraham Geiger, „An D. Honigmann, Breslau, 19. März 1845“ in: Ludwig Geiger (Hrsg.), *Nachgelassene Schriften*, S. 178.

⁵⁵⁸ Vgl. ebd.

⁵⁵⁹ Geiger, „Die religiösen Thaten der Gegenwart im Judenthume“, in: *WZfJ*, Heft 1 1847, S. 39.

⁵⁶⁰ Philippson, „Die erste Rabbinerversammlung“, in: *AZJ*, Heft 28 1844, S. 385.

⁵⁶¹ „Wie will aber eine, alle Jahre acht Tage zusammentretende Versammlung einen solchen Entwurf entgegennehmen, prüfen, diskutieren und beschließen.“ Ebd.

Rabbiner hielten ihrerseits eine Versammlung ab und konstatierten, dass die Rabbinerversammlung dem wahren Judentum entgegen strebte.⁵⁶² Diese gehörten der älteren Rabbinergeneration an, waren nicht akademisch gebildet und ihnen fehlte „eine gemeinsame Sprache mit ihren jüngeren Kollegen.“⁵⁶³ Der Wormser Rabbiner Abraham Adler, Teilnehmer in Braunschweig, verfasste als Antwort und gleichzeitige Legitimierung der Rabbinerkonferenz sein *Sendschreiben an die sieben und siebenzig, die durch Verdächtigung und Verläumdung zu gewinnen wännen*. Seine Schrift ist ein Zeitzeugnis vom Glauben an die Reform, zeigt gleichermaßen die Kluft zu den orthodoxen Vertretern auf und gibt darüber hinaus einen Eindruck über das Selbstverständnis eines reformierten Rabbiners.⁵⁶⁴ Auch Zacharias Frankel hatte als konservativer Part die Absicht gehabt, eine Gegenkonferenz zu jener in Breslau stattfinden zu lassen. Diese sollte im Herbst 1846 stattfinden, im Sommer 1846 hatte es bereits 40 Teilnahmebestätigungen gegeben; Heinrich Graetz und Michael Sachs hatten ihre Teilnahme zugesagt. Von orthodoxer Seite traf dieses Vorhaben auf

⁵⁶² „Diese Siebenundsiebenzig erklärten (Herbst 1844) gegenüber den zweiundzwanzig in Braunschweig Versammelten: ‚Daß sämtliche Beschlüsse der sogenannten Rabbinerversammlung – mit Ausnahme derer für die Obrigkeit – dem wahren Judentum entgegen und somit für den gläubigen Israeliten falsch und verderblich sind; daß ein verderblicher Geist der Umwälzung und der Sektiererei ihren Handlungen innewohnt; daß auch die Arbeiten, welche sie für eine künftige Versammlung vorbereitet, dieselbe verwerfliche Tendenz haben; daß wir es als Pflicht eines jeden, wahrhaft gläubigen Israeliten erkennen, an solchen Verhandlungen nicht nur nicht Teil zu nehmen, sondern auch solchen neuerungssüchtigen Bestrebungen durch jedes gesetzlich erlaubte Mittel entgegenzutreten.‘ Dieser Protest war zu viel und zu wenig.“ Graetz, *Geschichte der Juden*, Band 11, S. 534.

⁵⁶³ Meyer, *Antwort*, S. 199.

⁵⁶⁴ „Wie lange wollt Ihr es denn noch so treiben? Ihr habet Mendelsohn und Weselly theils verläumdet, theils in den Bann gethan – es hat Euch Nichts geholfen; gegen deutsche Schulen habt Ihr geeifert – vergebens; deutsche Namen wolltet Ihr nicht aufkommen lassen – fruchtlos, das Lesen deutscher Bücher erklätet [sic!] Ihr für Abfall vom Judenthum – Eure Erklärung verhallte in leerer Luft; unsere Frauen, die ihr Haupthaar offen trugen, erklätet Ihr für Unzüchtige. Niemand kehrte sich daran; die Confirmation erregte Euren Zorn – sie bestehet noch fort und erhält täglich mehr Anhänger; den durch Synagogen-Ordnung und Choral-Gesang geregelten Gottesdienst gabet Ihr für götzendienerische Sitte aus – man bemitleidete Euch. Und mit diesem Euren Pamphlet glaubt Ihr unsere besten Bestrebungen hemmen zu können? o ihr Thoren!“ Abraham Adler, *Die sieben und siebenzig sogenannten Rabbiner und die Rabbiner-Versammlung. Sendschreiben an die sieben und siebenzig Rabbiner, die durch Verdächtigung und Verläumdung zu gewinnen wännen*. Mannheim 1845, S. 6f.

Widerstand, so beschloss Frankel zunächst, die Versammlung zu verschieben und letztendlich gänzlich zu verwerfen.⁵⁶⁵

Die für Mannheim angedachte, vierte Rabbinerversammlung fand nicht statt. Sie fiel zeitlich in die Revolution von 1848, das religiöse Moment wich in diesen Tagen der Politik. Meyer verweist auf das im Raum stehende Unterfangen, anstelle einer Rabbinerversammlung eine Synode von Laien und Rabbinern einzuberufen, dies sollte das kollektive Bewusstsein stärken und den Horizont erweitern. Doch auch eine Synode war in der politischen Umbruchstimmung von 1848 (noch) nicht Gegenstand des allgemeinen Interesses.⁵⁶⁶

⁵⁶⁵ Vgl. Meyer, Antwort, S. 209.

⁵⁶⁶ Vgl. ebd.

6.3

Die Genossenschaft für Reform im Judenthum zu Berlin

Rechtliche und politische Diskriminierungen waren Teil der gesellschaftlichen Strukturen. Hinzu kam, dass die 40er Jahre des 19. Jahrhunderts in Hinsicht auf Konsens und Dogmatik des innerjüdischen Reformprozesses hinter den Erwartungen zurückblieben. Der Thronwechsel in Preußen 1840 war eng an die Hoffnung gekoppelt gewesen, dass unter Friedrich Wilhelm IV. eine neue Epoche eingeleitet werde, doch dieser hielt sich bezüglich der Religionsausübung in den Folgejahren bedeckt, legte nicht wirklich Interesse an den Tag und mischte sich deswegen auch nicht ein.⁵⁶⁷ Nachdem die Berliner Gemeinde 1845 zunächst Zacharias Frankel als neuen Oberrabbiner gewinnen wollte, dieser aber ablehnte, fiel die Entscheidung auf Michael Sachs, den „Vertreter der modernen Orthodoxie.“⁵⁶⁸ Die Wahl von Michael Sachs erwies sich als überraschend und für die reformierten Berliner Juden als kontraproduktiv. Sachs bemühte sich, die Berliner Juden „für das traditionelle Judentum wieder zu gewinnen“⁵⁶⁹ und war kein Freund von etwaigen Erneuerungen, obwohl er zuvor in Prag in einer tendenziell liberalen Gemeinde angestellt gewesen war.⁵⁷⁰ Im Zuge von Sachs' Anstellung wurde beschlossen, als Pendant zur Berliner Gemeinde eine eigene Institution zu gründen, die das religiöse Bedürfnis umfassend befriedigen konnte. Es fehlte ein Rabbiner, der aus der neuen Generation von Rabbinern hervorgegangen war, der nicht nur weltliches Wissen hatte, sondern auch die Innovationen, die Durchsetzungskraft und vor allem den Willen, Veränderungen in der Berliner Gemeinde durchzuführen. Schließlich wusste man um die Früchte der religiösen Reformen. Geiger hatte sich in Breslau neben dem orthodoxen Rabbiner Tiktin behaupten können, der Hamburger Tempel stand mit der Neuauflage seines Gebetbuches erneut im Fokus der reformatorischen Bewegungen.⁵⁷¹ Man konnte nicht

⁵⁶⁷ Vgl. Ladwig-Winters, Freiheit und Bindung, S. 55.

⁵⁶⁸ Meyer, „Moses Mendelssohn“, in: Rürup (Hrsg.), Jüdisches Berlin, S. 44.

⁵⁶⁹ Elbogen/Sterling, Die Geschichte der Juden, S. 216.

⁵⁷⁰ Vgl. Ladwig-Winters, Freiheit und Bindung, S. 54.

⁵⁷¹ Vgl. ebd., S. 50.

übersehen, dass im Judentum ein Wandel eingesetzt hatte und dass sich etwas „bewegte“. In Frankfurt am Main war es bereits 1842 innerhalb der Gemeinde zu einem Eklat gekommen, als der „Verein der Reformfreunde“⁵⁷², eine Gruppe von gebildeten Laien, „ihre eigenen, ausgesprochen unorthodoxen Glaubensüberzeugungen vorgelegt hatte.“⁵⁷³ Die Reformbewegung hatte ihre eigene Spaltung erzeugt.⁵⁷⁴ Aaron Bernstein und Sigismund Stern⁵⁷⁵ waren in Berlin Aktivisten der ersten Stunde und unternahmen den Versuch, Zunz für die Genossenschaft zu gewinnen. Dieser Versuch scheiterte zum Leidwesen Sterns und Bernsteins, Zunz sollte auf eine Einladung zur Diskussionsrunde noch nicht einmal antworten.⁵⁷⁶ Bei der ersten Versammlung unterzeichneten 300 Personen den Aufruf zur Gründung einer genossenschaftlichen Vereinigung.⁵⁷⁷ Diese hatten sich – wie so viele ihrer Zeitgenossen „von den Stätten ihrer Jugenderinnerung entfernt“ und sehnten sich „nach einem neuen Gemeindeverbande.“⁵⁷⁸ Die feierliche Gründung der *Genossenschaft für Reform im Judenthum* fand 1845 in Berlin statt. Über die Gründung geben Holdheim⁵⁷⁹ und

⁵⁷² Sie sind gemeinhin auch als „Jüdische Reformfreunde“ bekannt. Vgl. Meyer, „Jüdisches Selbstverständnis“, in: Brenner/Jersch-Wenzel/Meyer (Hrsg.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Band II, S. 169.

⁵⁷³ Ladwig-Winters, *Freiheit und Bindung*, S. 50. Die „Reformfreunde“ sprachen sich entschieden gegen die Beschneidung aus, weil sie es aus medizinischen Gründen ablehnten und weil sich die Juden damit körperlich von den Nichtjuden absonderten. Vgl. hierzu Meyer, „Jüdisches Selbstverständnis“, in: Brenner/Jersch-Wenzel/Meyer (Hrsg.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Band II, S. 169.

⁵⁷⁴ Meyer, „Jüdisches Selbstverständnis“, in: Brenner/Jersch-Wenzel/Meyer (Hrsg.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Band II, S. 169.

⁵⁷⁵ Sigismund Stern (1812-1867) kam aus dem Posenschen, war Pädagoge sah die Notwendigkeit einer neuen religiösen Institution in Berlin, sprach von einer „deutsch-jüdischen Kirche“ und schien als Laie für den Vorstand der Berliner Genossenschaft wie gemacht zu sein, war und blieb viele Jahre einer der führenden Köpfe. Vgl. Meyer, *Antwort*, S. 187ff.; Ladwig-Winters, *Freiheit und Bindung*, S. 67; vgl. ferner Graetz, *Geschichte der Juden*, Band 11, S. 535ff.

⁵⁷⁶ Vgl. Ladwig-Winters, *Freiheit und Bindung*, S. 60.

⁵⁷⁷ Vgl. Mauritius Kalisch, *Berlins jüdische Reformatoren nach der Thronbesteigung Friedrich Wilhelms III. und IV. Eine religiös-geschichtliche Betrachtung*. Berlin 1845, S. 151.

⁵⁷⁸ Ebd.

⁵⁷⁹ Die Einzelheiten hat Holdheim in seiner *Geschichte der Entstehung und Entwicklung der jüdischen Reformgemeinde in Berlin*. Im Zusammenhang mit den jüdisch-reformatorischen Gesamtbestrebungen der Neuzeit, Berlin 1857, S.105ff. ausführlich beschrieben.

Bernstein⁵⁸⁰ sowie Ritter⁵⁸¹ detaillierte Eindrücke. An der ersten ordentlichen Versammlung nahmen 400 bis 500 Personen teil. Fünfzehn Bevollmächtigte wurden gewählt, hierunter u.a. Aaron Bernstein. Den Bevollmächtigten wurde die Leitung der Gemeinde übertragen und sie hatten die Aufgabe, konkrete Reformvorschläge zu unterbreiten. Bemerkenswert ist nicht nur, dass eine Gruppe von religiösen Laien⁵⁸² der intellektuellen Elite Berlins⁵⁸³ zusammentrat, um das Judentum zeitgemäß umzugestalten, sondern dass sie sich zum Ziel setzten, überregional zu fungieren⁵⁸⁴ und Kontakt zu auswärtigen Gemeinden und der Rabbinerversammlung aufzunehmen. Die zweite Rabbinerversammlung stand kurz bevor, drei ihrer genossenschaftlichen Gründungsmitglieder wurden nach Frankfurt am Main entsandt.⁵⁸⁵ Die Laien der Genossenschaft hofften auf rabbinische Unterstützung für ihren Verein. Die Genossenschaft zog mit dem Reiz des Neuen die Blicke auf sich. Die ersten Gottesdienste der Reformgenossenschaft fanden im Herbst 1845 statt. Die

⁵⁸⁰ Bernstein, Über die Prinzipien der jüdischen Reformgemeinde zu Berlin, S. 9: „Nirgend Einheit, nirgend ein Halt, nirgend eine Grenze. Das alte rabbinische Judentum mit seiner festen Basis hat keine Basis mehr in uns. Vergeblich sind die Bemühungen derer, die es künstlich in sich oder sich in ihm zu erhalten suchen. Die erstarrte Lehre und unser Leben sind für immer auseinander gewichen. Der Zweifel, der zu negiren angefangen, droht alle Grenzen zu überschreiten. Er erzeugt den Indifferentismus und den Unglauben, und giebt uns der Rathlosigkeit preis, in welcher wir mit Schmerz zusehen, wie unserer Nachkommenschaft mit den veralteten Formen auch der ewige, heilige Kern des wahren Judenthums verloren zu gehen droht. Nach dieser Darlegung der damaligen Zustände spricht der Aufruf über das Bestreben seiner Unterzeichner folgende Grundsätze aus: ‚Wir wollen: Glaube; wir wollen: positive Religion; wir wollen: Judenthum.‘“

⁵⁸¹ Ritter, Die jüdische Reformgemeinde, S. 52: „Im März 1845 trat eine Anzahl von Männern in Berlin zusammen, darin einig, daß das wahre und erhabene Wesen des Judenthums erst wieder zu seinem vollem Rechte kommen könne, wenn die Umwandlung seiner religiösen Formen im Geiste der Zeit vollbracht werde. Sie erließen am zweiten April einen Aufruf an die deutschen Glaubensbrüder, in welchem sie erklärten, mit unerschütterlichem Mut, mit innerer Verbrüderung durch Wort und That den Grundstein zu diesem Unternehmen legen zu wollen für sich und die nachkommenden Geschlechter. Wir wollen Glauben; – so sprechen sie – wir wollen positive Religion; wir wollen Judenthum.“

⁵⁸² Vgl. Meyer, Antwort, S. 192.

⁵⁸³ Fast ein Drittel der Gründungsmitglieder besaß den Dokortitel. Vgl. Meyer, Von Moses Mendelssohn bis Leo Baeck“, in: Rürup (Hrsg.), Jüdisches Berlin, S. 45.

⁵⁸⁴ 327 Familien in Berlin und 426 in anderen Orten sollten sich nach dem ersten Gottesdienst mit der Genossenschaft identifizieren. Vgl. Ladwig-Winters, Freiheit und Bindung, S. 65.

⁵⁸⁵ Vgl. Ritter, Samuel Holdheim, S. 240.

Mitglieder der Genossenschaft waren im Bürgertum bzw. in der gehobenen Mittelschicht anzusiedeln.⁵⁸⁶ Ungefähr 600 Besucher sollen zugegen gewesen sein.⁵⁸⁷ Das Gros der Besucher hatte seit langem keine Synagoge mehr betreten.⁵⁸⁸ Die teilnehmenden Männer trugen keine Kopfbedeckung, keinen Gebetsriemen oder Gebetsmantel.⁵⁸⁹ Lediglich Gastprediger Ludwig Philippson sollte den einheitlichen Ritus nicht berücksichtigen.⁵⁹⁰ Gebetsriemen und Gebetsmantel haben ihren Ursprung in der Religion.⁵⁹¹ Die Kopfbedeckung ist hingegen nicht biblisch begründet. Im Altertum war es nur freien Männern erlaubt, das Haupt zu bedecken.⁵⁹² Auf die Innovation und die aktive Gestaltung verweist Ritter, ebenso auf die Begeisterung und Befriedigung der Besucher:

Bei so zweckentsprechender und liebevoller Thätigkeit und bei so reger Theilnahme kann es nicht Wunder nehmen, daß die Wirkung des Gottesdienstes, den die Genossenschaft zunächst provisorisch einrichtete, große Tragkraft und gesegneten Erfolg hatte. Die Kühnheit des Versuchs ward durch die allgemeine Befriedigung belohnt und noch in der Stunde der Begeisterung fasste man den Beschluß, einen bleibenden und

⁵⁸⁶ Die Mitglieder der Genossenschaft blieben weiterhin im Berliner Gemeindeverbund und mussten somit ihre Abgaben auch an die Hauptgemeinde errichten. Holdheim war entschiedener Verfechter der Wohltätigkeit innerhalb der Gemeinde, so konnten auch „Arme“ Mitglied der Genossenschaft werden, die „Armenbüchse“ wurde ab 1851 eingeführt und „Bedürftige“ verteilt. Vgl. Ladwig-Winters, Freiheit und Bindung, S. 66ff.

⁵⁸⁷ Vgl. Meyer, „Von Moses Mendelssohn bis Leo Baeck“, in Rürup (Hrsg.): Jüdisches Berlin, S. 47 sowie Ladwig-Winters, Freiheit und Bindung, S. 64. 1846 lag die Zahl der jüdischen Berliner bei 8243. Dass die Genossenschaft das Interesse der Berliner Gesellschaft auf sich zog, wird an dieser Zahlenrelation deutlich. Vgl. Rüdiger Hachtmann, „Berliner Juden und die Revolution von 1848“, in Rürup (Hrsg.): Jüdische Geschichte in Berlin, S. 55, Zahlen nach: Richard Boeck, Die Bevölkerungs-, Gewerbe und Wohnungsaufnahme vom 1. Dezember 1875 in der Stadt Berlin, Heft 3, Berlin 1878-1880, S. 21.

⁵⁸⁸ Vgl. Schoeps, Deutsch-jüdische Symbiose, S. 77.

⁵⁸⁹ Auf diesen „Skandal“ verweist Graetz: „Die neuen Formen herrschten indes im Berliner Reformtempel vor. Das Beten mit entblößtem Haupte stempelte ihn besonders zu einem fremdartigen, und stieß auch innerlich Gleichgesinnte ab. Das Hebräische wurde nur in wenigen Formeln und beim Vorlesen aus dem Pentateuch beibehalten. Der Reformtempel nahm überhaupt einen deutschtümelnden Charakter an und streifte den jüdisch-kosmopolitischen ab.“ Graetz, Geschichte der Juden, Band 11, S. 537.

⁵⁹⁰ Vgl. Ladwig-Winters, Freiheit und Bindung, S. 64.

⁵⁹¹ Die religiöse Begründung findet man in Deuteronomium 10,6: „Diese meine Worte sollt ihr auf euer Herz und auf eure Seele schreiben. Ihr sollt sie als Zeichen um das Handgelenk binden. Sie sollen zum Schmuck auf eurer Stirn werden.“ Zitiert nach Stemberger, Jüdische Religion, S. 24.

⁵⁹² Vgl. ebd.

regelmäßigen Gottesdienst zu gründen, was man auch vom 2. April des folgenden Jahres an zur Ausführung brachte.⁵⁹³

Im Jahr 1846 wurde ein provisorisches Gotteshaus eingeweiht, 1847 der Versuch unternommen, sich im Zuge der gesetzlichen Neuregelung über die Verhältnisse der Synagogen-Gemeinden in Preußen von der Hauptgemeinde unabhängig zu machen. Die Märzrevolution sollte das Vorhaben verzögern. 1850 hatte sich die Jüdische Reformgemeinde von Berlin konstituiert.⁵⁹⁴

Der gemischte Chor wurde von einer Orgel begleitet. Gebete, die von der Rückkehr ins heilige Land handelten, suchte man zu vermeiden.⁵⁹⁵ Die deutsche Predigt bildete das „Kernstück“⁵⁹⁶ des Gottesdienstes und wurde der Ausdruck des neuen religiösen Verständnisses. Sie sollte nach protestantischem Vorbild „Erbauung“⁵⁹⁷ und „Andacht“⁵⁹⁸ fördern, aber nicht zu einer Kopie des Protestantismus werden, „sondern sich ihres jüdischen Charakters bewusst bleiben.“⁵⁹⁹ Reform war für die „Genossen“ als „Umbildung oder Neubildung eines Bestehenden“⁶⁰⁰ zu verstehen, Ziel war die Erhaltung des Judentums. Die religiösen Aufgaben sollten als Juden und als Söhne des deutschen Vaterlandes gelöst werden.⁶⁰¹ Die Genossenschaft wollte zwischen den verschiedenen Konfessionen vermitteln. So sollte sich das Judentum dem Christentum annähern können und somit die Juden den Christen.⁶⁰² Sie sah die „jüdische Orthodoxie als ihr feindliches Prinzip an“⁶⁰³, nicht aber den orthodoxen Juden. Dies war die einzige Möglichkeit, um Abgrenzung auf der einen und Toleranz auf der anderen Seite schaffen zu können.

⁵⁹³ Ritter, Samuel Holdheim, S. 242.

⁵⁹⁴ Vgl. Ladwig-Winters, Freiheit und Bindung, S. 76.

⁵⁹⁵ Vgl. Schoeps, Deutsch-jüdische Symbiose, S. 77.

⁵⁹⁶ Ladwig-Winters, Freiheit und Bindung, S. 65.

⁵⁹⁷ Ursprünglich wurde damit die Erbauung der Gemeinde durch die Gewinnung von Außenstehenden für die Kirche gemeint. Der Erbauende war Gott bzw. Jesus Christus. Zu späterer Zeit kommt es zu einer anderen Interpretation: gemeint ist das Sich-Erbauen bzw. die wechselseitige Erbauung; so kann der Gottesdienst den Einzelnen erbauen.

⁵⁹⁸ Andacht sollte, wie im Christentum, durch Betrachtung und Gebet den Glauben stärken.

⁵⁹⁹ Schoeps, Deutsch-jüdische Symbiose, S. 78.

⁶⁰⁰ Samuel Holdheim, „An die Leser“, in: Der Israelit des neunzehnten Jahrhunderts, Heft 1 1848, S. 2.

⁶⁰¹ Vgl. ebd., S. 3.

⁶⁰² Ebd.

⁶⁰³ Ebd.

Die Reformgenossenschaft suchte einen Prediger, eine Einladung zwecks einer Gastpredigt ging an Samuel Holdheim. Holdheim stellte 1846 ein Gesuch auf Urlaub, um nach Berlin reisen und dort predigen zu können, und erklärte, dass dieser Verein keine Spaltung verfolgte, sondern vielmehr in „Wechselwirkung mit den Rabbinerversammlungen das allseitige Reformbedürfnis“⁶⁰⁴ zu befriedigen glaubte. Ab 1847 war Holdheim in der Reformgenossenschaft tätig. Stern, Bernstein und Holdheim, die „ersten drei leitenden Geister“⁶⁰⁵, teilten sich die Aufgaben. Holdheim machte sich für die Genossenschaft in seiner Funktion als Theologe stark und lieferte die wissenschaftlichen Zusammenstellungen⁶⁰⁶ auf Basis der Erörterungen seiner früheren Werke⁶⁰⁷, Stern stellte als Pädagoge die Prinzipien des Religionsunterrichts auf⁶⁰⁸, Bernstein widmete sich als Publizist und Schriftsteller den (säkularen) Prinzipien der jüdischen Reformgemeinde.⁶⁰⁹ Stern und Holdheim waren in der Öffentlichkeit präsent, Bernstein hingegen verlor nach anfänglich starkem Engagement schnell das Interesse an einer Mitarbeit.

Die Reformgemeinde war und blieb in Deutschland umstritten. Ihre Existenz war von Isolation geprägt, auf das Ausland strahlte sie aber eine immense Wirkung aus.⁶¹⁰ Akzeptanz und Ausübung zeigten die reformatorischen Bestrebungen in den Vereinigten Staaten. Samuel Hirsch und Samuel Adler hielten vor Holdheims Anstellung Gastpredigten in Berlin und führten die Reformen in New York bzw. Philadelphia weiter. David Einhorn gestaltete sein

⁶⁰⁴ MLHA, LR 68, Antrag des Landesrabbiners auf Urlaub vom 1.3.1846, Holdheim zitiert nach Drewelow, Das Landesrabbinat, S. 220.

⁶⁰⁵ Ritter, Die jüdische Reformgemeinde, S. 56.

⁶⁰⁶ Samuel Holdheim, Die Religionsprinzipien des reformirten Judenthums entworfen und den Reformgenossenschaften zur Prüfung und Annahme empfohlen von Dr. S. Holdheim, Rabbiner der Genossenschaft für Reform im Judenthum zu Berlin, Berlin 1847.

⁶⁰⁷ Ritter, Die jüdische Reformgemeinde, S. 56.

⁶⁰⁸ Ebd., S. 61.

⁶⁰⁹ Ebd., S. 63.

⁶¹⁰ „Als sich in Pest während des Revolutionsjahres 1848 eine radikale Reformgemeinde bildete, übernahm sie das Stichwort aus Berlin.“ Meyer, „Von Moses Mendelssohn bis Leo Baeck“, in: Rürup (Hrsg.), Jüdisches Berlin, S. 47; Abraham Geiger, „An Rabb. Wechsler in Oldenburg, Breslau, 13-18. Sept. 1848“, in: Ludwig Geiger (Hrsg.), Nachgelassene Schriften, S. 196. 1852 war David Einhorn einige Monate bis zur Schließung an der Pester Reformgemeinde als Rabbiner angestellt. Vgl. hierzu Meyer, Antwort, S. 352.

„Olat tamid: Gebetbuch für israelitische Reformgemeinden“ inhaltlich zum Teil nach den Grundsätzen der Berliner Reformgenossenschaft.⁶¹¹

⁶¹¹ Vgl. Meyer, „Von Moses Mendelssohn bis Leo Baeck“, in: Rürup (Hrsg.), Jüdisches Berlin, S. 47.

6.4

Die Reformgenossenschaft und die Rabbinerversammlungen

Die Berliner Reformgenossenschaft war auf der zweiten Rabbinerversammlung durch Stern und Bernstein vertreten. Die Genossenschaft, laut Graetz eine „Art Kirchenbildung von eigentümlichem Zuschnitt“⁶¹², war umstritten und von der Mehrheit der Reformrabbiner nicht anerkannt. Das hatte zum einen den Grund, dass die Genossenschaft als Verein ziemlich frei in ihrer Religionsausübung war und sich nicht an etwaige Autoritäten binden musste. Zum anderen war die Akzeptanz der Genossen relativ gering, waren es doch religiöse Laien, die das Bestreben hatten, die Religion zu reformieren. Von diesem Paradoxon ausgehend, ist es wenig verwunderlich, dass die Rabbiner der Genossenschaft kritisch gesinnt und nur zu gemäßigten Reformen bereit waren. Man muss bedenken, dass die Rabbiner die Aufgabe hatten, ihre bestehenden Gemeinden und Gemeindemitglieder zunächst einmal überhaupt von den reformatorischen Erneuerungen zu überzeugen.⁶¹³ Holdheim sympathisierte mit der Berliner Reformgenossenschaft, diese Genossenschaft war auf der Suche nach einem geeigneten Prediger⁶¹⁴ und Holdheim schien für die Aufgaben bestens geeignet zu sein. Dieser hatte auf der zweiten Rabbinerversammlung keine Unterstützung für seinen Standpunkt finden können und oblag – ebenso wie die Genossenschaft – dem Zwang, sich Unterstützung „außerhalb des Kreises seiner versammelten Rabbinerkollegen zu suchen.“⁶¹⁵ Holdheim sollte zwei Jahre später „Genosse“⁶¹⁶ werden.

Die Reformgenossenschaft war bei der dritten Versammlung nicht mehr zugegen, da sie entschlossen war, die Reformen im eigenen, wenn auch kleineren Rahmen weiter fortzuführen. Sie legte in einem Brief die Differenzen

⁶¹² Graetz, Geschichte der Juden, Band 11, S. 535.

⁶¹³ Vgl. Meyer, „Von Moses Mendelssohn bis Leo Baeck“, in Rürup (Hrsg.): Jüdisches Berlin, S. 46.

⁶¹⁴ Vgl. Drewelow, Das Landesrabbinat, S. 201.

⁶¹⁵ Meyer, „Jüdisches Selbstverständnis“, in: Brenner/Jersch-Wenzel/Meyer (Hrsg.), Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit, Band II, S. 174.

⁶¹⁶ Von althochdeutsch: ginoz - jemand, der mit einem anderen etwas genießt, Nutznießung hat.

an die Beteiligten der Versammlung dar, betonte dennoch ihre Loyalität und weitere Kooperativität.⁶¹⁷

⁶¹⁷ „Das Verhältniß zwischen der Genossenschaft und der Rabbinerversammlung kann, und darf vielmehr nicht in der Uebereinstimmung gesucht werden, die sich zwischen den einzelnen beschlüssen jener und den einzelnen Handlungen dieser kund giebt; nicht darin, daß die Rabbinerversammlung die besonderen Schritte billigt, zu denen sich die Genossenschaft in der Verfolgung ihrer Aufgabe veranlaßt gefunden, nicht darin, daß die Genossenschaft die bestimmten Vorschläge zur Ausführung bringt, welche die Rabbinerversammlung in ihrer eigenthümlichen Stellung zum Beschluß erhoben hat, sondern in der Uebereinstimmung des Zieles, dem Beide mit vollem Bewußtsein, wenn auch auf verschiedenen Wegen entgegengehn; und eben diese Verschiedenheit des Weges ist eine nothwendige, wenn zwischen beiden eine Wechselwirkung eintreten soll, durch welche Jeder zur Stütze des Andern wird, ohne seine eigene Selbstständigkeit dadurch aufzugeben.[sic!]“ Protokolle der dritten Versammlung deutscher Rabbiner, S. 13.

6.5

Zusammenfassung

Die Rabbiner waren zum ersten Mal in der Öffentlichkeit zusammengetreten, um als öffentliche Vertreter des Kultus' und des Ritus' zu fungieren. Es war eine nicht homogene Gruppe, die in den Jahren 1844 bis 1846 auf den Rabbinerversammlungen zusammentraf. Auf der einen Seite standen die religiösen Radikalen wie Holdheim und die Reformgenossenschaft, in der Mitte Geiger und Philippon, auf der anderen Seite die eher konservativen Vertreter, so exemplarisch auf der zweiten Versammlung Frankel.⁶¹⁸

Dass Holdheim spätestens auf der dritten Versammlung zum schillernden Charakter wurde, war ihm sicherlich bewusst, er wurde 1845 und 1846 von den Teilnehmern für das Amt des Präsidenten (und Vizepräsidenten) vorgeschlagen, erhielt aber nicht mehr als 3 Stimmen.⁶¹⁹ Davon zeugt ein Brief von Geiger an Jakob Auerbach:

Holdheim's Stellung bei der 4. Rabbiner-Versammlung wird freilich keine ganz leichte sein; und ich conferire [sic!] auch darüber bereits mit ihm, ja seine Anwesenheit wird bei den Verhandlungen delicate Fragen auf die Tagesordnung bringen. Aber thut nichts, sie muss durch Dick und Dünn. Ueber die Zukunft mache ich mir keine Sorgen, ich weiss, sie muss gut werden.⁶²⁰

Hieran wird deutlich, dass Geiger von Holdheims Stellung innerhalb der Rabbinerversammlungen und von seinem Streben angetan war. Möglicherweise war Geiger der Meinung eben einen solchen Geist wie Holdheim innerhalb der Bewegung zu brauchen. Wanda Kampmann hat in ihrem Werk *Deutsche und Juden* aus dem Jahr 1963 auf die Verbindungslinie hingewiesen. Sie unterscheidet zwischen einer fortschrittlich-liberalen Richtung, zu der sie Abraham Geiger und Samuel Holdheim zählt, und einer gemäßigt-historischen unter Ludwig

⁶¹⁸ Vgl. Meyer, „Jüdisches Selbstverständnis“, in: Brenner/Jersch-Wenzel/Meyer (Hrsg.), *Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Band II, S. 171.

⁶¹⁹ Vgl. Protokolle und Aktenstücke der zweiten Rabbiner-Versammlung, S.7ff.; Protokolle der dritten Versammlung deutscher Rabbiner, S. 6.

⁶²⁰ Abraham Geiger, „An Jakob Auerbach, Breslau 12. November 1846“, in: Ludwig Geiger (Hrsg.), *Nachgelassene Schriften*, S. 192.

Philipppsons Führung.⁶²¹ Dass sie eine Verbindung zwischen Abraham Geiger und Samuel Holdheim sieht, ist, wie ich finde, wegweisend und wird meines Erachtens nach in der neuesten Forschung viel zu wenig berücksichtigt. Durch die „radikalen“ Tendenzen wird Holdheim mit seiner Reformgenossenschaft bzw. Reformgemeinde in der Forschung allein an den „linken Flügel“ der Bewegung gestellt. Dies ist eine Position, die ihm (vermeintlich) gar nicht gerecht wird. Die Versammlungen setzten sich mit Prinzipienfragen auseinander, Konsens wurde schwerlich gefunden. Die erste Rabbinerversammlung war trotzdem noch ein Erfolg und gut für das Selbstvertrauen und Selbstverständnis der Akteure. Dass sie sich überhaupt formiert hatte und dass sie sich über die Zukunft der jüdischen Religion beriet und für etwaige Reformen einzusetzen bereit war, ist bemerkenswert. Lauheit stellte sich ungeachtet dessen schnell ein. Von der Mehrzahl der Rabbiner war Holdheim enttäuscht, da sie sich auf der dritten Versammlung, im Gegensatz zur zweiten Versammlung, für die weitere Notwendigkeit der hebräischen Sprache im Gottesdienst aussprachen. Er wies in diesem Zusammenhanf auf Prinzipienlosigkeit und Inkonsequenz seiner Mitstreiter hin.⁶²² Die Rabbiner waren nicht nur als soziale Gruppe zu klein und zu wenig organisiert, sondern auch offensichtlich zu individuell in ihren Reformkonzepten. Animositäten und persönliche Vorlieben gingen damit einher. Die Versammlung war zum Scheitern verurteilt, ihre Stimme konnte keinen praktischen Einfluss ausüben. Seit dem 18. Jahrhundert kamen Personen in Organisationen oder Vereinen zusammen. Dies waren Mitglieder mit zum Teil ganz unterschiedlichen kulturellen Prägungen, um dem gesellschaftlichen Leben einen neuen Geist einzuhauchen. Dass sich diesem Bestreben eine ganze – vermeintlich homogene – Berufsgruppe annahm, war gänzlich neu. In dieser Tradition stand auch die

⁶²¹ Wanda Kampmann, *Deutsche und Juden. Die Geschichte der Juden in Deutschland vom Mittelalter bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges*, Erstausgabe Heidelberg 1963, die hier verwendet Ausgabe: Frankfurt am Main 1994, S. 186.

⁶²² „Da sprach sie es noch mit männlichem Bewußtsein aus, es wäre wünschenswerth, daß die hebräische Sprache gänzlich aus dem Gottesdienste entfernt würde, und es sei Pflicht jedes Rabbinen, diese Ueberzeugung im Volke zu bewirken, so lange aber das Volk an dieser Sprache festhält, sei sie hier in den wesentlichen Bestandtheilen der Gebete – und daß diese die wesentlichen Bestandtheile sind, ist gleichfalls eine Concession an das Volksbewußtsein – zu lassen. Hier ist noch ein Princip.“ Holdheim, *Der Israelit des neunzehnten Jahrhunderts*, Heft 46 1846, S. 363.

Genossenschaft. Sie war ein Verein und somit eine private Institution. Nur diejenigen, die vom Nutzen und vom Sinn der Genossenschaft überzeugt waren, sollten sich ihr zuwenden, um zur Verbesserung der (religiösen) Zustände beizutragen.

KAPITEL 7

ZEITFRAGEN

Von den Rabbinern gab es Stellungnahmen zum Tages- und Zeitgeschehen. Es handelte sich um die Integration der Juden in den Staat. Wie diese Themen literarisch verarbeitet wurden, wollen wir im Folgenden nachvollziehen.

In den 1830er Jahren lieferten sich Anton Theodor Hartmann und Gotthold Salomon eine literarische Fehde. Ausgangspunkt war zunächst eine Schrift von Hartmann über Johann Andreas Eisenmenger⁶²³ gewesen. Dieser hatte sich im 17. Jahrhundert judenfeindlicher Stereotype bedient und im jüdischen Quellenstudium den Nutzen für eine erfolgreiche Judenmission gesehen. Der evangelische Theologe Hartmann glorifizierte Eisenmengers Wirken und zeigte sich als Gegner der Judenemanzipation. Hartmann hatte die Frage aufgeworfen: „Darf eine völlige Gleichstellung in staatsbürgerlichen Rechten sämtlichen Juden schon jetzt bewilligt werden?“ Salomon zeigte sich empört und antwortete voller Zynismus, dass die Juden „schon jetzt!!“ [sic!]⁶²⁴ Staatsbürger werden könnten. Hartmann versuchte die Gründe aufzuzeigen, warum den Juden eine Gleichberechtigung im Staat verwehrt bleiben sollte⁶²⁵, und Salomon versuchte, diese zu widerlegen.⁶²⁶

Auch Geiger widmete sich in der Wissenschaftlichen Zeitschrift für jüdische Theologie mit seinem Artikel *Der Kampf christlicher Theologen gegen die bürgerliche Gleichstellung der Juden, namentlich mit Bezug auf Anton Theodor Hartmann* der

⁶²³ Anton Theodor Hartmann, Johann Andreas Eisenmenger und seine jüdischen Gegner in geschichtlich literarischen Erörterungen kritisch beleuchtet, Parchim 1834.

⁶²⁴ Gotthold Salomon, Briefe an Herrn Anton Theodor Hartmann, Doctor und ord. Professor der Theologie zu Rostock über die von demselben aufgeworfene Frage: Darf eine völlige Gleichstellung in staatsbürgerlichen Rechten sämtlichen Juden schon jetzt bewilligt werden?, Altona 1835, S. 4.

⁶²⁵ Anton Theodor Hartmann, Grundsätze des orthodoxen Judenthums mit Bezug auf Salomons Sendschreiben von Neuem freimüthig beleuchtet, Rostock 1835 sowie Beziehungen auf Grundsätze des orthodoxen Judenthums. 2. Antwortschreiben an Dr. Salomon, Rostock 1836.

⁶²⁶ Gotthold Salomon, Anton Theodor Hartmanns neueste Schrift 'Grundsätze des orthodoxen Judenthums' mit Beziehung auf die Frage: ‚Darf eine völlige Gleichstellung in staatsbürgerlichen Rechten sämtlichen Juden schon jetzt bewilligt werden‘ in ihrem wahren Licht dargestellt, Altona 1835

Thematik.⁶²⁷ Der Artikel weist auf einen wesentlichen Erkenntnisstrang bezüglich Geigers Selbstverständnisses hin: Geiger sah sich im Zugzwang, dass jüdische Theologen ihrerseits den Kampf aufnehmen müssten, um die Behauptungen Hartmanns zu entkräften. Dementsprechend verfasste er eine Fürsprache. Dennoch musste er sich eingestehen, dass es vielmehr seine Sache sei „in der Theologie noch so viele Punkte zu bearbeiten“⁶²⁸ und weniger die Thesen Hartmanns zu entkräften. Er wollte dessen Angriffe zwar nicht unkommentiert lassen, lieber wäre es ihm jedoch gewesen, „so heilig mir die Sache der Erringung bürgerlicher Ehre und Freiheit ist, diese Fehde Andern [zu] überlassen.“⁶²⁹ Geiger und Salomon waren die Einzigen, die sich der Thematik annahmen, weitere Antworten aus rabbinischer Sicht ließen auf sich warten.

Auch wurde der Frage nach dem Gebrauch des *Eids more Judaico* literarische Aufmerksamkeit geschenkt. Der sogenannte Judeneid, auch als sacramentum Hebraeorum oder juramentum Judaeorum bezeichnet, basierte auf westgotischem Recht und war für die Judengesetzgebung des gesamten christlichen Mittelalters grundlegend. Juden hatten vor Gericht zu Beweiszwecken einen Eid abzulegen. Die Schwurformeln und die damit verbundenen Rituale waren als kompromittierend und entwürdigend anzusehen.⁶³⁰ Dieser entehrende Eid beinhaltete diverse „Selbstverfluchungsformeln“.⁶³¹ Die Diskussion über die Abschaffung des Eides war Bestandteil der Debatten des 18. und 19. Jahrhunderts. In Baden wurde er bereits 1813, durch den Landtag in Preußen erst 1868 abgeschafft.⁶³² Zacharias Frankel avancierte in Sachsen zum Fürsprecher für die Abschaffung des *Eides more Judaico* und legte dem Landtag 1840 seine Schrift *Die Eidesleistung der Juden in theologischer und historischer Beziehung* vor. Im Zuge der

⁶²⁷ Abraham Geiger, „Der Kampf christlicher Theologen gegen die bürgerliche Gleichstellung der Juden, namentlich mit Bezug auf Anton Theodor Hartmann“, in: WZfJT, Heft 1 1835, S. 52-68 und WZfJT, Heft 3 1835, S. 340-358.

⁶²⁸ Ebd., S. 55.

⁶²⁹ Ebd.

⁶³⁰ Vgl. Horst Robert Balz/Gerhard Krause/Gerhard Müller (Hrsg.), Theologische Realenzyklopädie. Dionysius Exiguus – Episkopalismus, Band 9, Berlin 1982, S. 378.

⁶³¹ So stieg der Schwörende mit einem Dornenkranz ins Wasser und musste dreimal auf sein Glied spucken oder er musste beim Schwur auf einer blutigen Schweinshaut stehen. Jörg Deventer, „Judeneid“, in: Schoeps (Hrsg.), Neues Lexikon des Judentums, S. 422.

⁶³² Vgl. Brämer, Leistung und Gegenleistung, S. 315; Deventer datiert die Abschaffung auf 1869: Jörg Deventer, „Judeneid“, in: Schoeps, Neues Lexikon des Judentums, S. 422.

Emanzipationsbestrebungen erachtete er die Abschaffung des Eides als unabdinglich.⁶³³ Dieses Werk soll zur Abschaffung des Eides in Sachsen beigetragen haben.⁶³⁴ In dieser Tradition stand auch Leopold Stein, er forderte mit seiner Schrift *Der Eid „more judaico“*⁶³⁵ die Abschaffung des Eides in seiner Heimatstadt Frankfurt. In Mecklenburg-Schwerin hatte Samuel Holdheim sich während seiner Zeit als Landessrabbiner immer wieder empörend über den *Eid more Judaico* geäußert, schließlich war er Verfechter für die rechtliche Gleichstellung der Juden und hatte sich in seiner Schrift *Autonomie der Rabbinen* eingehend dieses Themas angenommen. In seinem Jahresbericht an die Regierung 1843 beklagte er „die Form des Judeneides, die so viel Gehässiges und für die Bekenner der Religion des Judenthums ebenso sehr Entehrendes und Verletzendes, als für deren Bekenner Kränkendes enthält, daß deren ferneres Fortbestehen fast moralisch unmöglich ist.“⁶³⁶ In den nächsten Jahresberichten

⁶³³ „Die Frage über die Emancipation des Juden tritt, nachdem viel dafür und dawider gesprochen und geschrieben worden ist, allmähig [sic!] in den Hintergrund und man glaubt nun bei dem Resultate stehen bleiben zu müssen: der Jude habe zwar Anspruch auf Gleichheit der Rechte, aber es muß beachtet werde die Stimme des Volkes, die sich dagegen ausspricht. [...] Darum ist es die Aufgabe der Staatsregierungen, die Völker so zu leiten, dass die für Recht und Menschlichkeit ihre Stimme erheben, denn die Richtung muß von Oben herab gegeben werden, und ist die Meinung der Regierung auf Gerechtigkeit und Humanität basirt [sic!], so lernt das Volk nach und nach in solche Meinung eingehen.“ Zacharias Frankel, *Die Eidesleistung der Juden in theologischer und historischer Beziehung*, Leipzig 1840.

⁶³⁴ Vgl. hierzu Zacharias Frankel, Dr. Bernhard Beer. Ein Lebens- und Zeitbild. Mit Portrait und Facsimile, Breslau 1863, S. 100ff.

⁶³⁵ „Der Zweck dieser Schrift ist auf dem Titelblatte bezeichnet. Nachdem ich nämlich im vierten Jahre nun das Rabbineramt dahier verwalte und die in der hiesigen Praxis auffallenderweise noch fortbestehende und bisher unangefochtene exceptionelle Art der Eidesleistung für Israeliten mit ihren mancherlei Mängeln und Widersprüchen, näher kennen zu lernen Gelegenheit hatte, so hielt ich es für unerlässliche Pflicht, meinerseits die ersten nothwendigen Schritte, um hier zu einem für die Würde unserer Religion wie für die Humanität unserer Vaterstadt gleich erfreulichen Ziele zu gelangen, nicht länger zu verschieben. Ich übergab zu diesem Behufe die vorliegende Denkschrift dem hiesigen Gemeindevorstande, mit dem Ersuchen, seinerseits unter Beilegung meines Gutachtens die Sache bei den hohen Behörden vorzubringen und auf die Abstellung des Eides more Judaico in hiesiger Stadt anzutragen.“ Leopold Stein, *Der Eid „more Judaico“*, wie solcher bei den Gerichten der freien Stadt Frankfurt noch in Uebung ist, Frankfurt 1847, Vorwort, ohne Seitenangabe.

⁶³⁶ MLHA, Ja 783, Jahresbericht des Landesrabbiners vom 29.11.1843. Am Ende des Berichtes formulierte Holdheim seinen Wunsch an die konservative Regierung unter Friedrich Franz II., dem Großherzog von Mecklenburg-Schwerin: „Hohe Landes Regierung wolle geruhen, das Gehässige in der bestehenden Form des Judeneides, welches nur dazu geeignet ist, das moralische Gefühl der Israeliten im höchsten Grade zu kränken, die öffentliche Meinung über das Moralprincip der jüdischen Religion in

forderte Holdheim die Regierung erneut auf, den Eid abzuschaffen, bestand doch für ihn kein Zweifel daran, dass er im „Gegensatz mit der Moralität, Bildung und Ehre der Juden“⁶³⁷ stünde. Vom Großherzog wurde ihm versichert, dass sich der Sache angenommen werde, de facto sollte aber nichts geschehen.⁶³⁸ Holdheim sollte in seiner Schweriner Zeit bezüglich des Eides keinerlei Veränderung miterleben, erst 1849 wurde der Eid durch das Staatsgrundgesetz abgeschafft, 1855 trat er wieder in Kraft.⁶³⁹ Holdheim berief sich in *Der Israelit des 19. Jahrhunderts* auf Steins Schrift – bei der Zusammenkunft in der Zweiten Rabbinerversammlung in Frankfurt waren „alle für jene Abschaffung.“⁶⁴⁰ Aus den Protokollen der zweiten Rabbinerversammlung geht hervor, dass von den Mitgliedern der Versammlung ein „gemeinschaftlicher Schritt zur Abhülfe [sic!] der [...] traurigen Zustände geschehen“⁶⁴¹ sollte.⁶⁴² In den *Israelitischen Annalen* wurde die Abschaffung des Judeneides gefordert, allerdings mit dem Hinweis verknüpft, dass eine Zeitung wie die *Israelitischen Annalen* in rechtlicher Hinsicht zur Thematik keinen Beitrag leisten könnte.⁶⁴³ Der Judeneid war und blieb Thema, dennoch schlug die Eidesfrage keine weiten Kreise. Es avancierte nicht zu einem tatsächlichen Politikum der Zeit, da der Eid nicht überall in Gebrauch war und somit kein allgemeingültiges, sondern lediglich ein partikuläres Problem darstellte und zwar nur für diejenigen, die von dem Eid auch tatsächlich berührt waren.

einem Irrthum zu erhalten, aus derselben zu entfernen und zu dem Ende eine Vorlegung eines Entwurfes zu einer mit den Lehren der israelitischen Religion und der öffentlichen Meinung von der Moral der Juden übereinstimmenden israelitischen Eidesform dem israelitischen Oberrathe gnädigst anzubefehlen.“ Holdheim zitiert nach Drewelow, Das Landesrabbinat, S. 204.

⁶³⁷ MLHA, Ja 783, Jahresbericht des Landesrabbiners vom 14.12.1845, Holdheim zitiert nach Drewelow, Das Landesrabbinat, S. 206.

⁶³⁸ Vgl. MLHA, Ja 783, Schreiben des Großherzogs Friedrich Franz II. an den Landesrabbiner vom 13.2.1847, Holdheim zitiert nach Drewelow, Das Landesrabbinat, S. 207.

⁶³⁹ Leopold Donath, Geschichte der Juden in Mecklenburg von den ältesten Zeiten (1266) bis auf die Gegenwart (1874); auch ein Beitrag zur Kulturgeschichte Mecklenburgs. Nach gedruckten und ungedruckten Quellen, Leipzig 1874, S. 263.

⁶⁴⁰ Holdheim, *Der Israelit des neunzehnten Jahrhunderts*, Heft 2 1848, S. 13.

⁶⁴¹ Protokolle und Aktenstücke der zweiten Rabbiner-Versammlung, S. 34.

⁶⁴² Vgl. Meyer, „Jüdisches Selbstverständnis“, in: Brenner/Jersch-Wenzel/Meyer (Hrsg.), *Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Band II, S. 174.

⁶⁴³ *Israelitische Annalen*, „Legislatives, Den Judeneid betreffend“, Heft 3 1839, S. 17.

Der *Judenfrage* von Bruno Bauer sollte mehr Aufmerksamkeit zuteil werden. Bauer mischte religiöse Ressentiments mit rassistischen und völkischen Elementen und nahm so den erst später entstehenden Rasseantisemitismus voraus. In seiner philosophisch-antijudaistischen Schrift propagierte er die Integrationsunfähigkeit der Juden, da diese an ihrem Anspruch des Auserwähltseins festhalten würden.

7.1 Die Judenfrage

Rürup benennt als Ausgangspunkt der Judenfrage den Übergang von einer ständisch-feudalen zu einer bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft am Ende des 18. Jahrhunderts und die Frage „nach der Stellung und Funktion der Juden in der zu realisierenden bürgerlichen Gesellschaft.“⁶⁴⁴ Die *Judenfrage* ging folglich mit dem Emanzipationsprozess einher. Der Gegenstand des Begriffs *Judenfrage* erregte die Gemüter durch Friedrich Rühs. Dieser verfasste 1815 sein antijüdisches Pamphlet *Über die Ansprüche der Juden auf das deutsche Bürgerrecht*.⁶⁴⁵ Rühs wollte beweisen, dass die Juden ebenso wie die Deutschen eine nationale Besonderheit und eine „Volkseigenthümlichkeit“ besäßen.⁶⁴⁶

Die *Judenfrage* kann in zwei Phasen eingeteilt werden: In die Zeit vor und nach 1870. Nach 1870 ist sie unter antisemitischen Aspekten zu sehen.⁶⁴⁷ Dies geschah im Zuge der sogenannten Gründerkrise, als Teil einer Weltwirtschaftskrise⁶⁴⁸, die von 1873 bis 1879 andauerte, zeitweise von über 20 % Arbeitslosen⁶⁴⁹ begleitet war und das Zeitalter der „Depression“ einleitete.⁶⁵⁰ Der Liberalismus hatte bei großen Teilen der Bevölkerung, vor allem aber in der Mittelschicht, stark an

⁶⁴⁴ Reinhard Rürup, „Kontinuität und Diskontinuität der ‚Judenfrage‘ im 19. Jahrhundert“, in: Helmut Berding/Jürgen Kocka/Hans-Christoph Schröder/Hans-Ulrich Wehler (Hrsg.), *Sozialgeschichte heute, Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft*, Göttingen 1974, S. 389ff.

⁶⁴⁵ Der Philosoph Jakob Friedrich Fries sollte sich 1816 in *Über die Gefährdung des Wohlstandes und Charakters der Deutschen durch die Juden* im Sinne Rühs äußern. Vgl. hierzu Hans-Ulrich Wehler, *Nationalismus. Geschichte, Formen, Folgen*, München 2001, S. 62-89.

⁶⁴⁶ Diese Aussage wurde vom Verein für Cultur und Wissenschaft positiv ausgelegt. Der Wandel in den Begriffen Volk und Nation war Anfang des 19. Jahrhunderts deutlich zu spüren und hinterließ seine Nachwirkungen auch auf das Selbstverständnis der Vereinsmitglieder. Im Sinne Herders wurde unter Nation eine „kollektive mit Sprache Seele und Charakter begabte Individualität“ verstanden. Im Gegensatz zur Aufklärung und zur Haskala basierte der Begriff nicht mehr auf religiösen Elementen. Volk war vielmehr zu einem synonymen Begriff von Nation avanciert. Vgl. Pelger, „Aus distanzierter Wahrnehmung“, in: Aschkenas, S. 388.

⁶⁴⁷ Vgl. Werner Bergmann/Rainer Erb, *Die Nachtseite der Judenemanzipation. Der Widerstand gegen die Integration der Juden in Deutschland 1780-1860*, Berlin 1989, S. 11.

⁶⁴⁸ Vgl. Rürup, „Kontinuität und Diskontinuität der ‚Judenfrage‘ im 19. Jahrhundert“, in: Berding/Kocka/Schröder/Wehler (Hrsg.), *Sozialgeschichte heute*, S. 401.

⁶⁴⁹ Zahl nach Werner Bergmann, *Geschichte des Antisemitismus*, München 2004, S. 40.

⁶⁵⁰ Vgl. Rürup, „Kontinuität und Diskontinuität der ‚Judenfrage‘ im 19. Jahrhundert“, in: Berding/Kocka/Schröder/Wehler (Hrsg.), *Sozialgeschichte heute*, S. 401.

Zuspruch verloren.⁶⁵¹ Der Antisemitismus wurde zu einer politischen Bewegung, konnte sich voll entfalten und entwickelte sich als „kultureller Code“⁶⁵² zu einem integrierten Bestandteil der deutschen Kultur. Die gesellschaftliche Entwicklung, nicht die innerjüdische, war für die Entwicklung der Judenfrage entscheidend.⁶⁵³

Die Judenfrage vor 1870 war ihrem Wesen nach eine andere, sie war eine emanzipatorische. Seit dem frühen 19. Jahrhundert kamen die „nationalen, völkischen und prorassistischen“ Vorurteile hinzu und antisemitische Elemente sind in ihren Grundzügen seit dem Vormärz nachzuweisen.⁶⁵⁴ Das Ziel der Gegner war seit Aufkommen der Judenfrage dasselbe geblieben, die Motive und der Inhalt ähnelten sich, es sollte die „Ausschaltung der Juden aus Staat und Gesellschaft“⁶⁵⁵ sein. Der Begriff *Judenfrage* war „seit der Mitte des 19. Jahrhunderts ein feststehender Begriff“ und erhielt ab den 1850er Jahren eine eindeutig negative Konnotation, „ursprünglich nur als sozialer Terminus gebraucht“ wurde die *Judenfrage* zur Chiffre, „die einerseits politisches, kulturelles, ökonomisches Unbehagen zusammenfasste und andererseits Existenz- und Überfremdungsängste artikulierte.“⁶⁵⁶

Bruno Bauers (1809-1882) im Jahr 1843 veröffentlichte *Judenfrage*⁶⁵⁷ war gegenüber Rühs' Schrift in ihren Ideen umfassender und radikaler. Bauer gilt als Vertreter des Junghegelianismus⁶⁵⁸ und wollte, als Denker dieser philosophischen Richtung, Hegels Religionsphilosophie⁶⁵⁹ unter atheistischen

⁶⁵¹ Vgl. Paul W. Massing, *Vorgeschichte des politischen Antisemitismus*, Frankfurt am Main 1986, S. 4.

⁶⁵² Volkov, *Jüdisches Leben und Antisemitismus*, S. 23.

⁶⁵³ Vgl. Rürup, „Kontinuität und Diskontinuität der ‚Judenfrage‘ im 19. Jahrhundert“, in: Berding/Kocka/Schröder/Wehler (Hrsg.), *Sozialgeschichte heute*, S. 401.

⁶⁵⁴ Vgl. Bergmann/Erb, *Die Nachtseite der Judenemanzipation*, S. 11.

⁶⁵⁵ Ebd.

⁶⁵⁶ Wolfgang Benz, *Was ist Antisemitismus?*, München 2004, S. 83.

⁶⁵⁷ Die *Judenfrage* erschien zunächst in den *Deutschen Jahrbüchern*, wurde dann bei Friedrich Otto in Buchform verlegt.

⁶⁵⁸ Eleonore Sterling hat auf den Unterschied zwischen Junghegelianern und Linkshegelianern jüdischer Herkunft hingewiesen. Vgl. hierzu Detlev Claussen, *Grenzen der Aufklärung. Die gesellschaftliche Genese des modernen Antisemitismus*, Frankfurt am Main 1994, S. 92.

⁶⁵⁹ Hegels Religionsphilosophie war spekulativ, auch wenn er das Christentum in seinem Grundkern nicht antastete. Was Hegel exakt unter „Gott“ verstand, kann nicht beantwortet werden, seine Vorstellungen gaben dementsprechend Raum für

Merkmale verstanden wissen.⁶⁶⁰ Bauer zeigte sich in den 1830er Jahren als kritischer, dennoch gläubiger (christlicher) Theologe. Im Verlauf der 1840er Jahre wandte er sich dem Atheismus zu.⁶⁶¹ In der „Judenfrage“ vergleicht er Juden und Christen, was für die Juden „höchst ungünstig“⁶⁶² ausfällt. Bauers „abstraktes Prinzip“⁶⁶³ endete im Atheismus, in der „Aufhebung der Religion.“⁶⁶⁴ Bauer griff nicht nur die Religion an, sondern auch das Streben der Juden nach Gleichberechtigung.

Die christliche Welt muß die Geburt der neuen Zeit, die sich jetzt bildet, noch große Schmerzen kosten: sollen die Juden keine Schmerzen leiden, sollen sie mit denen, die für die neue Zeit gekämpft haben, gleiche Rechte haben? Als ob sie es könnten! Als ob sie in einer Welt, die sie nicht gemacht haben, nicht machen halfen und der sie durch ihr unverändertes Wesen vielmehr widersprechen müssen, sich wohl und zu Hause fühlen könnten!⁶⁶⁵

Bruno Bauers Judenfrage zog alsbald weite Kreise. So verfasste unter anderem auch der Philosoph und Gesellschaftskritiker Karl Marx⁶⁶⁶, der in seinen Frühschriften den Kampf der Emanzipation mit aufnahm⁶⁶⁷, eine Antwort. Karl Marx' stand mit Bauer zunächst in freundschaftlichem Kontakt, diese näherte sich 1842 einem baldigen Ende. 1842 kam es zu einem Bruch, Marx forderte politische Veränderungen, Bauer strebte vielmehr eine geistige Revolution an. Wie dies allerdings möglich gemacht werden sollte, blieb unklar.⁶⁶⁸ Gabriel Riesser⁶⁶⁹ verfasste ebenfalls eine kritische Antwort. Riesser agierte als Fürsprecher in der „Judenfrage“, er stand in Verbindung zum Reformjudentum und seinen Akteuren. So ist gesichert, dass er 1832 eine Reise durch Deutschland unternahm, um mit den führenden jüdischen Gemeinden Verbindung

Interpretationen. Vgl. Josef Rattner/Gerhard Danzer, Die Junghegelianer. Porträt einer progressiven Intellektuellengruppe, Würzburg 2005, S. 24.

⁶⁶⁰ Vgl. ebd., S. 29.

⁶⁶¹ Vgl. ebd., S. 61.

⁶⁶² Claussen, Grenzen der Aufklärung, S. 92.

⁶⁶³ Ebd.

⁶⁶⁴ Klaus von Beyme, Geschichte der politischen Theorien in Deutschland 1300-2000, Wiesbaden 2009, S. 299.

⁶⁶⁵ Bruno Bauer, Die Judenfrage, Braunschweig 1843, S. 2.

⁶⁶⁶ Marx' Zur Judenfrage erschien 1844 in den deutsch-französischen Jahrbüchern.

⁶⁶⁷ Vgl. Rürup, Deutschland, S. 14.

⁶⁶⁸ Vgl. Rattner/Danzer, Die Junghegelianer, S. 57.

⁶⁶⁹ Riesser, Die Judenfrage, Gegen Bruno Bauer, in Konstitutionelle Jahrbücher Band 2, 1843, S. 1-42; Band 3 1843, S. 14-57 und Band 2 1844, S. 172-236.

aufzunehmen, um „den Kampf für die Emanzipation zu koordinieren“⁶⁷⁰, besuchte so u.a. Frankfurt am Main und Berlin, „traf überall auf Sympathie und Unterstützung bzw. gleichgerichtete Bemühungen.“⁶⁷¹ Riesser gehörte der Jüdischen Gemeinde in Hamburg an und darf für die Entwicklung und Impulsverleihung innerhalb der Strömung nicht unterschätzt werden. Samuel Holdheim war ein glühender Verehrer Riessers.⁶⁷² *Ueber die Stellung der Bekenner des mosaischen Glaubens in Deutschland*⁶⁷³ übte auf Geiger „eine zündende Wirkung“⁶⁷⁴ aus. Auch der Philosoph und Politiker Karl Theodor Friedrich Grün⁶⁷⁵ setzte sich literarisch mit der „Judenfrage“ auseinander. Meine Abhandlung verzichtet auf einzelne Zusammenfassungen der Schriften; gemeinsam ist allen die Widerlegung der Bauerschen Thesen und die Ansicht, dass die Schrift als „verfehlt“⁶⁷⁶ anzusehen war.

Auch von rabbinischer Seite folgten Antworten auf die *Judenfrage*. Holdheim reagierte und schrieb in *Ueber die Autonomie der Rabbinen und das Prinzip der jüdischen Ehe*⁶⁷⁷ über Bauers Abhandlung. Die Schrift hatte Holdheim ursprünglich bereits im Herbst 1841 für Abraham Geigers „in's Stocken gerathene“⁶⁷⁸ *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie* verfasst. Als Grund für die Abfassung der Schrift nannte er die tagespolitischen Ereignisse und

⁶⁷⁰ Uwe Barschel, Gabriel Riesser als Abgeordneter des Herzogthums Lauenburg in der Frankfurter Paulskirche 1848/49, Neumünster 1987, S. 21.

⁶⁷¹ Ebd.

⁶⁷² „Wir wissen die Emancipation auf ihrem festen Rechtsboden, der mit der Religion nichts zu schaffen hat, hinlänglich gesichert und von ihren würdigsten Vertretern, namentlich dem vortrefflichen G. Riesser, haben wir auf einem anderen Gebiete würdig kämpfen und die Waffen mit Ehre gebrauchen gelernt.“ Samuel Holdheim, Das Religiöse und Politische im Judenthum, Mit besonderer Beziehung auf gemischte Ehen, Eine Antwort auf Hrn. Dr. Frankel's Kritik der Autonomie der Rabbinen und der Protocolle der ersten Rabbiner-Versammlung in Betreff der gemischten Ehe, Schwerin 1845, S. 4.

⁶⁷³ Riesser betätigte sich als Schriftsteller für die bürgerliche Gleichstellung der Juden. In seiner Schrift *Ueber die Bekenner des mosaischen Glaubens in Deutschland*. An die Deutschen aller Confessionen (1831) sprach er sich für die völlige Gleichstellung der Juden aus. 1832 gründete er die Zeitschrift *Der Jude*. Periodische Blätter für Religion und Gewissensfreiheit.

⁶⁷⁴ Abraham Geiger, „Die Jugendzeit 1810-1832“, in: Ludwig Geiger (Hrsg.), *Nachgelassene Schriften*, S. 38.

⁶⁷⁵ Karl Grün, *Die Judenfrage*. Gegen Bruno Bauer, Darmstadt 1844.

⁶⁷⁶ Philippon, „Antibaueriana“, in: *AZJ*, Heft 18 1843, S. 255.

⁶⁷⁷ Samuel Holdheim, *Ueber die Autonomie der Rabbinen und das Princip der jüdischen Ehe*. Ein Beitrag zur Verständigung über einige das Judenthum betreffende Zeitfragen, Schwerin 1843.

⁶⁷⁸ Holdheim, *Autonomie der Rabbinen*, S. III.

Entwicklungen, somit die Gesetzgebung und die Stellung der Juden im Staat betreffende Fragen.⁶⁷⁹ Hauptgegenstand des Buches ist die Frage nach der Integration der Juden unter der Versöhnung von staatlichem und religiösem Gesetz.⁶⁸⁰ Die *Autonomie der Rabbinen* soll auch vor dem Hintergrund der Emanzipationsbestrebungen in Mecklenburg-Schwerin geschrieben worden sein.⁶⁸¹ Dies erscheint einleuchtend. Holdheims Aussagen zeigen sich in emanzipatorischer Hinsicht bestimmt, beleuchten den Themenkomplex aber vielmehr von einer allgemeinen Seite. Dafür spricht auch die Tatsache, dass er die *Autonomie der Rabbinen* bereits 1841 verfasst hatte. Seine Schrift behandelt also nicht die explizite Widerlegung der Bauerschen Ansichten. Hatte Holdheim in den Jahren zuvor die Ansätze geliefert, unterschied er fortan prinzipiell zwischen nationalen und religiösen Elementen. In seine Schrift integriert er die Bauerschen Thesen. Holdheims Buch ist daher vielmehr als fundiertes religiöses Reformkonzept und weniger als gesellschaftspolitische Kritik aufzufassen. Geiger gab sich hochofreut: „Da ist noch ein Kühner, Holdheim! Der hat wirklich ein tüchtiges Buch geschrieben.“⁶⁸² Gotthold Salomon zeigte sich in *Bruno Bauer und seine gehaltlose Kritik* von den zahlreichen anderen Schriften seiner Kollegen unbeeindruckt, es ging ihm nicht um Legitimierung oder Widerlegung etwaiger Aussagen. Vielmehr hatte Salomon seine eigenen Ideen und wollte diese kundtun. Wohl wissend, dass vermehrt Schriften erschienen, die Bruno Bauers Ansichten widerlegten, las er diese nicht. Er wollte sich in seinem „Ideengang nicht stören lassen“⁶⁸³ und lieber auf seine „Weise dem

⁶⁷⁹ „Seitdem nachfolgende zwei Aufsätze über die Autonomie der Rabbinen und das Princip der jüdischen Ehe geschrieben wurden, hat der in denselben behandelte Gegenstand durch die tagesgeschichtliche Entwicklung der Gesetzgebung im Allgemeinen und der die Angelegenheit der Juden betreffenden insbesondere, wie nicht minder auch durch so manche, seitdem in rascheren Pulsschlägen sich kundgegebenen Bewegungen in den engern Kreisen des jüdisch – religiösen Lebens selbst, an mannigfachen Zeitinteresse gewonnen, so daß, abgesehen von dem besondern Werthe oder Unwerthe der in gedachten Abhandlungen geäußerten Ansichten, die Besprechung dieses Gegenstandes schon an sich nicht ohne Anregung bleiben, daher nicht als unzeitgemäß erscheinen dürfte.“ Holdheim, *Autonomie der Rabbinen*, S. III.

⁶⁸⁰ Vgl. Gotzmann, *Jüdisches Recht*, S. 207-218.

⁶⁸¹ Drewelow, *Das Landesrabbinat*, S. 189; Holdheim, *Autonomie der Rabbinen*, S. III.

⁶⁸² Abraham Geiger, „An Berthold Auerbach. Breslau, 25. December 1843“, in: Ludwig Geiger (Hrsg.), *Nachgelassene Schriften*, S. 173.

⁶⁸³ Gotthold Salomon, *Bruno Bauer und seine gehaltlose Kritik über die Judenfrage*, Hamburg 1843, S. 3.

Bruno Bauer begegnen.“⁶⁸⁴ Er vertraute dem Grundkanon seiner Mitakteure und ging von einem grundsätzlichen Wahrheitsgehalt der Schriften seiner Mitakteure aus. Salomon schreibt im Stil der These-Antithese, folgt Schritt für Schritt dem Werk Bauers und widerlegt seine Ausführungen. Salomons Schrift zeugt von einer guten Struktur, aber die Begründungen und Ideengänge wirken zum Teil recht absurd und spiegeln bei weitem nicht die Ernsthaftigkeit des Themas wieder:

Ich bin zwar – um den Amos (7,14.) zu parodieren – weder ein Philosoph noch eines Philosophen Sohn; aber um den gesunden Menschenverstand soll mich weder eine Alt- noch eine Junghegelsche Vernunft bringen.⁶⁸⁵

Gotthold Salomon sieht als mögliche Lösung des Problems die Auswanderung des Bruno Bauer nach England oder Amerika, dort könnte Bauer viel freier wirken, ohne dass ihm irgendjemand „das Handwerk“⁶⁸⁶ legt.

Geiger beleuchtet die Judenfrage in zwei langen Aufsätzen, im ersten, der eigenen Zielsetzung gemäß, von politischer⁶⁸⁷, im zweiten von religiöser Seite.⁶⁸⁸ In seinem ersten Aufsatz stellt Geiger klar heraus, dass er vermeiden werde, Bauer als vermeintlichen Gegner lediglich anzugehen und zu diffamieren.⁶⁸⁹ Seine Vorgehensweise ist bestimmt und konsequent, dennoch niemals

⁶⁸⁴ Ebd.

⁶⁸⁵ Ebd., S. 4.

⁶⁸⁶ Ebd., S. 7.

⁶⁸⁷ Geiger, „Bruno Bauer und die Juden. Mit Bezug auf dessen Aufsatz ‚die Judenfrage‘, Deutsche Jahrbücher 1842 Nro 274 bis 282“, in: WZfJT, Heft 2 1844, S. 199-234.

⁶⁸⁸ Geiger nähert sich Bauer im zweiten Abschnitt sowohl historisch als auch religionsphilosophisch und beschäftigt sich mit der „Idee der Menschheit, ihrem Eintritt in die Erscheinungswelt und ihre Entwicklung mit der historischen Religion und dem Judenthum in seiner Entwicklung.“ Vgl. Geiger, „Bruno Bauer und die Juden. Mit Bezug auf dessen Aufsatz ‚die Judenfrage‘, Deutsche Jahrbücher 1842 Nro 274 bis 282“, in: WZfJT, Heft 2 1844, S. 325-371.

⁶⁸⁹ „Ich halte es für die charakteristischste Eigenschaft des ächten Liberalismus – und diesem anzugehören, und nur die Anmaßungen eines ‚falschen, schlechten, hohlen‘ abzuwehren ist ja heutzutage fast eines Jeden Vorgehen – den geschwächten Gegner, den Gebeugten mit Nachsicht und Schonung zu behandeln, ja ihm gegen materielle Mißhandlung beizustehen in demselben Augenblicke, da man seinen Irrthümern und Übergriffen kühn und rücksichtslos entgegentritt; ich möchte daher aus diesem Grunde wünschen, Herr Bauer sei Professor der Antitheologie, in die er die Theologie zu verwandeln beflissen ist, und die deutschen Jahrbücher dürften neben Anderem auch ihre Selbstvergötterung und ihren Vernunftterrorismus fortsetzen, so daß ein ehrenvoller Kampf zwischen uns eintreten könnte.“ Geiger, „Bruno Bauer und die Juden“, in: WZfJT, Heft 2 1844, S. 199.

anklagend oder beleidigend. Er beschreibt seine Enttäuschung, dass Bauers Buch nicht mit dem Liberalismus in Zusammenhang. Bauer bleibe lediglich in seiner Inkonsequenz konsequent.⁶⁹⁰ Seine Schrift bietet weniger explizite Aussagen als vielmehr eine wissenschaftlich-religionsphilosophische Betrachtung. Ebenso wie Holdheim bettet er Bauers Thesen eher in sein religionsphilosophisches Konzept ein.

Ludwig Philippson hingegen schreibt in seinem gewohnt offenen publizistischen Stil und verschweigt in *Antibaueriana* nicht, dass „das ewige Polemisieren ihn müde“⁶⁹¹ machte. Er erkannte die Notwendigkeit an, eine Verteidigungsschrift aufzusetzen, wollte seine Kräfte aber lieber „vorliegenden und späteren positiven Schöpfungen“⁶⁹² zuwenden. Das mag der Grund gewesen sein, warum er keine eigene Abhandlung schrieb, sondern sich auf bereits geschriebene Stellungnahmen stützte und diese rezensierte.⁶⁹³ Geiger wäre, so Philippson, in seiner Abhandlung den „einzig richtigen Weg gegen Bauer“ gegangen, da er ihm sowohl „durch Positives“ entgegentrat als auch die falschen Behauptungen und Widersprüche aufdeckte.⁶⁹⁴ Im Folgejahr nahm Philippson Bezug auf Grüns Abfassung, die er anerkennend bejahte.⁶⁹⁵ Salomons Antwort wirkte auf Philippson detailliert beschrieben, allerdings stand nicht die prinzipielle Widerlegung der Bauerschen Thesen im Vordergrund.⁶⁹⁶ Die Schrift war von Sarkasmus geprägt und ohne Pathos. Offensichtlich stünden bei Salomon Spaß und Unterhaltung im Vordergrund, er hat „die Lacher auf seiner Seite.“⁶⁹⁷

⁶⁹⁰ Ebd., S. 396.

⁶⁹¹ Philippson, „Antibaueriana“, in: AZJ, Heft 18 1843, S. 255.

⁶⁹² Ebd.

⁶⁹³ Ebd.

⁶⁹⁴ Ebd., S. 256.

⁶⁹⁵ Vgl. Philippson, „Antibaueriana“, in: AZJ, Heft 22 1844, S. 294-296.

⁶⁹⁶ Vgl. Ders., „Antibaueriana“, in: AZJ, Heft 25 1844, S. 339. Salomon wird charakterisiert durch „Entschiedenheit und Furchtlosigkeit.“

⁶⁹⁷ Ebd., S. 339f.

7.2

Zusammenfassung

In der Mitte der 1840er wurde der *Judenfrage* offensichtlich kein allzu hoher Stellungswert beigemessen. Vor diesem Hintergrund muss auch Philipppsons Aussage verstanden werden:

Bauer's Bächlein war nothwendig. Es mußte angesprochen werden, was die, welche in aller positiven Religion den Todfeind der Menschheit erblicken, gegen die Juden zu sagen haben. Es ist geschehen, wir haben nun genug. Auch diese Phase der Gegnerschaft ist durchgemacht, wir haben sie überstanden.⁶⁹⁸

Isaak Markus Jost stellt in seiner *Geschichte der Israeliten* fest, dass Bauer von seinen Grundaussagen her einseitig argumentierte, sich in Widersprüche verstrickte und dass dies von rabbinischer Seite „ausreichend“⁶⁹⁹ belegt wurde. Zweifelsohne sind reichlich Schriftstücke das Thema betreffend erschienen, man muss sich aber die Frage nach dem inhaltlichen Gehalt stellen. Holdheim hatte erklärt, dass er die *Autonomie der Rabbinen* bereits geschrieben hatte, als er die Bauersche Schrift noch gar nicht gelesen hatte. Erst vor der Abgabe seiner *Autonomie der Rabbinen* hatte er einige Textproben zu lesen bekommen.⁷⁰⁰ Verwunderlich ist hierbei der Fakt, dass die zweite Auflage, die inhaltlich verbessert wurde, in Bezug auf Bauer de facto keine Wendungen oder Neuerungen aufzeigt. Das hat auch Jost beobachtet und festgestellt, dass Holdheim die *Judenfrage* vielmehr „nebenher“⁷⁰¹ betrachtete. Zwischen Geigers erster und zweiter Abhandlung – geschrieben mit gewohnt historischem Ansatz – lagen zwei Jahre. Kündigte er im zweiten Aufsatz 1844 die Fortsetzung in einem dritten Teil an, muss man feststellen, dass er dieses Vorhaben nicht realisierte.⁷⁰² Auch Philipppson setzte sich mit den Rezensionen nicht zeitnah auseinander, darüber hinaus bewertete er lediglich die Arbeit seiner Mitakteure.

⁶⁹⁸ Ders., „Antibaueriana“, in: AZJ, Heft 30 1844, S. 422.

⁶⁹⁹ Isaak Markus Jost, *Geschichte der Israeliten*. Zehnter Band, Erste Abtheilung, S. 304.

⁷⁰⁰ Vgl. Samuel Holdheim, *Das Politische und Religiöse im Judenthum*. Mit besonderer Beziehung auf gemischte Ehen. Eine Antwort auf Hrn. Dr. Frankel's Kritik der Autonomie der Rabbinen und der Protocolle der ersten Rabbiner-Versammlung in Betreff der gemischten Ehen, Schwerin 1845, S. 10.

⁷⁰¹ Jost, *Geschichte der Israeliten*. Zehnter Band, Erste Abtheilung S. 304.

⁷⁰² Vgl. Geiger, Bruno Bauer und die Juden. Mit Bezug auf dessen Aufsatz „die *Judenfrage*“, in: WZfJT, Heft 2 1844, S. 371.

Salomons Schrift hebt sich von den anderen weniger inhaltlich als mehr durch Wortwitz und ungewöhnliche Argumentationsstrategien hervor.

Salomon gelang es nicht, Bruno Bauers Ansichten zu widerlegen, er tat sich lediglich mit seiner polemischen Art hervor.⁷⁰³ *Der Orient* als jüdisches Reformblatt hatte freilich eine ganz andere Sicht der Dinge. Salomons Schreib- und Argumentationsstil wurde aufs Höchste gelobt.⁷⁰⁴ Hieran lässt sich die interne innerjüdische Sicht erkennen, offenbar war für die Rabbiner im Sinne Jost die Judenfrage in der Tat „ausreichend“ gelöst. Konsens von rabbinischer Seite herrschte dementsprechend dahin gehend, dass die Judenfrage relativ schnell nicht mehr zum Tagesgeschehen gehörte und – aus ihrer Sicht – genügend schriftliche Erörterungen zu diesem Thema erschienen waren. Dies lässt sich sowohl aus dem Selbstverständnis als auch dem Zeitgeist heraus begründen. Bruno Bauers *Judenfrage* kam unverhofft auf, die Rabbiner selbst waren zumeist einem orthodoxen Umfeld entsprungen, hatten sich assimiliert und forderten das Recht auf Gleichberechtigung der jüdischen Bevölkerung. Bauers Schrift fällt

⁷⁰³ „Eine besondere Kraft entwickelte Salomon in der Polemik; lebendige Sprache, Humor, schlagender Witz machten ihn hierzu vorzüglich geschickt. Zweimal bewährte er diese polemischen Eigenschaften siegreich. Zuerst trat er auf, als die Orthodoxen unter Bernays das 1841 erschienene ‚Gebetbuch‘ des neuen Tempels verketzern wollten, wobei ihm in gleicher Ansicht der Rabbiner Frankel zur Seite stand. Ruhmvoller noch bekämpfte er den Professor Hartmann in Rostock, welcher die staatsbürgerliche Gleichstellung der Juden verneinte, und den er in zwei Schriften (1835) glänzend widerlegte. Weniger glücklich war er gegen Bruno Bauer, gegen dessen gehaltlose Kritik der Judenfrage in den ‚Deutschen Jahrbüchern‘ er wacker auftrat, ohne jedoch, wie es mehreren anderen jüdischen Gelehrten gelang, wissenschaftlich dessen Hohlheit darzulegen.“ Unsere Zeit, Jahrbuch zum Conversations-Lexikon, Siebenter Band Brockhaus, S. 397.

⁷⁰⁴ „Wäre nicht Dr. S. dem deutschen Publikum schon aus seinen zwei Gegenschriften gegen Anton Theodor Hartmann als der gründlichste, durch Witz und populäre Darstellung gewandteste Verfechter der Juden und des Judenthums bekannt, so würde es ihn aus dieser vorliegenden Schrift, worin er als Kämpfer für das Judenthum gegen Bauer's dialektische Angriffe auftritt, als einen solchen begrüßen. Denn Keiner der großen Schaar der Judenvertheidiger, so tief wissenschaftlich, so gelehrt und geistreich auch ihre Arbeiten sonst sind, besitzt in so hohem Grade jene glänzende Gabe der klaren, fasslichen [sic!] Darstellung, jenen populären durch Witz gewürzten Styl [sic], jene Vorherrschaft des gefunden [sic!] Menschenverstandes, der nur zu oft den überreizten, extatischen [sic!], in gelehrte Formeln sich hüllenden Phrasenwust der gelehrten Unvernunft zu Schanden macht, als Dr. S. unter den gebildeten gelehrten Juden, und die ungetheilte Anerkennung, welche die apologetischen Schriften dieses auch als Kanzelredner gefeierten Mannes zu jeder Zeit im Publikum gefunden, hat den Kritiker, welcher der Volksstimme nur beizustimmen vermochte, schon daran gewöhnt, seine Leistungen auf diesem Gebiete nur anzuzeigen, und dem Publikum zu empfehlen.“ *Der Orient*, Heft 4 1844, S. 61.

in eine Zeit, in der die emanzipatorischen Bestrebungen in vollem Gange waren. Gewissermaßen hatten die Rabbiner die *Judenfrage* für sich schon längst beantwortet. Offensichtlich waren sie der Meinung, dass „diese Phase der Gegnerschaft“⁷⁰⁵ durchgemacht sei, da Bauer seine Meinung kundgetan hatte und sie diese ausreichend widerlegt hatten. Bauers Schrift ist primär als eine Schrift der Religionskritik aufzufassen, dass die Antworten der Akteure in der Tradition von Religionsphilosophie stehen, ist daher wenig verwunderlich. Sicherlich war Bauers *Judenfrage* von hoher gesellschaftspolitischer Relevanz in einer bis dato noch nie da gewesenen Form, aber in den Grundzügen war sie religionskritisch. Sie waren als Rabbiner gewissermaßen dazu verpflichtet, die *Judenfrage* auf die Religion anzuwenden, dementsprechend war der konkrete gesellschaftliche Aussagegehalt relativ gering.

Die späteren Jahre zwischen 1849 und der Reichsgründung 1871 waren in Bezug auf die Diskussionen zur *Judenfrage* sowohl von jüdischer als auch von christlicher Seite wenig gehaltreich⁷⁰⁶, die Fragen zur jüdischen Emanzipation wurde vielmehr in den Länderparlamenten ausgetragen.⁷⁰⁷

Toury stellt fest, dass die Mehrzahl der deutschen Juden vor 1848 noch an „den alten Denk- und Lebensformen hing“⁷⁰⁸, und dass daraus Unzulänglichkeiten bezüglich der Zeitprobleme ableiten lassen.

Das bedeutet, daß die Fragen der Emanzipation und der bereits in gewissen Kreisen betriebenen Reform im Judentum, ebenso wie auch die politischen Vorgänge innerhalb der deutschen Umwelt, bei der Mehrheit der jüdischen Bevölkerung nur ein geringes Echo fanden.⁷⁰⁹

Diese Aussage Tourys muss in unserem Kontext sogar noch erweitert bzw. anderweitig interpretiert werden. Die Rabbiner wussten um die Wichtigkeit der emanzipatorischen Fragen und erkannten in Bauers *Judenfrage* ein „Zeitproblem“. Verschiedene Antwort- und Interpretationsmöglichkeiten standen im Raum.

⁷⁰⁵ Philippon, „Antibaueriana“ in: AZJ, Heft 30 1844, S. 422.

⁷⁰⁶ Vgl. Uffa Jensen, *Gebildete Doppelgänger*, S. 68.; Herzig, *Jüdische Geschichte in Deutschland*, S. 181.

⁷⁰⁷ Vgl. Jacob Toury, *Soziale und politische Geschichte der Juden in Deutschland 1847-1871. Zwischen Revolution, Reaktion, Emanzipation*, Düsseldorf 1977, S. 309.

⁷⁰⁸ Toury, *Die politischen Orientierungen der Juden*, S. 2.

⁷⁰⁹ Ebd.

KAPITEL 8

ZIELE UND KONTROVERSEN

„Deutsch werden – jüdisch bleiben“⁷¹⁰

Das Ziel und gleichermaßen das Dilemma der Rabbiner kann unter obiger Aussage zusammengefasst werden. Die Handhabung für dieses Ziel war eine vielfache, allzu oft eine verschleierte und selbst mit erweitertem Blick eine komplexe. Gemeinsam war den Akteuren das Ziel, dem Judentum einen neuen Geist einzuhauchen, die Religion ohne Aufgabe ihrer Identität neu zu definieren und mit den unaufhaltsamen säkularen Strömungen der Zeit zu versöhnen. Ebenso offensichtlich ist, dass die Reformen zu einem großen Teil auf Fortführungen und Erweiterungen der Vordenker basierten. Anhand der Aufklärung und der ersten frühen Bewegung wurde aufgezeigt, dass sich bereits vor dem eigentlichen Reformjudentum sowohl die Gesellschaft als auch die Religion Schritt für Schritt reformierte. Wir wollen im Folgenden die prozessbetonten, reformierten Schritte anhand des Selbstverständnisses der Akteure nachvollziehen.

⁷¹⁰ Vgl. Michael A. Meyer, „Deutsch werden, jüdisch bleiben“, in: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Band II, S. 208-259.

8.1

Impulse und Adaptionen

Graetz stellt ganz im Sinne seiner Grundüberzeugung fest, dass Holdheim kein origineller Denker war, in seinem Konzept Napoleon adaptierte, sich bereits vorhandener Ideen annahm und diese übernahm.⁷¹¹ Graetz' Meinung ist entgegenzuhalten, dass sich auf der ersten Rabbinerversammlung die gesamte Rabbinerschaft einstimmig an Napoleons Sanhedrin orientierte. Im gegenseitigen Übereinkommen wurde der Grundsatz übernommen, dass nicht das jüdisch-religiöse Gesetz Vorrang und oberste Priorität habe, sondern das staatliche.⁷¹²

Bezüglich Zunz ist Konsens zu finden: Meyer stellt fest, dass Zunz als „Altmeister“⁷¹³ verehrt wurde, die Protagonisten „bauten auf seinen Ergebnissen auf.“⁷¹⁴ Im Jahr 1832 publizierte der Begründer der Wissenschaft des Judentums *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden*. Holdheim hatte vor allem aufgrund dieser Lektüre den reformatorischen Weg eingeschlagen⁷¹⁵, in Geigers Werken ist der Einfluss Zunz' unübersehbar. Zunz nahm anfänglich rege an der Reform teil, hielt sich aber ab den 1830er Jahren innerhalb der Reformbewegung eher im Hintergrund. Gerade in dieser Tatsache mag die Verehrung von Zunz liegen: er beteiligte sich in späteren Lebensjahren nicht mehr an der Reformbewegung des Judentums, schlug die Einladung zur Teilnahme an der Rabbinerkonferenz aus,

⁷¹¹ „Holdheim hatte aber keine urwüchsigen Gedanken, die er als Hebel zum Umsturz des Judentums hätte anlegen können; er hatte nur talmudisch geschliffenen Scharfsinn. Er mußte sich daher gegebener und landläufig gewordener Gedanken bedienen. [...] Das Judentum bestehe, meinte er, aus einer innigen Vermischung des Religiös-Sittlichen und des National-Politischen. Davon war Napoleon ausgegangen, als er dem jüdischen Sanhedrin die Weisung zugehen ließ, vom Judentum alles aufzuopfern, was seinem despotischen Willen widerstrebe.“ Graetz, *Geschichte der Juden*, S. 522.

⁷¹² Vgl. Ladwig-Winters, *Freiheit und Bindung*, S. 55. Das Sanhedrin (auch Synhedrion) sollte bei Fragen und Konflikten zwischen dem französischen Staat und dem religiösen Gesetz vermitteln.

⁷¹³ Meyer, „Moses Mendelssohn“, in: Rürup (Hrsg.), *Jüdische Geschichte in Berlin*, S. 44.

⁷¹⁴ Ebd.

⁷¹⁵ „Insbesondere waren die wissenschaftlichen Leistungen des Dr. Zunz schon durch den Stoff, den sie behandelten, die Geschichte der jüdischen Institutionen, wie nicht minder durch den pietätsvollen Geist, den sie athmen, sehr geeignet, bei vielen Israeliten mit der Kenntniß des jüdischen Altherthums auch Liebe zu demselben zu wecken und einzuflößen. Holdheim, *Geschichte und Entwicklung der Reformgemeinde zu Berlin*, Berlin 1857, S. 11; vgl. auch Meyer, *Antwort*, S. 127.

wollte nicht als Gründungsmitglied der Reformgenossenschaft fungieren und verwirklichte sich hingegen als Redner und Politiker. Er hatte mit seinem Wirken der nächsten Generation bereits den Weg geebnet und war fortan unangreifbar, weil er sich schlichtweg an den internen Debatten nicht mehr beteiligte.

Parallelen der frühen Reformbewegung zu den 1830er und 1840er Jahren sind kaum zu übersehen. In der Reformgenossenschaft sieht man Übereinstimmungen mit dem Beer'schen Tempel. 1815 hatte die Regierung in Berlin keinen abweichenden Gottesdienst zugelassen, und man beschloss, privat einen Verein zu gründen. 1845 sah die Reformgenossenschaft die Lauheit und Zerrissenheit im Gemeindeleben Berlins und man entschied sich für eine ebensolche, in vielen Punkten ähnliche Vereinsgründung. Ähnlich sollten sich vor allem die Probleme und Vorwürfe gestalten: Friedrich Wilhelm III. hatte den privaten Gottesdienst 1815 aus Angst vor einer „Sekte“⁷¹⁶ verboten, 30 Jahre später tauchte eben dieser Vorwurf wieder auf: Bernstein erwehrte sich der Vorwürfe, eine neue „Sekte“⁷¹⁷ gründen zu wollen.⁷¹⁸ Wenn man so will, können wir Holdheim, Bernstein und die Reformgenossenschaft in eine gewisse Tradition zu Jacobson, Zunz und dem Beer'schen Tempel setzen.

Jacobson und Friedländer nahmen in der Gesellschaft mehrere Funktionen ein. Friedländer hat nicht nur der jüdischen Religion einen neuen Geist eingehaucht und sich als Erzieher betätigt⁷¹⁹, sondern auch in gesellschaftlicher Hinsicht, man

⁷¹⁶ Meyer, Antwort, S. 79.

⁷¹⁷ Auch Graetz nennt den Begriff „Sekte“ im Zusammenhang mit der Reformgenossenschaft: „Sie will durch aus nicht als gesonderte Sekte gelten, vielmehr in inniger Teilnahme und im Zusammenhang mit dem jüdischen Stamme bleiben.“ Graetz, Geschichte der Juden, Band 11, S. 538.

⁷¹⁸ „In diesem Sinne halten wir uns berechtigt es auszusprechen, daß wir weit davon entfernt sind uns von der Judenheit auszusondern und eine neue Sekte in derselben zu bilden, die sich durch neue Dogmen von derselben unterscheidet, sondern daß wir einzig allein bestrebt sind, vorerst dasjenige für uns unter neuen Formen herzustellen, was in seinem Wesen das unfehlbare Ziel aller Bekenner der jüdischen Religion zu werden bestimmt ist, wenn sie die Grundwahrheiten derselben in ihren Kindern erhalten wollen.“ Aaron Bernstein, Über die Prinzipien der jüdischen Reformgemeinde zu Berlin, S. 16.

⁷¹⁹ „Fragt man, was Friedländer damit zu Stande gebracht, so giebt Ritter eine erschöpfende Antwort: Alles, sagt er einmal im Hinblick auf die Gründung der jüdischen Freischule, was das Unterrichtswesen der Neuzeit geleistet hat, ist auf dies Unternehmen Friedländers zurückzuführen und hat in ihm seine Wurzel. Ebenso ist ihm Friedländer der kräftigste Reorganisator des synagogalen Kultus. Er hat die deutsche Predigt einführen helfen, die Liturgieen geläutert, verkürzt und verdeutscht, er hat für die

denke an das Sendschreiben und die Gründung der Freischule in Berlin.⁷²⁰ Am 5. Juli 1821 wurde David Friedländer zum außerordentlichen Mitglied des *Vereins für Cultur und Wissenschaft* ernannt. Als Schüler Mendelssohns und bedeutende Persönlichkeit der jüdischen Gemeinde kann dies als ein Prestigegewinn des Vereins gedeutet werden, gleichwohl muss die geschichtsphilosophische Ausrichtung des Vereins für Friedländer Anknüpfungspunkt, Bereicherung und Herausforderung gewesen sein, da die *Wissenschaft des Judentums* über das gängige Geschichtsbewusstsein der Haskala hinausging.⁷²¹ Jacobson machte sich nicht nur als Reformrabbiner einen Namen und führte die Konfirmation ebenso wie die rituelle Anlehnung an den Protestantismus ein, sondern hatte noch eine andere Rolle inne: die des Kaufmanns Jacobson. Als Kaufmann pflegte er eine enge wirtschaftliche Bindung zu König Jérôme von Westfalen, die für diesen so günstig war, dass er zu religiösen Zugeständnissen bereit war.⁷²² Auch die Akteure der 1830er und 1840 waren in verschiedenen Richtungen aktiv. Darüber hinaus zeigt Friedländers Bezug zum *Verein für Cultur und Wissenschaft*, wie eng die Generationen der jüdischen Reformvertreter miteinander verwoben waren. Der Einfluss der vorherigen Generation auf die Rabbiner der 30er und 40er Jahre war sehr groß, zumal Zunz und Jost dieser angehörten; auch Jost hatte in den 1820er Jahren am Beer'schen Tempel gepredigt.⁷²³ Der grundsätzliche Konsens und das Selbstverständnis der neuen Rabbinergeneration herrschte dahingehend, dass die frühen Reformen weit hinter sich gelassen wurden.⁷²⁴ Das zeigt beispielsweise die Bewertung von Friedländers Sendschreiben an Probst

musikalische Ausgestaltung und äußere Ordnung des Gottesdienstes Sorge getragen und diesen auch in den Augen der Andersgläubigen erhoben.“ Samuel, „Vorwort“, in: Ritter, *Die jüdische Reformgemeinde zu Berlin*, S. 17.

⁷²⁰ „Friedländers radikaler Vorstoß [das Sendschreiben] kann geradezu als Ausgangspunkt der nachfolgender Reflexionen deutscher Juden über ihr Verhältnis zu Staat, Nation und Gesellschaft in Deutschland und der Ausbildung des Reformjudentums angesehen werden, das von der Vision einer Konvergenz zwischen Judentum und Christentum getragen war.“ Brocke/M.Jäger/S.Jäger/Paul/Tonks (Hrsg.), *Visionen der gerechten Gesellschaft*, S. 17.

⁷²¹ Vgl. Pelger, „Aus distanzierter Wahrnehmung“, in: Aschkenas, S. 387.

⁷²² Vgl. Ladwig-Winters, *Freiheit und Bindung*, S. 32.

⁷²³ Vgl. ebd., S. 56.

⁷²⁴ „Dagegen zeigten Samuel Holdheim und einige andere, daß sie bereits die Reform des Hamburger Tempels weit, weit überflügelt hatten und ihn als in Halbheit zurückgeblieben ansahen. Das letzte Wort war noch nicht gesprochen; die Klarheit fehlte, weil die gediegene Wissenschaft noch nicht ihr Endurteil abgeben konnte.“ Heinrich Graetz, *Geschichte der Juden*, Band 11, S. 525.

Teller. Nach dem Erscheinen des Sendschreibens entfachte ein „heftiger und lärmender Streit.“⁷²⁵ Graetz kritisierte Friedländer polemisch.

Wenn der Verfasser nicht ein solcher Flachkopf gewesen wäre, hätte man das Sendschreiben für eine Satyre auf das lieblose Christentum halten können, wie es denn auch Schleiermacher angesehen hat, ehe er wußte, daß es von Friedländer ausgegangen war.⁷²⁶

Jost fand den Versuch „abenteuerlich“⁷²⁷ und auch Holdheim erwehrte sich der Verbindung zwischen den damaligen Reformbestrebungen und denjenigen, die ab den 1840er Jahren stattfanden:

Und an diese trostlose Consequenz der Aufklärungsperiode des vorigen Jahrhunderts wagt unser Autor die Berliner Reformbewegung vom Jahre 1845 anzuknüpfen [...] Wie wäre es sonst möglich, das Sendschreiben von 1799 mit dem Aufruf vom 2. April 1845 [das Gründungsdatum der Reformgenossenschaft zu Berlin] in eine Parallele zu stellen, da sie wirklich wie Himmel und Erde von einander verschieden sind!⁷²⁸

Die Anlehnung an die christliche Mehrheitsgesellschaft zieht sich wie ein roter Faden durch die Reformbewegung als solche und ist bei Weitem nicht an einzelnen Personen, Schriften oder Überzeugungen festzumachen. Zeitungen, Publikationen und Vereinsgründungen haben, als wesentliche Merkmale des 19. Jahrhunderts, auch die Rabbiner beeinflusst. Abraham Geiger berichtet, dass er in Studienjahren an der Gründung eines Rednervereins beteiligt war. Diesen initiierte er mit seinem damaligen Freund und späterem Gegner Samson Raphael Hirsch:

Eines Abends aber, als wir gemeinschaftlich aus der Vorlesung nach Hause gingen, sprachen wir von Goethe's Wahrheit und Dichtung, die ich damals las, erzählten uns gegenseitig von unseren Umständen, beklagten beide das Alleinstehen jüdischer Theologen und kamen überein, einen Rednerverein zu gründen.⁷²⁹

⁷²⁵ Schoeps, Deutsch-jüdische Symbiose, S. 42; zitiert nach Simon Dubnow, Die neueste Geschichte des jüdischen Volkes (1789-1914), Bd. 1, Berlin 1920, S. 191.

⁷²⁶ Graetz, Geschichte der Juden, Bd. 11, S. 173; vgl. auch Schoeps, Deutsch-jüdische Symbiose, S. 49.

⁷²⁷ Schoeps, Deutsch-jüdische Symbiose, S. 49. zitiert nach Isaak Markus Jost, Geschichte des Judenthums und seiner Secten, Band 3, Leipzig 1859, S. 319.

⁷²⁸ Samuel Holdheim, Geschichte der Entstehung und Entwicklung der jüdischen Reformgemeinde, S. 81.

⁷²⁹ Abraham Geiger, „Die Jugendzeit 1810-1832“, in: Ludwig Geiger (Hrsg.), Nachgelassene Schriften, S. 19.

Sinn und Zweck dieses Vereins war es, „abwechselnd Predigten zu halten, und dieselben streng zu recensiren.“⁷³⁰ Als Rabbiner in Breslau initiierte „der stets um die Studenten bemühte“⁷³¹ Geiger einen Lehr- und Leseverein. Die Reformgenossenschaft bestand als „religiöser Verein“⁷³² und orientierte sich sowohl äußerlich als auch innerlich⁷³³ an den Vereinen der christlichen Mehrheitsgesellschaft. So entsprangen und entsprachen auch die Rabbinerversammlungen dem Zeitgeist, ebenso wie Zeitschriften und Bücher, die ihre Rezeption in Bibliotheken, Lesezirkeln, Salons, Kaffeehäusern und diversen Vereinen fanden. Schoeps spricht im Buch *Juden in Berlin* im Abschnitt „Berliner Salons“⁷³⁴ zunächst über den *Verein für Cultur und Wissenschaft*, erklärt den Anpassungsprozess von jüdischer Seite an die christlich-deutsche Kultur, und erklärt im Zuge dessen die Funktionen und Zielsetzungen der Salons.⁷³⁵ Er lässt dem Leser den Bezug offen und somit Raum für Interpretationsmöglichkeiten. Mitglieder des *Vereins für Cultur und Wissenschaft* – ich denke hier an Eduard Gans und Heinrich Heine – verkehrten regelmäßig auch in den Salons. Hieran wird deutlich, dass diese Vereinigungen gleichermaßen Ort des Gedankenaustauschs und der Begegnung waren.

⁷³⁰ Ebd.

⁷³¹ Richarz, *Der Eintritt der Juden*, S. 150.

⁷³² Kalisch, *Berlins jüdische Reformatoren*, S. 151.

⁷³³ „In ihrem Programm konnten sie selbstverständlich nur Verneinungen aufstellen, Verwerfung des Talmuds, Verwerfung der Messiaslehre, da sie mit Leib und Seele der Berliner Heimat angehörten, Rückkehr zur heiligen Schrift, aber nicht nach dem Wortlaute, sondern nach ‚dem Geiste‘. Diese Verneinungen hielten und gaben sie als Bejahung: ‚Wir wollen Glauben, wir wollen positive Religion, wir wollen Judentum.‘ Es war eine Begriffsverwirrung, wie zur Zeit, als sich zuerst christliche Gemeinden mit halbjüdischen Elementen bildeten, und selbst helle Köpfe blieben nicht frei davon.“ Graetz, *Geschichte der Juden*, Band 11, S. 535.

⁷³⁴ Vgl. Schoeps, „Der Anpassungsprozess“, in: Nachama/Schoeps/Simon, *Juden in Berlin*, S. 61.

⁷³⁵ Vgl. ebd., S. 64.

8.2

Der Wettbewerb in den eigenen Reihen

Das berufliche Weiterkommen, der Wunsch nach einer adäquaten Anstellung in einer großen, bedeutungsvollen Gemeinde ist sicherlich als ein Grund für Auseinandersetzungen und Unstimmigkeiten anzusehen. Ludwig Geiger berichtet über das Bewerbungsverfahren seines Vaters für die Anstellung in Breslau 1838, dass sowohl in der *Allgemeinen Zeitung des Judenthums*⁷³⁶ als auch in „mehreren anderen öffentlichen Organen“⁷³⁷ die Stelle ausgeschrieben wurde. Als Qualifikation wurde das neue Bildungsideal gefordert. Daran lässt sich festmachen, dass die Breslauer Gemeinde für gewisse Reformen bereit war.⁷³⁸ Insgesamt gab es 12 Bewerber, von denen acht nicht in die engere Wahl kamen, „vier andere, Dr. L. Philippson, Holdheim, Herxheimer und Geiger gaben privatim Freund, dem Vorsitzenden des ‚Comités zur Berufung eines Gemeinderedners‘ ihre Bereitwilligkeit zu erkennen die Stelle anzunehmen.“⁷³⁹ 1840 bewarben sich nicht nur Holdheim, sondern auch Geiger, Herxheimer, Philippson auf die Stelle des Mecklenburgischen Landesrabbiners.⁷⁴⁰ Ritter verweist bezüglich Holdheims Wechsel von Schwerin nach Berlin, dass dies ein mutiger Schritt war, hatte er doch seine staatliche Anstellung als Mecklenburg-Schwerinscher Landesrabbiner aufgegeben, um die Leitung der Reformgenossenschaft zu übernehmen, die nicht mehr als einen privaten und geduldeten Verein darstellte, „bei welchem er nicht einmal eine durch Autorität Ausschlag gebende Stimme hatte und auf die Wirkung seines Geistes und seines moralischen Einflusses allein angewiesen ward.“⁷⁴¹ Da die Aussage ursprünglich

⁷³⁶ Regelmäßig erschienen in der AZJ Anzeigen über freie Rabbinerstellen. Vgl. Andreas Brämer, Rabbiner und Vorstand. Zur Geschichte der jüdischen Gemeinde in Deutschland und Österreich 1809-1871, Wien/Köln/Weimar 1999, S. 102.

⁷³⁷ Ludwig Geiger, „Breslau 1838-1863“, in: Ludwig Geiger (Hrsg.), Nachgelassene Schriften, S. 108.

⁷³⁸ Meyer, „Jüdisches Selbstverständnis“, in: Brenner/Jersch-Wenzel/ Meyer (Hrsg.), Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Band II, S. 166.

⁷³⁹ Ludwig Geiger, „Breslau 1838-1863“ in: Ludwig Geiger (Hrsg.), Nachgelassene Schriften, S. 108.

⁷⁴⁰ Vgl. ebd.

⁷⁴¹ Ritter, Samuel Holdheim, S. 264. Der Autor bezieht sich hier eindeutig auf eine, von Holdheim selbst getroffene Aussage: „Aus einem Lande, in welchen die jüdische Religionsgemeinschaft als Kirche vom Staate gleich den andern Kirchen anerkannt ist, in ein solches übersiedelnd, wo die gleiche Gemeinschaft bloß als geduldete

von Holdheim gemacht und von Ritter übernommen wurde, ist der Wahrheitsgehalt fragwürdig. Drewelow kommt zu dem Ergebnis, dass der Wechsel kein Abenteuer war und dass ihn in Berlin eine Tätigkeit mit guter finanzieller Absicherung erwartete.⁷⁴² Simone Ladwig-Winters konstatiert, dass die Anstellung in Berlin eine Herausforderung war, schließlich war die Gemeinde aus einem „intensiven Diskussionsprozess“⁷⁴³ entstanden und es galt, aus den geistigen Grundlagen einen Diskurs zu entwickeln, diesen fortzuführen und Prinzipien zu formulieren. Die finanzielle Absicherung wird *ein* Anreiz gewesen sein, die Stelle anzunehmen, sicherlich war es aber vor allem die große Herausforderung, etwas Eigenes fortzuführen zu können, sich nicht mit der Obrigkeit auseinandersetzen zu müssen, freier zu schaffen und zu wirken. Holdheim fand nicht den Weg zur Reformgenossenschaft, die Reformgenossenschaft fand den Weg zu ihm. Holdheim schien über die bewusste Trennung der Genossenschaft von den Beschlüssen der Rabbinerkonferenz konsterniert zu sein⁷⁴⁴, auf der zweiten Rabbinerversammlung wurden sowohl die Vertreter der Genossenschaft als auch er selbst von der Mehrheit der Teilnehmer als zu radikal angesehen, und fühlten sich dementsprechend von den anderen Teilnehmern ausgegrenzt. Die gegenseitige Sympathie kann also nicht Wunder nehmen. Allerdings ist es wichtig zu bemerken, dass es vor der Konferenz fünf Mitkandidaten gab, von denen der Favorit zunächst Abraham Geiger war.

Privatgesellschaft vom Gesetze betrachtet wird; aus einer Stellung als Landesrabbiner, die beinahe mit der eines General-Superintenden rangirt [sic!], und als öffentlicher Staatsbeamter, dessen Zeugnisse innerhalb der Grenzen seiner Kompetenz, die Kraft öffentlicher Urkunden haben', nicht einmal in eine gewöhnliche jüdische Gemeinde, sondern in einen Verein innerhalb ihn nicht anerkennenden jüdischen Gemeinde übergehend, forderte Muth und Selbstvertrauen, wie ein nicht minder starkes Vertrauen zu der Sache, die wir zu der unsrigen machten.“ Vgl. auch Holdheim, Geschichte und Entwicklung der Reformgemeinde, S. 177f.

⁷⁴² Vgl. Drewelow, Das Landesrabbinat, S. 223.

⁷⁴³ Ladwig-Winters, Freiheit und Bindung, S. 69.

⁷⁴⁴ Vgl. MLHA, LR 68, Antrag des Landesrabbiners auf Urlaub vom 1.3.1846, Holdheim zitiert nach Drewelow, S. 220; vgl. auch Protokolle und Aktenstücke der zweiten Rabbiner-Versammlung, S. 47.

Eine Deputation, welche ihm das Amt antrug, wies er nicht gerade ab (Brief v. 19. März 1846)⁷⁴⁵, sondern erbat sich Bedenkzeit, wenige Wochen darauf erklärte er sich indess gegen die Annahme des Amts. Auch vierzehn Jahre später, nach Holdheim's Tode lehnte er das wiederholte [sic!] Anerbieten, Prediger der Reformgenossenschaft zu werden, ab, theils weil er die von der Gemeinde verfolgten Tendenzen für zu weitgehend hielt, theils weil er nicht Geistlicher eines Theiles, sondern nur der Gesamtgemeinde [sic!] sein wollte.⁷⁴⁶

Laut Holdheim begründete sich Geigers Entscheidung mit dessen entschiedenen Willen, seine Gemeinde nicht zu verlassen.⁷⁴⁷ Dass Holdheim die Stelle annahm, wurde von Geiger neutral bewertet. „Holdheim wird wahrscheinlich die Stelle in Berlin annehmen; das giebt [sic!] eine neue Phase und wir wollen die Folgen abwarten.“⁷⁴⁸ Geiger entsprach, so hat auch Ladwig-Winters festgestellt, durch seine weltliche Bildung sowohl dem Ideal des Breslauer Rabbiners als auch dem des Rabbiners der Genossenschaft.⁷⁴⁹ Hinzu kommt, dass er sich durch seine Innovationen und seine schriftstellerische Tätigkeit längst einen Namen gemacht hatte. Dass er den Impuls für die Rabbinerversammlungen gab und ein ähnliches Modell bereits in den 1830er Jahren durchgeführt hatte und die jüdische Religion durch seine Zeitschrift in die Medien und somit (zurück) ins Bewusstsein brachte, war seinen Zeitgenossen durchaus bewusst. Als Gründe zur Ablehnung der Berliner Stelle benennt Ladwig-Winters, dass er möglicherweise durch die Kontroversen mit Tiktin zu sehr belastet war, er seine Arbeit an der Breslauer Gemeinde gesichert wissen wollte oder ihm die

⁷⁴⁵ „Einem wohlh. Obervorstehercollegium beehre ich mich anzuzeigen, dass, nachdem ich die schriftliche Einladung der Reformgenossenschaft in Berlin, bei ihrem Gottesdienste an den ersten Osterfesttagen die Predigt zu übernehmen, abgelehnt hatte, zwei von deren Verwaltungsmitgliedern, und zwar die Herren Adolph Maier und A. Rebenstein, sich persönlich hierher begeben zu haben, um mir den Antrag zu stellen, das Amt als Geistlicher bei ihnen zu übernehmen.“ Abraham Geiger, „An das Obervorstehercollegium Breslau, 19. März 1846“ in Ludwig Geiger (Hrsg.), Nachgelassene Schriften, S. 189.

⁷⁴⁶ Ludwig Geiger, „Breslau 1838-1863“, in: Ludwig Geiger (Hrsg.), Nachgelassene Schriften, S. 117. In diesem Sinne argumentiert auch Bomhoff, Abraham Geiger, S. 23 f.: „Für Geiger klärt sich während der Breslauer Versammlung sein Verhältnis zur Reformbewegung. Er lehnt den Ruf der neu gegründeten Berliner ‚Genossenschaft für Reform im Judenthum‘, ihr Prediger zu werden, ab [...] dass er unter jeder Bedingung auch nur den Schein einer Spaltung der Gemeinde vermeiden will und sich nicht dazu entschließen kann, als Rabbiner eines Theils zu erscheinen; er plädiert für eine Einbindung aller in die bestehende Gemeinde, nicht für die Schaffung eigener Strukturen.“

⁷⁴⁷ Holdheim, Geschichte und Entwicklung der Reformgemeinde zu Berlin, S. 175f.

⁷⁴⁸ Abraham Geiger, „An Jakob Auerbach. Hirschberg, 16. Sept. 1846“, in: Ludwig Geiger (Hrsg.), Nachgelassene Schriften, S. 192.

⁷⁴⁹ Vgl. Ladwig-Winters, Freiheit und Bindung, S. 67.

Veränderungen in Berlin zu weitreichend erschienen, vor allem unter dem Aspekt, dass die Genossenschaft sich von der Berliner Hauptgemeinde abgespaltete.⁷⁵⁰ In meinen Augen ist davon auszugehen, dass er, bedingt durch die Streitigkeiten, die sich mit Tiktin zugetragen hatten, seine eigenen Reformen weiterhin in Breslau fortsetzen wollte, da er ja bereits Teile seiner religiösen Überzeugungen gegen den Widerstand der hiesigen Gemeinde durchsetzen konnte, wie beispielsweise die Einführung des Deutschen im Gottesdienst.⁷⁵¹ Dass er nicht gewillt war, ähnliche Konflikte in Berlin zu erleben, ist als Grund doch wohl eher zu bestreiten, schließlich war und blieb die Reformbewegung als solche grundsätzlich kontrovers. In Berlin hätte er sich gegen den „Gegner“⁷⁵² der Reformgenossenschaft Michael Sachs und somit gegen die Berliner Hauptgemeinde durchsetzen müssen. Sachs war von seinen religiösen Grundüberzeugungen her sicherlich konservativ, aber ebenso wie Geiger „weltoffen.“⁷⁵³ Sachs bekämpfte laut Graetz die „Reformrichtung mit seiner ganzen Kraft“⁷⁵⁴. Er war aber, der modernen Forschung zufolge, vom „Mittelweg“⁷⁵⁵ geprägt. Geiger stellte 1847 fest, dass „die wahre Reform“⁷⁵⁶ nicht auf Seiten der Reformgenossenschaft zu finden sei.⁷⁵⁷ Insgesamt ging er ganz offensichtlich mit Wirken und Streben der Genossenschaft nicht konform, da er,

⁷⁵⁰ Vgl. ebd.

⁷⁵¹ „Hier geht's in unserm Kreise wieder ganz hübsch; wir haben jetzt wieder ziemlich eingreifende Liturgieformen vorgenommen, unter denen hauptsächlich zu erwähnen ist die Abschaffung aller Stellen, welche den Wunsch nach Wiederherstellung des Opferdienstes ausdrücken, ferner die Einführung eines deutschen Gebetes statt des „Tal“ am ersten Pessach-Tage; wir wirken jedenfalls, wenn auch allmählich, doch mit keinem zu kleinen Schritten vorwärts. Die Gemeindeangelegenheiten bewegen sich unterdessen im Schwanken weiter.“ Abraham Geiger, „An D. Honigmann. Breslau, 19. März 1845“, in: Ludwig Geiger (Hrsg.), *Nachgelassene Schriften*, S. 179f.

⁷⁵² Graetz, *Geschichte der Juden*, S. 538.

⁷⁵³ Sachs war beeinflusst von Schleiermacher und Hegel. Er arbeitete mit seinem Freund Leopold Zunz an einer Bibelübersetzung, war, ebenfalls wie Geiger mit Alexander von Humboldt freundschaftlich verbunden.

⁷⁵⁴ Graetz, *Geschichte der Juden*, Band 11, S. 542.

⁷⁵⁵ Franz D. Lucas/Heike Frank, *Michael Sachs - Der konservative Mittelweg*, Tübingen 1992.

⁷⁵⁶ Geiger, „Die Reform-Zeitung“, in: *WZfJT*, Heft 1 1847, S. 33f.

⁷⁵⁷ „Sie ist weit davon entfernt auszusprechen: Dies ist mein Bekenntnis für Glauben und Thun, wer ein Gleiches glaubt und will, der schließe sich mir an; sie sagt vielmehr: ich fühle einen Drang, ein Bedürfnis, wer es mit mir fühlt, der suche mit mir, und gemeinschaftlich wollen wir das Gefundene prüfen, gegen einander abwägen, um so zu einem befriedigenden Resultate zu gelangen.“ Geiger, „Die Reform-Zeitung“, in: *WZfJT*, Heft 1 1847, S. 32.

im Gegensatz zur Genossenschaft, in der Praxis zu Kompromissen bereit war. Die Genossenschaft hatte sich 1845 mit dem Großteil der Mitglieder der Rabbinerversammlung überworfen, Geigers Fokus hingegen war vielmehr auf die Gesamtbestrebungen im Judentum und auf Konsens gerichtet.

Wir werden der Genossenschaft Theilnahme und Anerkennung nicht versagen, solange sie nicht mehr sein will als sie ist, solange sie in dem ganzen Zusammenhange der Reform-Bestrebungen ein Glied sein will, solange sie aus gleichem Drange hervorgehenden Bewegungen Anerkennung gewährt, wenn sie auch nicht auf ganz gleichem Gebiete, daher vielleicht nicht ganz mit denselben Erfolgen hervortreten.⁷⁵⁸

Es ist, so meine ich, davon auszugehen, dass Geiger bemüht war, die Reformbewegung zusammenzuhalten und nicht zu spalten. Insofern muss Ludwig Geigers Aussage als ein Faktum angesehen werden: Dieser äußerte sich dahingehend, dass Abraham Geiger die Tendenzen der Reformgemeinde als zu weitgehend empfand und dass er nicht Rabbiner eines Teiles sein wollte, sondern der Gesamtgemeinde.⁷⁵⁹ Auch sind meines Erachtens finanzielle und private Interessen in die Überlegungen mit einzubeziehen. Man muss bedenken, dass Geiger in Breslau zum Familienvater wurde. So müssen die persönlichen Verbindungen, die er in Berlin hatte, ein Grund gewesen sein, überhaupt in Erwägung zu ziehen, womöglich die Stelle in Berlin anzunehmen. Von 1838 bis Anfang 1840 verweilte er in Berlin, um 1840 seine Stelle in Breslau antreten zu können.⁷⁶⁰ Berlin war für ihn, so sagt er, von „grossem Vortheile“, in wissenschaftlicher Hinsicht „besonders durch Zunz, praktisch durch die Einsicht in ‚preussische Zustände‘, die ich sonst in Jahren nicht erlangt hätte und durch

⁷⁵⁸ Ebd.

⁷⁵⁹ Ludwig Geiger, „Breslau 1838-1863“, in: Ludwig Geiger (Hrsg.), *Nachgelassene Schriften*, S. 117.

⁷⁶⁰ Geiger hielt sich einige Zeit in Berlin auf, bevor er nach Breslau einreisen konnte. Die Einbürgerung vollzog sich am 6. Dezember 1839, nach einem 15monatigen Aufenthalt in Berlin, am 2. Januar 1840 war die Amtseinführung in Breslau. Vgl. Bomhoff, Abraham Geiger, S. 18. Vgl. auch *Der Orient*, Heft 1 1840; ebenso Abraham Geiger, „An M.A. Stern, Berlin, 6. Dezember 1839“, in: Ludwig Geiger (Hrsg.), *Nachgelassene Schriften*, S. 150. Vgl. hierzu auch ebd.: „Nachdem ich gestern Abend den Jungen ganz unrabbinisch ein Sauf- und Rauchgelage gegeben habe, komme ich heute morgen mit duseligem Kopfe zu Dir, um Dir anzuzeigen, dass mir bereits officiell die Nachricht zugegangen, dass ich das Bürgerrecht erhalten habe, und dass ich demnach binnen Kurzem von hier nach Breslau wandern werde.“

persönliches Bekanntwerden mit den leitenden Staatsmännern.⁷⁶¹ Bei Zunz fand er auch eine „liebe Heimstätte“⁷⁶², lernte Alexander von Humboldt und Bettina von Armin kennen.⁷⁶³ Berlin sah er kritisch, „die Stadt ist viel zu gross, als dass sie einen bestimmten Charakter, gar einen literarischen haben sollte, man muss in bestimmte Kreise eintreten, die einen abgeschlossenen Charakter haben.“⁷⁶⁴ Geiger entschied sich meiner Meinung nach aufgrund von religiösen Überzeugungen und privaten Umständen gegen die Stelle.

So wurde Holdheim Rabbiner der Genossenschaft, konnte sich in Berlin beruflich frei entfalten und seine Reformen unter „Gleichgesinnten“ fortführen. Dass er, anders als noch in Schwerin, nicht auf die Unterstützung des Staates setzen konnte, ist sicherlich wahr. Auf der einen Seite mag es ein Abenteuer gewesen sein, auf der anderen Seite wusste Holdheim sehr wohl, was ihn erwartete. In Schwerin hatte er sein Reformkonzept durchsetzen können, jedoch mag auch eine Form von Resignation mitgeschwungen haben, hatte er doch beispielsweise erfolglos für die Abschaffung des Eides *more Judaico* gekämpft. Die Anstellung bedeutete sicherlich Mut und Motivation, dennoch müssen auch Habitus und finanzielle Aspekte meiner Meinung nach eine Rolle für den Wechsel gespielt haben.

Eng mit dem beruflichen Konkurrenzkampf sind auch die Kontakte und Bezüge der Akteure untereinander zu verstehen.

⁷⁶¹ Abraham Geiger, „An M.A. Stern, Berlin, 6. Dezember 1839“, in: Ludwig Geiger (Hrsg.), *Nachgelassene Schriften*, S. 150.

⁷⁶² Ludwig Geiger „Breslau 1836-1863“ in: Ludwig Geiger (Hrsg.), *Nachgelassene Schriften*, S. 110.

⁷⁶³ Vgl. ebd., S. 109f.

⁷⁶⁴ Abraham Geiger, „An Jakob Auerbach, Berlin, 13-21 Juni 1839“, in: Ludwig Geiger (Hrsg.), *Nachgelassene Schriften*, S. 141. Ebd.: „Nun ist mein hiesiger Aufenthalt ein zu sehr, meinem Willen nach, vorübergehender, als dass er, wenn auch sich hinziehend, eine eigentliche Thätigkeit erzeugen könnte. Ja, wenn ich hier in Ruhe oder einer Berufsthätigkeit lebte!“

8.3

Die persönlichen Bezüge

In der Zeit der Aufklärung und des Emanzipationsprozesses entstanden für viele Juden Freundschaften zu Christen, es herrschte ein zum Bildungsideal gehörender „Freundschaftskult“. Dieser Freundschaftsgeist forderte dazu auf, Unterschiede in Charakter und Persönlichkeit zu erkennen, um sie dann gemeinsam zu überwinden.⁷⁶⁵ Mosse verweist auf Mendelssohn, der auf Gemälden mit „jüdischen oder christlichen Freunden abgebildet“⁷⁶⁶ wurde. Er geht nicht explizit auf zwischenmenschliche Konstellationen zwischen Mendelssohn und seinen Zeitgenossen ein. In Mosses Sinn kann man aber an „Lessing und Johann Caspar Lavater zu Gast bei Moses Mendelssohn“ von Moritz Daniel Oppenheim denken. Wir wollen die Beziehung hinterfragen, die Mendelssohn und Lavater auf „freundschaftlicher Basis“ pflegten. Gemeinhin ist bekannt, dass Mendelssohns *Phädon* von dem Pfarrer und Theologen Johann Kaspar Lavater (1741-1801) stark kritisiert wurde. Er forderte Mendelssohn auf, entweder die Wahrheit der christlichen Lehre zu widerlegen oder zum Christentum überzutreten.⁷⁶⁷ Das „Gespräch“ fand in Form eines Briefwechsels statt und ist insofern bezeichnend, als dass der Ansatz des „guten und ungetäuschten Glaubens“⁷⁶⁸ im Sinne von Toleranz, Verständnis und Anerkennung vorhanden war, dabei aber von ungleichen Voraussetzungen ausgegangen wurde. Schoeps hat es dargelegt: Lavater war weder vorurteilslos noch führte er das Gespräch in einem gleichberechtigten Sinne.⁷⁶⁹ Man muss sich diese Tragweite bewusst machen: Es war nicht nur die Meinung eines Pastors, der sich gegen Toleranz und Religionsfreiheit aussprach, es war der berühmte

⁷⁶⁵ Vgl. Mosse, Jüdische Intellektuelle, S. 31.

⁷⁶⁶ Ebd.

⁷⁶⁷ Dies war aber nicht der Anfang, sondern der Beginn von Lavaters Bemühungen. Lavater publizierte die Philosophische Untersuchung der Beweise für das Christentum eine Übersetzung von Charles Bonnets *Idées sur l'état futur des êtres vivants, ou Palingénésie philosophique*, Mendelssohn sollte von Bonnet widerlegen oder zum Christentum übertreten. Weitere briefliche Auseinandersetzungen folgten, brachten aber keine Einigung, Vgl. hierzu Julius H. Schoeps, „Die Verlockung der Vernunft. Jüdisches Denken und Bewusstsein im 17. und 18. Jahrhundert“, in: Thomas Stamm-Kuhlmann/Jürgen Elvert/Birgit Aschmann/Jens Hohensee (Hrsg.), *Geschichtsbilder. Festschrift für Michael Salewski zum 65. Geburtstag*, Stuttgart 2003, S. 339.

⁷⁶⁸ Ebd.

⁷⁶⁹ Vgl. ebd.

jüdische Aufklärer Moses Mendelssohn, der, wäre es nach Lavater gegangen, konvertieren sollte!⁷⁷⁰ Die Briefe wurden von der damaligen gebildeten Elite Europas mitverfolgt und mitgelesen, in den Salons wartete man gespannt auf den Ausgang des Disputs.⁷⁷¹ Die „Lavater-Affäre“ bedeutete einen Wendepunkt für Mendelssohn, geradezu die Zäsur seines Lebens.⁷⁷² „Privatinteressen“ wurden auch in den Folgejahren in der Öffentlichkeit ausgetragen.

Abraham Geiger hat meiner Meinung nach dieses Freundschaftsideal des 18. Jahrhunderts übernommen. Er stellte Ende des 19. Jahrhunderts fest, dass er in den Berliner Literatursalons des vorherigen Jahrhunderts, keine vorübergehenden freundschaftlichen Bezüge, sondern ein „festes Band“⁷⁷³ zwischen Juden und Christen gegeben hatte. Eine enge Symbiose zwischen Bildung, Religion, Geschichte, Emanzipation und dem Freundschaftsideal zeigt sich in innerjüdischer Sicht anhand der Reformbewegung.

Geigers freundliches und reflektiertes, wenn auch bestimmtes Wesen, offenbarte sich nicht zuletzt in seinen Urteilen über seine Mitstreiter Zunz⁷⁷⁴, Riesser⁷⁷⁵ und Philippson.⁷⁷⁶ Das 18. Jahrhundert hatte sich als „Jahrhundert der Freundschaft“⁷⁷⁷, welches mit dem steigenden bürgerlichen Selbstbewusstsein

⁷⁷⁰ Vgl. Schulte, Die jüdische Aufklärung, S. 29.

⁷⁷¹ Schoeps, „Die Verlockung der Vernunft“, in: Stamm-Kuhlmann/Elvert/Aschmann/Hohensee (Hrsg.), Geschichtsbilder, S. 339.

⁷⁷² Vgl. Gidal, Die Juden in Deutschland, S. 121.

⁷⁷³ Mosse, Jüdische Intellektuelle, S. 32.

⁷⁷⁴ „Dies tritt ihm [Riesser] keineswegs zu nahe, ebenso wenig wie ich Zunz zu nahe treten würde, wenn ich ihm auch den Mangel an praktischem Geschicke abspreche; beide bleiben darum doch in ihrer Art tüchtig, wacker und nobel. Nur muss ich unter den gegenwärtigen Verhältnissen, bei aller Anerkennung dieser Verdienste, noch einen recht tüchtigen Menschen wünschen mit praktischem Geschicke, der aber dabei wie diese Männer die Sache im Auge hat; Philippson z. B. fehlt letzteres nicht, aber die Tüchtigkeit und die Reinheit der Gesinnung.“ Abraham Geiger, „M.A. Stern, Berlin 14.-16. November 1839“, in: Ludwig Geiger (Hrsg.), Nachgelassene Schriften, S. 108.

⁷⁷⁵ „Erfreulich ist mir jedenfalls, dass auch Riesser aus seiner neutralen religiösen Stellung in gewisser Beziehung herauszutreten geneigt ist, obgleich ich, offen gestanden, von seinem praktischen Geschicke nicht viel halte. [...] Er wollte einen Artikel über meine Angelegenheit schreiben, hat es aber nicht gethan.“ Abraham Geiger, „An M. A. Stern, Berlin, 2. August 1839“, in: Ludwig Geiger (Hrsg.), Nachgelassene Schriften, S. 143.

⁷⁷⁶ „Philippson als Gegner von mir anzugehen, bin ich viel zu stolz, aber er bekommt es superfein in einem zweiten Artikel „jüdische Zeitschriften“. Abraham Geiger, „An Jakob Auerbach, Berlin, 13-21 Juni 1839“, in: Ludwig Geiger (Hrsg.), Nachgelassene Schriften, S. 141.

⁷⁷⁷ Jost Hermand, Freundschaft. Zur Geschichte einer sozialen Bindung, Köln 2006, S.11.

einhergegangen war.⁷⁷⁸ Geiger interpretierte in seinem Jahrhundert dieses Freundschaftsideal zeitgemäß um, ihm ging es nicht um „individuelle Sympathiegefühle“⁷⁷⁹, sondern vielmehr um Würdigung und Anerkennung seiner Wegbegleiter. Der Begriff *Freund* darf nicht klassisch gesehen und im „zwischenmenschlichen Privatbereich“ angesiedelt werden, sondern schlichtweg zweckgemäß als „Kollektivbegriff“⁷⁸⁰, der für Konfrontation oder Legitimierung dienen konnte. In diesem Sinne erklärte Abraham Geiger:

Der Umgang nämlich mit gebildeten jüdischen Theologen, die zwar nicht Alle gleicher Ansicht mit mir waren, dennoch Alle ein großes Interesse für einstige Wirksamkeit in dem, was ihnen gut erscheint, hegen und die Alle nach einer vollkommenen wissenschaftlichen Ausbildung streben, befreundete mich wieder vollständig mit der Theologie und verschaffte mir einige liebe Genossen und Freunde.⁷⁸¹

Geiger versuchte nicht, seinen vermeintlichen Gegner anzugehen, sondern vielmehr war ihm an der Herausarbeitung von etwaigen Differenzen gelegen, zumeist aber auch an der Herausarbeitung von Gemeinsamkeiten, wie er es selbst bei Bruno Bauers Judenfrage tat. Dies war seine Art, um die eigene Meinung zu manifestieren.

Seine Mitakteure hatten dieses Ideal entweder nicht in sich aufgenommen oder weit hinter sich gelassen. Es handelte sich oft um Interessenkonflikte, die dementsprechend auf kritischer Ebene mit Pathos, Inbrunst und auch Zorn ausgetragen wurden. Graetz zeichnet, von Mendelssohn ausgehend über Friedländer bis hin zu Holdheim, ein negatives Bild der Reformbestrebungen. Graetz' Beurteilung der Reformen im Judentum und vor allem dessen negatives Bild über Samuel Holdheim lagen nicht nur in seiner konservativen Grundhaltung begründet, sondern wurden verschärft durch die Tatsache, dass Graetz in Breslau der Schüler von Zacharias Frankel war. Der konservative Frankel und der reformatorische Holdheim standen sich in heftigem Streit gegenüber.⁷⁸² Holdheim konstatierte, dass Frankel seine Schriften absichtlich

⁷⁷⁸ Vgl. ebd.

⁷⁷⁹ Ebd., S. 2.

⁷⁸⁰ Ebd., S. 13.

⁷⁸¹ Abraham Geiger, „Die Jugendzeit 1810-1832“, in: Ludwig Geiger (Hrsg.), *Nachgelassene Schriften*, S. 18.

⁷⁸² Vgl. hierzu Andreas Brämer, *Rabbiner Zacharias Frankel*, S. 209ff.

missverstehen würde.⁷⁸³ Der konservative Prediger Michael Sachs⁷⁸⁴ hatte in Graetz einen Befürworter und in Holdheim einen Gegner. Holdheim war beiden gegenüber kritisch gesinnt. Schoeps verweist auf Sachs, der über Samuel Holdheims Redekunst die spöttische und feindliche Aussage gemacht haben soll, dass an seinen Predigten schier nichts jüdisch sei, ausgenommen ihrer deutschen Sprache⁷⁸⁵, anders herum ausgedrückt: das einzig Jüdische an Holdheims Predigten war sein Deutsch.⁷⁸⁶ Ladwig-Winters geht davon aus, dass religiöse Differenzen vordergründig zu dieser Feindschaft geführt haben müssen, war Sachs doch viel konservativer als Holdheim. Sie ist auch der Meinung, dass es aber darüber hinaus persönliche Aspekte gab, die zu dieser Konstellation geführt haben müssen, möglicherweise als beide in Prag studierten. Holdheim wurde als Illui (der Erleuchtete) oder Gaon (der Talmudweise) angesehen⁷⁸⁷, Ladwig-Winters erklärt, dass von Sachs nichts Ähnliches überliefert sei.⁷⁸⁸ Graetz allerdings sprach sich sehr wohl dahin gehend aus, dass Sachs in Prag Juden wie Christen „bis zur Berauschung“⁷⁸⁹ begeistert hatte. Sachs war der Rabbiner der Berliner Hauptgemeinde, Holdheim sein vermeintlicher „Konkurrent“ bei der Reformgemeinde. Die Reformgemeinde war lediglich ein Verein, d. h. eine private Institution und daher staatlich nicht anerkannt. Von der Reformgemeinde ging, im Gegensatz zur Hauptgemeinde, eine gewisse Dynamik und Innovation aus. Graetz sprach sich insgesamt gegen Reformen und das Reformjudentum aus, sein Bild von

⁷⁸³ Vgl. Holdheim, Das Religiöse und Politische im Judentum, S. 54; vgl. auch Drewelow, Das Landesrabbinat S. 190; sowie Gotzmann, Jüdisches Recht, S. 225ff. und Holdheims polemische Abhandlung Die erste Rabbinerversammlung und Herr Dr. Frankel, Schwerin 1845.

⁷⁸⁴ „Wenn die erzeugende Natur es darauf angelegt hätte, ein allseitiges Widerspiel zu Holdheim zu schaffen, so ist es ihr mit Sachs gelungen. Äußeres und Innere, Gang und Sprache, Haltung und Gemütsrichtung, Studium und Charakterbildung, bis auf Gewohnheiten und Liebhabereien, alles war so verschieden an diesen beiden, daß man die auf den ersten Blick nicht als Söhne desselben Volksstammes und als Genossen desselben Standes hätte ansehen können.“ Graetz, Geschichte der Juden, Band 11, S. 538f.

⁷⁸⁵ Vgl. Schoeps, Deutsch-jüdische Symbiose, S. 80; nach Simon Dubnow, Weltgeschichte des jüdischen Volkes, 3. Band, Düsseldorf 1971, S. 240.

⁷⁸⁶ Vgl. Ladwig-Winters, Freiheit und Bindung, S. 71, nach Simon Dubnow; Weltgeschichte des jüdischen Volkes, 3. Band, Düsseldorf 1971, S. 240.

⁷⁸⁷ Vgl. Ladwig-Winters, Freiheit und Bindung, S. 70f.

⁷⁸⁸ Vgl. ebd.

⁷⁸⁹ Graetz, Geschichte der Juden, Band 11, S. 541.

Geiger war dementsprechend auch ein negatives.⁷⁹⁰ Graetz trat in Breslau in den „Rabbinatswirren“⁷⁹¹ gegen die Reformen Abraham Geigers auf.⁷⁹² Geiger sah bei Graetz „Verdrehungen und Frechheiten.“⁷⁹³

Hieran wird deutlich, dass es sich nicht nur um Grundsatzdiskussionen handelte, sondern auch um private Sympathien und Antipathien. Diese sind auch in der Öffentlichkeit immer wieder ans Tageslicht getreten.

⁷⁹⁰ Vgl. Kühntopf, Rabbiner und Rabbinerinnen, S. 61.

⁷⁹¹ „Es ist dies ein gewisser Herr Grätz [sic!], welcher ohne alle regelmäßigen Studien sich in Breslau einige Jahre herumgetrieben und bei den dortigen Rabbinatswirren sich zum Gegner des Hrn. Rabbiner Dr. Geiger aufgeworfen hatte. Dieser suchte er in dem „Orient“ durch die lügenhaftesten Verläumdungen anzuschwärzen, ohne daß aber Hr. Dr. Geiger und seine Freunde es für nötig gehalten, einen solchen Gegner auch nur mit einem Worte zu begegnen.“ Der Israelit des neunzehnten Jahrhunderts, „Geschichte des Tages“, Heft 49 1845, S. 400.

⁷⁹² Zum Verhältnis von Geiger und Graetz vgl. Hans Liebeschütz, Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber, Tübingen 1997, S. 113-156.

⁷⁹³ Abraham Geiger, „An Jakob Auerbach, Breslau 13. Januar 1846“, in: Ludwig Geiger (Hrsg.), Nachgelassene Schriften, S. 187.

8.4

Öffentlichkeit als Lebensprinzip

Kultur zeigte sich seit der Aufklärung von einer neuen Seite, „in dem sie sich selbst erst fortlaufend hervorbringt und hierdurch ständig erweitert und verändert.“⁷⁹⁴ Die Veränderungen gingen eng einher mit der Öffentlichkeit, die Periodika der Reformbewegung zeigten sich nicht nur als Spiegel der Reformbewegung, sondern auch als ihr eigener, kritischer Widerpart. Führen wir uns vor Augen, was die neue Rabbinergeneration zu leisten bereit war: Zahlreiche Publikationen setzten sich von nun an vermehrt nicht nur noch mit religiösen Aspekten auseinander, sondern konzentrierten sich vermehrt auf das Tagesgeschehen.

Dass es eine einheitliche, allgemeine Zeitschrift aufgrund der verschiedensten Zielrichtungen und Tendenzen nicht geben konnte, ist hinlänglich aufgezeigt worden. Je nach Thematik und Diskussionsbedarf konnte der Rabbiner – unabhängig von seiner religiösen oder weltlichen Ausrichtung – publizieren und Stellung beziehen. Dass viele Zeitungen publiziert, gelesen und diskutiert wurden, spiegelt die Vielgestaltigkeit der Reformbewegung wider. Dafür spricht auch das Faktum, dass die Rabbiner zumeist in mehreren Zeitungen bzw. Zeitschriften publizierten. Die Vielfalt der Medienlandschaft machte eine große Leserschaft möglich. Durch die Rezensionen und gegenseitige Bezugnahmen, gleich ob im tadelnden Sinne oder in Lobeshymnen, war es sowohl dem Leser als auch dem Autor und seinen Mitstreitern möglich, sich zu positionieren. Dass die Reformbewegung sich formierte und dass es vermehrt zu gesellschaftlichen bzw. kritischen Stimmen überhaupt kam, ist bemerkenswert. Die Rabbiner hatten die Möglichkeit, durch ihre Schriften der Gesellschaft eine tragfähige Stimme zu verleihen. Festzuhalten gilt, dass hierbei „die etwas stark ausgeprägte wissenschaftliche Individualität“⁷⁹⁵ des Einzelnen eine große Rolle spielte. So waren die kategorischen Eingliederungen innerhalb der Bewegung nicht nur auf die religiösen Werke zurückzuführen, sondern fanden ihren Anknüpfungspunkt

⁷⁹⁴ Zitiert nach Aleida Assmann, in ihrer „Einleitung“ der Darstellung von George L. Mosse, *Jüdische Intellektuelle*, S. 11. Originalzitat von Friedrich Tenbruck, „Bürgerliche Kultur“, in: *Kultur und Gesellschaft. Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 27 1986, S. 264.

⁷⁹⁵ Geiger, „Jüdische Zeitungen“, in: *WZfJ*, Heft 3 1844, S. 374.

auch im Auftreten und Wirken der Rabbiner in der Öffentlichkeit und gleichsam mit ihren schriftstellerischen Werken. In unserem Kontext bedeutet dies: Die deutsch-jüdischen Zeitungen setzten sich ihrerseits mit der neuen Lebenssituation auseinander, geprägt von der neuen Säkularität und der Ausformung noch nie da gewesener Ansätze von Religion und Gesellschaft gleichermaßen.

Die Aufgabe der Zeitschriften ist nun das Selbstbewusstsein der Zeit darzustellen, ein klares und lebendiges Bild davon zu geben. Was sonst nicht möglich wäre, daß jeder Genosse der Zeit eine Kenntniß von dem erhalte, was die übrigen denken und wirken, das wird durch die Zeitschrift bewirkt. In ihnen versammeln sich alle Stimmen der Zeit, sie sind der Mittelpunkt, das Organ, das eigentlich Sprachrohr der Zeit.⁷⁹⁶

Der *Israelit des neunzehnten Jahrhunderts* brachte es an anderer Stelle prägnant auf den Punkt: man widmete sich säkularen Themen, gleichwohl des Wissens, dass weltliche Themen prinzipiell nicht in ein religiöses Blatt gehörten.⁷⁹⁷ Für Geiger war das Publizieren an sich wichtig, das Kundtun der (rabbinischen) Meinung in der Öffentlichkeit, unabhängig von der Länge oder etwaigen thematischen Zusammenhängen. Isaak Markus Jost hatte bedauert, dass Geiger soviel Zeit und Energie an „Recensionen und Brochüren [sic!] verschwende“⁷⁹⁸ und den Wunsch geäußert, dass Geiger ein größeres Werk schreiben solle. Geiger entgegnete, dass ihm seine vielfältigen Beschäftigungen kein Stillschweigen gestatteten und dass es wichtiger und sinnvoller sei, „einzelne Gute Artikel und Aufsätze zu schreiben“⁷⁹⁹, als gar nicht zu publizieren. Holdheim schrieb in wissenschaftlicher Manier für den „intelligentern Theil der Gemeinde.“⁸⁰⁰ Philippson hingegen unterschied im *Israelitischen Predigt- und Schul-Magazin*

⁷⁹⁶ Der *Israelit des neunzehnten Jahrhunderts*, Heft 1 1842, S. 2.

⁷⁹⁷ Ebd.

⁷⁹⁸ Abraham Geiger, „An Jakob Auerbach, Breslau, 13 Januar 1846“, in Ludwig Geiger (Hrsg.), *Nachgelassene Schriften*, S. 188.

⁷⁹⁹ Ebd.

⁸⁰⁰ Samuel Holdheim, *Vorschläge zu einer zeitgemäßen Reform der jüdischen Ehegesetze. Der nächsten Rabbinerversammlung zur Prüfung übergeben*, Schwerin 1845, S. 3.

bereits 1834 streng zwischen der zeremoniellen Kultur des Altertums und den modernen Bildungsprinzipien.⁸⁰¹

Philippson, Geiger und Holdheim waren schriftstellerisch so produktiv, dass man hätte vergessen können, dass sie einen anderen Beruf ausübten: das Predigen und die Vermittlung von Religion in der Gemeinde. In der im Jahre 1845 erschienenen Schrift Holdheims *Vorschläge zu einer zeitgemäßen Reform der jüdischen Ehegesetze* sprach er, Bezug nehmend auf die Rabbinerversammlungen, von „Öffentlichkeit als Lebensprinzip.“⁸⁰²

Simone Lässig fasst Ludwig Philippsons Wirken in literarischer Hinsicht folgerichtig zusammen: Die Kontinuität der Zeitung begründete sich nicht durch Inhalt und schriftstellerischen Stil, sondern hatte die Zeichen der Zeit erkannt, sie musste nicht nur aktuell sein und regelmäßig erscheinen, sondern auch „den Sprung ins Populäre“⁸⁰³ wagen. Philippsons Zeitschrift nahm Abstand von dem Bildungsideal, das sich nur auf die Wissenschaft des Judentums beschränkte⁸⁰⁴ und das machte den Erfolg der Zeitung aus.⁸⁰⁵ Ebenso wie Philippson hatte auch Geiger eine hohe Affinität zur Literatur, seinem Selbstverständnis nach empfand er sich als Schriftsteller.⁸⁰⁶ Diese Tätigkeit war von einer Notwendigkeit geprägt, für die Reformen im Judentum zu „werben“:

⁸⁰¹ Vgl. Mosse, *Jüdische Intellektuelle in Deutschland*, S. 28; Philippson, *Israelitisches Predigt und Schul-Magazin* 1834, S. 8.

⁸⁰² Samuel Holdheim, *Vorschläge zu einer zeitgemäßen Reform der jüdischen Ehegesetze*. Der nächsten Rabbinerversammlung zur Prüfung übergeben, Schwerin 1845, S. 4.

⁸⁰³ Lässig, *Jüdische Wege*, S. 458.

⁸⁰⁴ Geiger war der Meinung, dass die „allgemeine Zeitung des Judenthums“ im „allgemeinen“ ihren Zweck erfüllen würde, dass dennoch noch Wünsche zur Optimierung an sie gestellt werden müssten. „Ich würde zuerst dieser Zeitung überhaupt mehr Bewusstsein ihrer Stellung wünschen und daher, wenn ich so sagen darf, mehr Bescheidenheit; sie steht auf keinem eigenthümlichen Standpunkte, welchen sie durchzuführen berufen ist, sie berichtet bloß von den verschiedenen herrschenden Richtungen und von deren Eintritt ins Leben; sie bereichert nicht die Wissenschaft und fördert sie nicht, sie zeigt bloß an, wenn ein Gebiet jüdischer Wissenschaft neu angebaut worden ist.[sic!]“ Geiger, „Jüdische Zeitungen“, in: *WZfJ*, Heft 3 1838, S. 468.

⁸⁰⁵ Vgl. Lässig, *Jüdische Wege*, S. 458.

⁸⁰⁶ „Die Hauptsache ist, ich lebe wieder geistig darin und lebe daher wieder wahrhaft; denn mein Leben ist doch hauptsächlich ein schriftstellerisches, da die Zeit unter uns zu sehr nachhinkt.“ Abraham Geiger, „An Jakob Auerbach, Breslau, 8. Februar 1842“, in: Ludwig Geiger (Hrsg.), *Nachgelassene Schriften*, S. 159.

Sobald ich nun meine Brochüre⁸⁰⁷ [sic!] vom Halse habe, gehe ich an das 2. Heft. Freilich macht mir meine Zeitschrift jetzt weit größere Mühe, da meine Zeit bei Weitem nicht so frei ist wie in Wiesbaden, und Sie wissen, je weiter man kommt, je länger hält das Arbeiten auf, weil man ein grösseres Material zu beherrschen hat und grössere Anforderungen an sich stellt; aber es muss gehen.⁸⁰⁸

Die Zeitungen boten für die Adressaten eine Neuorientierung; Strukturen, Zielsetzungen, Werte und Normen wurden neu überdacht. Die Adressaten waren sowohl der „unbeteiligte“ jüdische und auch christliche Leser als auch der Akteur selbst. Es muss zu dem Schluss gekommen werden, die Publikationen vielmehr als einen Entwicklungsprozess und weniger als ein fertiges Konzept zu sehen. Auch muss in die Überlegungen miteinbezogen werden, dass Publikationen den Empfänger nicht gleich erreichten. Geiger konstatierte diesbezüglich über den Hamburger Tempelstreit:

Bemerken muß ich noch, daß diese Blätter begonnen wurden, ehe N. 4 der Allg. Zeit. des Judenth. Mir zugekommen war, und die Schriften der Herren DD. Salomon und Frankfurter mir bloß so weit bekannt sind, als Auszüge daraus in die genannte Zeitung übergegangen sind.[sic!]⁸⁰⁹

Holdheim erklärte, dass er seine kritische Reaktion auf Bruno Bauers Judenfrage bereits vollendet hatte, ohne Bauers Schrift vorliegen und gelesen zu haben. Erst vor der Abgabe, als er seine „Antwort“ bereits vollendet hatte, bekam er einige Textproben zu lesen.⁸¹⁰ Dass dementsprechend keine expliziten Äußerungen vorhanden sind, erklärt sich von selbst. Geiger hingegen äußerte sich in zwei Artikeln ausführlich zu dieser; seine Ausführungen zum Anfang des zweiten Artikels wirken nahezu entschuldigend: „Ich hoffe übrigens, daß auch die jetzt folgende Erörterung unsern Lesern nicht überflüssig erscheinen wird, obgleich das Werk von Bauer nicht mehr zur Litteratur [sic!] des Tages gehört.“⁸¹¹ Philippon war „müde vom Polemisieren.“⁸¹² Hier und da gab es

⁸⁰⁷ Geiger meinte die „Brochüre“ gegen Bruno Bauer's Judenfrage. Abraham Geiger, „An Jakob Auerbach, Breslau, 14. December 1842“, in: Ludwig Geiger (Hrsg.), Nachgelassene Schriften, S. 163.

⁸⁰⁸ Abraham Geiger, „An Jakob Auerbach, Breslau, 8. Februar 1842“, in: Ludwig Geiger (Hrsg.), Nachgelassene Schriften, S. 159.

⁸⁰⁹ Abraham Geiger, Der Hamburger Tempelstreit. Eine Zeitfrage, Breslau 1842, Vorwort, S. IV.

⁸¹⁰ Vgl. Holdheim, Das Politische und Religiöse, S. 10.

⁸¹¹ Geiger, „Bruno Bauer und die Juden“, in: WZJT, Heft 2 1844, S. 325.

⁸¹² Philippon, „Antibaueriana“, in: AZJ, Heft 18 1843, S. 255.

Stellungnahmen zum weltlichen Geschehen, aber keine Diskussionen, an denen sich alle Akteure gleichermaßen beteiligten. Eine Ausnahme für den genannten Zeitraum bildete die von Bruno Bauer aufgeworfene *Judenfrage*.

Die Kultur jener Tage kann nur als „prozeßhaft“ und „akteursbetont“ verstanden werden, die Rabbiner waren „mehr am Weg als am Ziel interessiert.“⁸¹³ Ihre Kommunikation als eine Form von sozialem Handeln war „sinngelitet“ (zitiert nach Max Weber), geschah in einer spezifischen Absicht und war dementsprechend ständigen Wechseln unterworfen.⁸¹⁴ Die Periodika können somit nicht als historisches „Beweismaterial“ betrachtet werden, sondern vielmehr als Teile eines Prozesses, den die vorliegenden Zeitschriften und Zeitungen als wichtige Zeitdokumente widerspiegeln: Holdheim selbst vertrat diesen Standpunkt in der Öffentlichkeit und erntete dafür Kritik. Er hatte zugegeben, dass er zum Teil auf seinem Standpunkt verharrte, ohne von diesem noch überzeugt zu sein. „Es ist oft der Fall, daß man eine Idee herkömmlich noch fest hält, wenn man deren Verwirklichung längst aufgegeben hat.“⁸¹⁵ Wenn Mosse über die Aufklärung schreibt, dass die Bildung einen anhaltenden Prozess darstellt, „der zu Lebzeiten eines Menschen kaum abgeschlossen war“⁸¹⁶, und

⁸¹³ Christoph Conrad/Martina Kessel: „Blickwechsel: Moderne, Kultur, Geschichte“, in: Christoph Conrad/Martina Kessel (Hrsg.): Kultur und Geschichte. Neue Einblicke in eine alte Beziehung, Stuttgart, 1998, S. 10, vgl. auch Andreas Wimmer, Kultur als Prozess, Zur Dynamik des Aushandelns von Bedeutungen, Wiesbaden 2005.

⁸¹⁴ Vgl. Friedrich Krotz, „Kultureller und gesellschaftlicher Wandel im Kontext des Wandels von Medien und Kommunikation“, in: Tanja Thomas (Hrsg.), Medienkultur und soziales Handeln, Wiesbaden 2008, S. 44.

⁸¹⁵ Protokolle und Aktenstücke der zweiten Rabbiner-Versammlung, S. 110. Auch Geiger sah dies und berichtete von der Schwierigkeit in der gedanklichen Vorgehensweise und den daraus resultierenden Inkonsistenzen Holdheims: „Meine Arbeiten, die diesen geschichtlichen Grundgedanken darzustellen beflissen sind, fanden in ihm [Holdheim] stets einen ebenso eifrigen, wie einsichtsvollen, ich darf sagen dankbaren Leser. Trotzdem vermochte er es nicht bei seinen Urtheilen, die sich doch immer auf Gegenstände einer historischen Religion bezogen, in diese flüssige Gedankenbewegung einzugehen; er bedurfte immer geschlossener Annahmen, und diese suchte er dialektisch zu verarbeiten. Im Fortschritte der Zeit, dem er nach seiner Geistesklarheit bereitwilligst öffnete, mußte er daher seinen Standpunkt vielfach ändern, und seine logische Konsequenz stellte dann zuweilen Anforderungen, die ihre historische Berechtigung noch nicht erlangt haben, wenn sie überhaupt Anerkennung verdienen.“ Abraham Geiger, „Recensionen. Samuel Holdheim. Sein Leben und seine Werke. Ein Beitrag zu den neuesten Reformbestrebungen im Judenthume von Dr. Immanuel Heinrich Ritter“ in: Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben. Herausgegeben von Dr. Abraham Geiger, Rabbiner der israelitischen Gemeinde zu Frankfurt a. M. Dritter Jahrgang, Breslau, Heft 2 1864/1865, S. 217.

⁸¹⁶ Mosse, Jüdische Intellektuelle, S. 22.

daher die Aufklärer sich selbst bzw. Bildung als Teil eines Prozesses verstanden und nicht als „fertige Erziehungsprodukte“⁸¹⁷ sahen, so hatte dies sicherlich auch Allgemeingültigkeit für die 40er Jahre des 19. Jahrhunderts.⁸¹⁸ Das Bildungsprinzip der Aufklärung zeigte sich in der „Suche nach Harmonie.“⁸¹⁹ Diese wich in späteren Jahren den pluralistischen Ideen, was wir anhand der Rabbiner als Prozess nachvollziehen konnten.

Das Konkurrenzdenken ist sicherlich auch für das literarische Wirken zu berücksichtigen, da ökonomische Faktoren im Hintergrund standen. Es ging viel mehr um die Vermittlung von Wissen und die Veranschaulichung von Positionen. Im Sinne Habermas' ist dementsprechend davon auszugehen, dass es sich bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts um die Durchsetzung von schriftstellerischen Zielen handelte.⁸²⁰ Diese Ziele wurden unterschiedlich aufgefasst. Geiger beschwerte sich darüber, dass seine Kollegen verwechselten, was der Schriftsteller aussprach, mit dem, was der Rabbiner vor Augen hatte. Er wies auf ein wesentliches Faktum hin, was auch für ihn problematisch gewesen sein muss: das Agieren in zweierlei Richtungen.⁸²¹ Geiger war zumindest für sich davon überzeugt, eine klare Trennung durchzuführen⁸²² und beide Tätigkeiten unterscheiden zu können.⁸²³ So wurde Philippson der Vorwurf gemacht, dass er

⁸¹⁷ Ebd.

⁸¹⁸ Man vergleiche hierzu auch Isaak Markus Jost: „Im Jahre 1856 schrieb der von den jüngern Zeitgenossen vielfach angegriffene Historiker [Isaak Markus Jost] folgende Worte nieder, die von seiner Wahrheitsliebe zeugen: „Die Unzulänglichkeit meiner Forschungen erkenne ich bereitwillig an. [...] Es konnte mir aber damals nicht unbekannt bleiben, daß sich nachträglich die Mängel dieses Unternehmens herausstellen würden; die jüngere Generation wird später manches veraltet, ungeeignet oder unpassend finden und an dem Bau Änderungen vornehmen, wie es bei jedem neu ins Leben gerufenen Werken zu geschehen pflegt.“ Isaak Markus Jost zitiert nach: Bernfeld, Juden und Judentum, S. 85.

⁸¹⁹ Mosse, Jüdische Intellektuelle, S. 25.

⁸²⁰ „Eine Presse, die sich aus dem Raisonement des Publikums entwickelt und dessen Diskussion bloß verlängert hatte, blieb durchaus Institution des Publikums selbst: wirksam in der Art einer Vermittlers und Verstärkers, nicht mehr bloßes Organ des Informationstransportes und noch kein Medium der Konsumkultur.“ Habermas, Strukturwandel, S. 201.

⁸²¹ Meyer spricht von widerstreitenden Gefühlen und Rollen des kritischen Verfassers und des Rabbiners, der sich für „Erhalt und Einheit“ aussprach. Vgl. Meyer, Antwort, S. 141.

⁸²² Geiger bezieht sich auf seinen Artikel „Der Schriftsteller und der Rabbiner“, in: WZfJT, Heft 3 1839, S. 321-333.

⁸²³ Vgl. Abraham Geiger, „An Jakob Auerbach, Berlin, 13-21 Juni 1839“, in: Ludwig Geiger (Hrsg.), Nachgelassene Schriften, S. 142.

wie ein Zeitungsschreiber agierte.⁸²⁴ Diese Aussage ist verwunderlich, weil er in der Tat „Zeitungsschreiber“ war. Anderweitig wurde ihm unterstellt, dass er lediglich Rabbiner sein wolle, es aber *nicht* sei.⁸²⁵ Zu der Kritik kann meiner Meinung nach möglicherweise beigetragen haben, dass Philippson in Magdeburg in einer eher kleinen, unbedeutenden Gemeinde verweilte. Hiermit einher ging wiederum indirekt der Verweis auf seine weitreichende literarische Tätigkeit.⁸²⁶ Philippson nutzte seine Doppelrolle, um in seinen Zeitungen die jüdische Belletristik zu fördern.⁸²⁷ Dieses Beispiel macht den beruflichen Zwiespalt der Akteure und somit auch die Schwierigkeit des Selbstverständnisses deutlich.

Festzuhalten gilt: Ausnahmslos haben die Zeitungen und Zeitschriften einen erheblichen Beitrag zur Verbreitung von Wissen, Meinungsbildung für Literatur und Gesellschaft innerhalb des Judentums als auch – mit Einschränkung – für die christliche Mehrheitsgesellschaft geleistet. Des Weiteren war den Zeitungen nicht selten die Form der anonymen Publikation gemein – für die Zeitung und den Autoren bedeutete sie Flexibilität und Unabhängigkeit. Nach Belieben konnten mehrere Artikel desselben Autors in einer Ausgabe veröffentlicht werden oder der Autor konnte seine Meinung alsbald ändern, ohne dass dies der Öffentlichkeit offensichtlich wurde. Die Autoren waren als Urheber und immer auch als Konsumenten anzusehen, dies sicherte den Diskussionsbedarf

⁸²⁴ „Philippson weiss übrigens weit eher, was er will als Jost. Der hat eine Hast nach allen Seiten, dass ein jedes Blatt das allerbuntscheckigste Ansehen von der Welt erhält. Philippson ist anmassend [sic!] wie ein Zeitungsschreiber, wie einer von den belletristischen Allerweltswissern, Jost aber paart Anmassung [sic!] mit dem Anspruche auf Gelehrsamkeit und Gründlichkeit, und sieht man nach, so ist nichts dahinter.“ Abraham Geiger, „An M. A. Stern, Berlin, 2. August 1839“, in: Ludwig Geiger (Hrsg.), *Nachgelassene Schriften*, S. 144.

⁸²⁵ „So viel wir wissen, zählt die theologische Carriere des Hrn. Dr. Ph. kaum ein Jahrzehend [sic!] – Hr. Philippson hat sich erst spät entschlossen, Rabbiner zu werden und rabbinische Funktionen zu übernehmen, und war in einer nicht sehr großen Gemeinde.“ Gotthold Salomon, *Die Rabbinerversammlung und ihre Tendenz*, S. 57f.

⁸²⁶ „Die Selbstbiographie des Hrn. Rabbiner sein wollenden Dr. Philippson in seinem eigenen Blatte hat hier viele Heiterkeit erregt; dieser Mann scheint so in dem Dessauischen Egoismus versunken, daß er über das überschwängliche Selbstlob gar nicht zu erröthen scheint.“ *Der Orient*, Heft 5 1843, S. 36. Im Folgenden: „Es gibt merkwürdig ängstliche Leute, die da meinen, daß Redakteure jüdischer Blätter sich gegenseitig ignorieren sollten, um kein Aergerniß [sic!] zu geben; allein ich glaube kaum, daß eine solche Ansicht richtig sein kann.“

⁸²⁷ Vgl. Gabriele von Glasenapp, „Geschichte im jüdisch-historischen Roman“, in: Wyrwa (Hrsg.), *Judentum und Historismus*, S. 228.

unter den Akteuren. In diesem Sinne verstand sich auch Geiger als Schriftsteller und Leser:

Hirsch, Philippson [...] und die junge Brut haben ein Abschiedswort erhalten, Jeder nach Gebühr, und nun lege ich mich auf's Kanapee und lasse mir die neuesten Erscheinungen bringen, will auch einmal bloss Leser sein.⁸²⁸

Wiederkehrende Sparten in den Zeitungen waren Kritiken, Rezensionen von Kritiken, weitere Kommentare zu den Kritiken oder Rezensionen usw. Aktion und Reaktion sowie Provokation waren sicherlich der Grund dafür, warum die Reformakteure nicht frei von Selbstdarstellungsdrang waren. Rationalität stand immer wieder im Wettstreit mit der Emotionalität. Auf die Veröffentlichungen erfolgte also nicht selten Kritik – von welcher Seite auch immer. Die öffentliche Kritik zeigte den Rabbinern, dass es eine andere Auffassungsweise und Interpretation gab. Natürlich erweckte ein Widerspruch in der subjektiven Wahrnehmung Enttäuschung und Missgunst beim Autor. Oft ging dies mit dem Wunsch einher, seine eigene Meinung mit weiteren Erörterungen des Themas zu stützen, der Autor konnte sich von dieser Kritik nicht frei machen und nahm sich dieser an. So zogen die Diskussionen innerhalb der Bewegung immer weitere Kreise.

Die Rabbiner waren als Kulturträger verpflichtet, ihr Wissen weiterzugeben und ihre Meinung kundzutun. Der Verdienst der Periodika lag darin, Raum und die Möglichkeit zur öffentlichen Diskussion zu schaffen. Ihr Engagement zielte auf die Verbesserung der gesamtgesellschaftlichen Verhältnisse in Deutschland ab. Sicherlich lässt sich die Kultur jener Tage nicht vollständig erfassen. Anhand der Texte ist lediglich eine Orientierung möglich, denn sie befindet sich „im Niemandsland zwischen Interpretation und kausaler Erklärung.“⁸²⁹ Es ging den Rabbinern durchaus um den Integrationsdiskurs, dennoch standen die Vermittlung von Bildung und Positionierung des eigenen gesellschaftlichen Bewusstseins im Vordergrund. Die Weiterentwicklung des Glaubens und zugleich des gesellschaftlichen Bewusstseins konnte – so ist offensichtlich – nur durch regen Austausch stattfinden. Weder das Verhältnis zur Reform noch zum

⁸²⁸ Abraham Geiger, „An Jakob Auerbach, Berlin, 13-21 Juni 1839“, in: Ludwig Geiger (Hrsg.), *Nachgelassene Schriften*, S. 141.

⁸²⁹ Peter Jelavich, „Methode? Welche Methode?“, in: Conrad/Kessel: *Kultur und Geschichte*, S.143f.

Staat war zu dieser Zeit ein konstitutives, dementsprechend ist das Selbstverständnis auch als ein vages und nur persönliches zu verstehen. Die Periodika zeigen, dass sich die Gesellschaft als ganzes noch nicht ausreichend den veränderten Verhältnissen angepasst hatte. Diese Überzeugung legten die Reformer immer wieder sich selbst und dem Leser vor.

In den Schriften des betrachteten Zeitraums wird die Sinnsuche auf beeindruckende Weise deutlich: auf der einen Seite das Agieren und die Suche nach einer gemeinsamen Basis, auf der anderen Seite die persönliche Inbrunst und ausgeprägter Individualismus. Die Suche nach Wahrheit, nach Konsens, Perfektion und Ausformung des religiösen Verständnisses. Dies erreichten die Rabbiner schriftstellerisch auf verschiedene Art und Weise. Charakteristisch für Holdheim war seine talmudische Dialektik.⁸³⁰ Diese versuchte, möglichst viele verschiedene Aspekte zu integrieren.⁸³¹ Dass dies in aller Regelmäßigkeit zu Widersprüchen in seinen Darstellungen führte, ist wenig verwunderlich.⁸³² Geiger setzte in seinen Abfassungen sein Augenmerk auf die Historizität⁸³³, Philippson hingegen auf die Publizistik.

⁸³⁰ „Mit der talmudischen Dialektik, der starken Seite Holdheims konnte Sachs nicht recht vertraut werden, sie blieb ihm stets halb fremd.“ Graetz, Geschichte der Juden, S. 541f..

⁸³¹ „Samuel Holdheim verallgemeinerte die wissenschaftlichen Ergebnisse zu reformatorischen Grundsätzen des Judentums überhaupt, indem er die entgegenstehenden Ansichten des Talmud oft mit dessen eigener Dialektik widerlegte und alle Ansätze, die er in der schriftlichen und mündlichen Lehre für eine höhere Auffassung vorfand, mit wunderbar energischer Folgerichtigkeit zum rechten Schlusse und zu lebensvoller Anwendung brachte.“ Ritter, Die jüdische Reformgemeinde, S. 46.

⁸³² Seine verstrickte Argumentationsweise wird an folgendem Beispiel gut deutlich: „Aber die Behauptung, das Judenthum sei nur Gesetzgebung und keine Religion, es offenbare nur Gebote, Verordnungen und keine ewige Religionswahrheiten, ist eine solche, die des stärksten Widerspruches gewärtig sein muß. Wir erkennen wohl den Unterschied, der zwischen Gesetzen und Wahrheiten stattfindet; jene sind an den Willen, diese an die Vernunft gerichtet. Aber das Judenthum hat nicht nur Gesetze, sondern auch Begründungen der Gesetze offenbart, und diese Begründungen, was sind sie anders als Ideen, Wahrheiten, Lehrsätze, Dogmen, Religion im eigentlichen Sinne des Wortes.“ Samuel Holdheim, Moses Mendelssohn und die Denk- und Glaubensfreiheit im Judenthume. Mit besonderer Beziehung auf die Confirmation, Berlin 1859, S. 30.

⁸³³ „Holdheim war eine dogmatische, dialektische Natur, meine Richtung war und ist eine überwiegend historische; Holdheim hatte und gewann immer mehr Verständniß für das in beständigem Flusse verharrende Geistesleben, das sich daher in ununterbrochenem geschichtlichen Entwicklungen ausprägt, das immer einen Uebergang aus einer überwundenen Vergangenheit in eine noch zu erstrebende Zukunft ausweist.“ Abraham Geiger, Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben, Dritter Jahrgang, Breslau 1864/1865, S. 216.

In der Natur der Sache lag es, dass die religiösen Probleme diejenigen waren, die von den Rabbinern von allen Seiten beleuchtet wurden.⁸³⁴ Der Umgang untereinander war zumeist von dem Streben geprägt, den anderen aus der Reserve zu locken, zu übertrumpfen oder zu korrigieren, primär im Dienste der Wissenschaft, zum Teil sicherlich auch aufgrund persönlicher Differenzen. Bei den eigenen Publikationen oder bei der Benennung oder Zitierung eines Kollegen wurde auf das obligatorische „Dr.“ vor dem Namen nicht verzichtet. Hieran wird deutlich, wie sehr das Bildungsideal die Akteure prägte. Nicht klare Stellungnahmen und Unterstützungen der anderen Protagonisten standen auf der Tagesordnung, vielmehr wurden die eigenen Ziele und Vorstellungen über die literarische Plattform vermittelt und legitimiert. Dem pauschalisierten und propagierten Selbstverständnis nach war eine Zusammenarbeit und ein gemeinsames Ziel geleistet, – doch war es von größter Bedeutung, dass primär das persönliche Vorankommen und somit die Stärkung der eigenen Identität die Bewegung untermauerte. Zumeist war auch nicht sicher, wie sich der einzelne Akteur bei der nächsten Gelegenheit positionieren würde. Auch zeugen die Schriften davon, dass Bezugnahmen und Reaktionen auf Schriftgut zum Teil ausblieben, weil der Adressat die Ausgangsschrift nicht (zeitnah) erhielt.

⁸³⁴ Graetz macht dies am Beispiel von Holdheim deutlich. „Für grundlegende, geistbildende und regelnde Fächer, für Mathematik, Geschichtskunde, klassische und schöne Literatur hatte er kein Verständnis, und auch die ihm zusagenden Fächer mußte er sich gewissermaßen erst talmudisch zurechtlegen, wie er denn die akademischen Vorlesungen mit hebräischen Schriftzügen nachschreiben mußte, weil ihm die deutsche Schrift nicht so geläufig von der Hand ging. Holdheims Wissen blieb daher stets Stückwerk und hatte vielfache Lücken.“ Graetz, Geschichte der Juden, Band 11, S. 530.

8.5

Einigkeit in der Bewegung

Lässig stellt fest, dass in *Sulamith* Feindbilder⁸³⁵ „wie der ungebildete polnische Rabbiner“⁸³⁶ entworfen wurden. Dieses Feindbild war ein konstitutiver Bestandteil des Selbstverständnisses jener Tage. Heinrich Heine schildert in seinen „Reisebildern“ das Äußere des polnischen Juden. Es sei schrecklich und „der Ekel [wurde] bald verdrängt von Mitleid.“⁸³⁷ Ihre Sprache sei ein mit Hebräisch durchwirktes und mit Polnisch fassonierte Deutsch.⁸³⁸ Feststellen lässt sich dieses Urteil auch in der Reformbewegung. „Positiv“ können wir diesen Fakt zunächst bei Holdheims Schüler und Weggefährten Ritter nachverfolgen, dieser stützte sich dabei auf einen Augenzeugenbericht⁸³⁹ und spricht von dem bleibenden Eindruck, den Holdheim auf alle Anwesenden der Rabbinerversammlung gemacht haben soll:

Wer diesen Mann nach dem reformatorischen Geist seiner Schriften sich vorstellt, entwirft sich gewiß ein falsches Bild von ihm. Sein Gesicht verräth vielmehr eben so viel Milde als Kraft, eben so viel Güte und Bescheidenheit als Ernst und Selbständigkeit seines Wesens Holdheim ist Pole von Geburt; aber er scheint nur die guten Eigenschaften

⁸³⁵ Vgl. hierzu Wolfgang Benz' Definition: „Feindbilder bedienen verbreitete Sehnsüchte nach schlichter Welterklärung, die durch rigorose Unterscheidung von Gut (das immer für das Eigene steht) und Böse (das stets das Fremde verkörpert) sowie darauf basierender Ausgrenzung und Schuldzuweisung zu gewinnen ist. Feindbilder, die eine solche Welt beschwören, lindern politische und soziale Frustrationen und heben das Selbstgefühl. Feindbilder sind Produkte von Hysterie. Sie konstruieren und instrumentalisieren Zerrbilder der anderen. Wenn wir Hysterien als weitverbreitete Verhaltensstörung definieren, die unter anderem durch Beeinträchtigung der Wahrnehmung, durch emotionale Labilität, durch theatralischen Gestus und egozentrischen Habitus charakterisiert ist, dann erklären sich Phobien gegen andere Kulturen oder ganz unterschiedliche Minderheiten in der eigenen Gesellschaft als Abwehrreflex. Bausteine des Feindbilds sind Verallgemeinerung und Reduktion von wirklichen oder vermeintlichen Sachverhalten auf Negativa. Gerüchte, Unterbewusstes, Hörensagen, literarische und volkstümliche Überlieferung erheben sich zu "Tatsachen" – die jedoch nur vom Glauben leben.“ Benz, „Antisemiten und Islamfeinde-Hetzer mit Parallelen“, in: Süddeutsche Zeitung, 4.1.2010. <http://www.sueddeutsche.de/politik/antisemiten-und-islamfeinde-hetzer-mit-parallelen-1.59486>

⁸³⁶ Lässig, *Jüdische Wege*, S. 447.

⁸³⁷ Heinrich Heine, *Heinrich Heine's sämtliche Werke. Fünfter Band, Vermischte Schriften (Erste Abtheilung)*, Philadelphia 1857, S. 383.

⁸³⁸ Vgl. ebd.

⁸³⁹ M. A. Stern, „Offene Briefe über den Reformverein“, in: *Der Israelit* des 19. Jahrhunderts, Heft 37 1844, S. 297.

seiner Landsleute behalten zu haben. Er ist wie sie fortwährend im tiefsten Denken begriffen, aber er verfällt nicht in die Verderbtheit und den Ungestüm seiner Landsleute; er ist begeistert für seine Ideen und vertritt sie mit Wärme, aber er wird nicht heftig und hitzig wie sie; er zeigt sich gleich ihnen kräftig und selbständig, aber er bleibt bescheiden und nachgiebig⁸⁴⁰, was sie nicht sind. Auch die Klugheit hat er mit seinen Landsleuten gemein, aber sie ist nicht mit Falschheit und Schlaueit gepaart, sondern beruht auf einer richtigen Würdigung der Verhältnisse.⁸⁴¹

Graetz spricht von der Seltsamkeit, dass Holdheim als Pole den Talmud bekämpfte, obwohl er doch von „polnischen Talmudbeflissenen“⁸⁴² unterrichtet worden war. Für ihn verkörperte Holdheim in negativer Weise „das jüdisch-polnische Wesen, durch die talmudische Dialektik hochgeschraubt.“⁸⁴³ Hierin einreihen können sich die Voti des Schweriner Oberrates bei der Rabbinerwahl 1840⁸⁴⁴, welche in Bezug auf Holdheims Herkunft und seine damit verbundenen Sprachfähigkeiten negativ ausfielen. Der Kandidat Holdheim wurde kritisch beäugt; konsequent soll er in seinen Ansichten gewesen sein und voller Tatkraft, doch konnte er dies nicht richtig vermitteln: „Sein äußerer Kanzelvortrag dagegen lässt sehr viel zu wünschen übrig.“⁸⁴⁵ Die weiteren Voti ließen ähnliches verlauten: Dialekt und Gestikulation fielen unangenehm auf⁸⁴⁶, sein Vortrag war „schlecht, Betonung falsig.“⁸⁴⁷ Der aus Posen stammende und der Orthodoxie

⁸⁴⁰ „So ist er in dieser gemischten, praktischen Versammlung nicht mit den energischen Ideen aufgetreten, welche er in seinen Schriften ausgesprochen.“ Der Israelit des 19. Jahrhunderts, Heft 37 1844, S. 297.

⁸⁴¹ Ritter, Samuel Holdheim, S. 186.

⁸⁴² Graetz, Geschichte der Juden, S. 561.

⁸⁴³ Ebd., S. 539.

⁸⁴⁴ Die Quellen sind zahlreich, weil die Arbeit des Oberrates wesentlich durch Korrespondenzen in Briefform festgehalten wurde.

⁸⁴⁵ MLHA, RbIO 16, Votum von Lewis Marcus vom 24.1.1840, zitiert nach Drewelow, Das Landesrabbinat, S. 81. Marcus und Holdheim stehen alsbald in kooperativem, wenn nicht sogar in freundschaftlichen Umgang zueinander. In den Israelitischen Annalen lobt Marcus Holdheims Wirken in Schwerin: „Betrachten wir endlich den Samen des Guten und Religiösen, welchen Herr Doktor Holdheim durch sein Leben, Lehren und Wirken in allen Gemeinden ausstreuet, und den mächtigen moralischen Einfluss, den er mit dem Schatz jüdischer Gelehrsamkeit und philosophischer Bildung, mit der Fülle seines Geistes und seines von den höchsten Interessen erwärmten Gemüthes durch seine Predigten ausübt, so können wir uns mit Recht der herrlichen Rechte freuen, welche das landesherrliche Statut bereits zur Reife gebracht hat und uns noch unter des Allvaters Aegide verheißt.“ Lewis Marcus, „Nachrichten und Korrespondenzen“, in: Israelitische Annalen, Heft 45 1841, S. 359.

⁸⁴⁶ MLHA, RbIO 16, Votum von N. Meyer Löser vom 21.2.1840, zitiert nach Drewelow, Das Landesrabbinat, S. 81.

⁸⁴⁷ MLHA, RbIO 16, Votum von Kauffmann, ohne Datum, zitiert nach Drewelow, Das Landesrabbinat, S. 81.

entsprungene Rabbiner Samuel Holdheim berührte offensichtlich die Gemüter in einer unangenehmen, fremden Weise. Lediglich Zunz bildete in der Polenfrage eine Ausnahme. Dieser trat als Redakteur von der Spenerschen Zeitung aufgrund der antipolnischen Politik des Blattes zurück. Nach Toury ist es allerdings fraglich, ob Zunz' Polenbegeisterung „von der Freiheitsliebe des gedrückten Juden mehr beeinflusst war als von allgemein-politischen Überlegungen.“⁸⁴⁸ Die Ressentiments in der Polenfrage zogen sich wie ein roter Faden auch durch die Reformbewegung. Dies ist für das 19. Jahrhundert als Charakteristikum anzusehen. Die Protagonisten kamen teilweise aus den polnischen Gebieten und waren ursprünglich dem Geist des Chassidismus verhaftet gewesen. In Polen gab es noch die Tradition der Kabbala und ihrer mystischen Form, welche die Akteure geprägt hatte. In Deutschland ließen sie diese „Rückständigkeit“ in Kultur und Religion alsbald hinter sich und eigneten sich weltliche Bildung an. Meyer bemerkt hierzu, dass der Chassidismus selbst für Samson Raphael Hirsch als (neo)orthodoxen Part der Bewegung weder „Ideal“ noch Bedürfnis war, talmudische Texte zu studieren, die überhaupt nicht auf Bedürfnisse des Alltages ausgerichtet waren.⁸⁴⁹ Toury stellt in diesem Zusammenhang fest, dass das Streben der Juden nach Integration in die deutsche Gesellschaft einher ging mit Abgrenzung, Distanz und ablehnender Haltung gegenüber den Ostjuden.⁸⁵⁰ Das Bild des ungebildeten polnischen Rabbiners diene dementsprechend der „Definition positiver Moralität durch Abgrenzung.“⁸⁵¹

Einigkeit bestand auch in der Frage nach dem Scheitern der Rabbinerversammlungen. Die Tatsache, dass die Teilnehmer selbst alsbald um die Schwierigkeiten sowohl in Hinblick auf die Inhalte und ihre Differenzen

⁸⁴⁸ Toury, Die politischen Orientierungen, S. 13.

⁸⁴⁹ Meyer, „Jüdisches Selbstverständnis“, in: Brenner/Jersch-Wenzel/Meyer (Hrsg.), Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Band II, S. 151.

⁸⁵⁰ Vgl. Martin Liepach, Das Wahlverhalten der jüdischen Bevölkerung in der Weimarer Republik. Zur politischen Orientierung der Juden in der Weimarer Republik, Tübingen 1996, S. 303.

⁸⁵¹ Kay Kufek, „Die Darstellung des ‚Volkes‘ in Reiseberichten des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts (1780-1810)“, in: Anne Conrad/Arno Herzig/Franklin Kopisch, Das Volk im Visier der Aufklärung. Studien zur Popularisierung der Aufklärung im späten 18. Jahrhundert, Hamburg 1998, S. 98. Exakt diese „Definition“ Kufekes hat Lässig sechs Jahr später in ihrer Habilitation übernommen, vgl. hierzu Lässig, Jüdische Wege, S. 447.

wussten als auch bezüglich der Durchführung als solcher, sollte meiner Meinung nach in der Literatur stärker hervorgehoben werden. Philippson resümierte bereits nach der ersten Rabbinerversammlung, dass es wenig Wunder nimmt, in Hinblick auf die Versammlung lediglich „neutrale Ergebnisse“⁸⁵² vorliegen zu haben. Die Tagesordnungspunkte der Versammlung hatten grundsätzlich eine umfassende und tiefgehende inhaltliche Auseinandersetzung nötig gemacht, der Rabbinerversammlung fehlte es aber an Praxis, „so daß ein und der andre Fehlgriff gar nicht ausbleiben konnte.“⁸⁵³ Die Rabbinerversammlung hatte praktische Interessen verfolgt. Der *Israelit des neunzehnten Jahrhunderts* zeigte neben Lob und Wertschätzung gleichermaßen Empörung und Tadel. Philippson behielt bei den Beratungsversammlungen eine Kopfbedeckung auf. Dieser Gestus erregte Anstoß, war doch der Grundkonsens der neuen Rabbinergeneration dahingehend, dass sich das reformierte Judentum auch äußerlich dem Christentum anzunähern habe.⁸⁵⁴ Dass Philippson als Initiator der Versammlungen grundsätzlich mehr als die anderen in den Fokus der Kritik geriet, kann wenig verwundern. Sicherlich wusste man um die Schwierigkeiten, die eine solche Konferenz in Vorbereitung und Durchführung mit sich brachte. Der Verdienst und Dank eine solche tatsächlich einberufen und stattfinden gelassen zu haben, gebührte ihm zweifelsohne.⁸⁵⁵ Erwähnenswert ist, dass

⁸⁵² Philippson „Die erste Rabbinerversammlung“, in: AZJ, Heft 28 1844, S. 385.

⁸⁵³ Ebd. Im Folgenden: „Wie will aber eine, alle Jahre acht Tage zusammentretende Versammlung einen solchen Entwurf entgegennehmen, prüfen, diskutieren und beschließen.“

⁸⁵⁴ „Nicht praktisch [war], dass Hr. Philippson gleich den zwei oder drei Strengorthodoxen in der Versammlung bei den Berathungen sein schwarzes Mützchen aufbehielt; denn daß er das aus Frömmigkeit that, glaubt ihm Niemand, und darum hätte er nicht von dem guten Beispiel aller Uebrigen abweichen sollen, und zwar um so weniger, da hoffentlich dieses Beispiel der Versammlung bewirkt haben wird, daß ihre Mitglieder auch in ihren Häusern diesen scheinheiligen, asiatischen Schmuck abgelegt haben.“ *Der Israelit des 19. Jahrhunderts*, „Geschichte des Tages. Personalzeichnung aus der Braunschweiger Rabbiner-Versammlung“, Nr. 36 1844, S. 289.

⁸⁵⁵ „Wenn Sie diesen, Ihren Collegen unparteiisch beobachten, so haben Sie ihm gewiß ein nicht seltenes practisches Geschick, die Kunst sich die Zeit und die vorherrschende Meinung in ihr zu Nutzen zu machen, mit der Masse sich zu verhalten, im hohen Grade zugestanden. Als solcher hat er sich denn auch vor und in der Versammlung gezeigt. Ich sage vor, denn die Statuten, welche er entwarf, geben schon von seinem richtigen parlamentarischen Takte ein rühmliches Zeugniß; so wie gewiß Niemand die äußeren Vorbereitungen zu der Versammlung mit so vieler [sic!] Umsicht und Feinheit getroffen hätte, als er.“ *Der Israelit des 19. Jahrhunderts*, „Geschichte des Tages. Personalzeichnung aus der Braunschweiger Rabbiner-Versammlung“, Nr. 36 1844, S.

Philippson die von ihm einberufene Konferenz selbst kritisch betrachtete und sich unzufrieden mit den vorliegenden Ergebnissen zeigte. Philippson gab offen zu: „Die Rabbinerversammlung habe, anstatt zu beleben und zu schaffen, das kritische Messer an das Bestehende gelegt.“⁸⁵⁶ Gotthold Salomon schrieb 1845 mit *Die Rabbinerversammlung und ihre Tendenz* eine Verteidigungsschrift, verwies auf die Ursprünge und legitimierte ihr Streben.⁸⁵⁷ Er lieferte aber auch Diskussionsbedarf: Die oben zitierte Aussage Philippsons erzürnte Salomon.⁸⁵⁸ Das Paradoxon bestand darin, dass auf der einen Seite das Streben der Versammlungen legitimiert wurde, auf der anderen Seite zeugten die Schriften von Un- und Missverständnis bezüglich des Agierens einzelner Personen sowie auch von grundsätzlichen Zweifeln. Vor Augen führen muss man sich zudem, dass mehrere Dutzend Rabbiner auf einer Versammlung zusammenkamen. Zum Teil kannten sie sich, waren in den gleichen Gemeinden groß geworden, gemeinsame Projekte waren entstanden oder wurden verworfen. Einige standen im Schriftverkehr zueinander, bei anderen war ein Zusammentreffen gänzlich neu. Wie auch immer es im Einzelfall ausgesehen hatte, es gab zum Teil schon vorgefertigte Meinungen, die im Urteil günstig⁸⁵⁹ oder auch ungünstig⁸⁶⁰ ausfallen konnten.

288f. Des Weiteren habe er sich zuvorkommend und wie ein „Weltmann“ benommen. Ebd.

⁸⁵⁶ Philippson zitiert nach: Kirchenrath [Joseph] Maier, *Die erste Rabbinerversammlung und ihre Gegner*, S. 29.

⁸⁵⁷ Gotthold Salomon, *Die Rabbinerversammlung und ihre Tendenz*, vgl. hierin vor allem Kapitel 5: „Kritik der gegen die Rabbinerversammlung Ausgesprochenen Anklagen und Beschuldigungen“.

⁸⁵⁸ „Es tut mir leid, daß ich, als Beleg meinen mir befreundeten Landsmann, den verdienstreichen Herrn Dr. Philippson nennen muß. Er beschuldigt nämlich die Versammlung, daß sie eine kritische Richtung nahm, daß, anstatt zu beleben und zu schaffen, das kritische Messer an das Bestehende gelegt ward und zuletzt lauter Fragen kritischer Natur herauskamen.“ Gotthold Salomon, *Die Rabbinerversammlung und ihre Tendenz*, S. 54.

⁸⁵⁹ „Ich beginne meine Aufzeichnungen billig mit dem Rabbinen Dr. Philippson, dem Herold, wie es sich selber nannte, jener Versammlung, der, wenn auch nicht die Idee erfunden, sie aber doch lebendig ergriffen und geschickt auszuführen wußte. Wenn Sie diesen, Ihren Collegen unparteiisch beobachten, so haben Sie ihm gewiß ein nicht seltenes practisches Geschick, die Kunst sich die Zeit und die vorherrschende Meinung in ihr zu Nutzen zu machen, mit der Masse sich zu verhalten, im hohen Grade zugestanden. Als solcher hat er sich denn auch vor und in der Versammlung gezeigt. Ich sage vor, denn die Statuten, welche er entwarf, geben schon von seinem richtigen parlamentarischen Takte ein rühmliches Zeugniß; so wie gewiß Niemand die äußeren Vorbereitungen zu der Versammlung mit so vieler Umsicht und Feinheit getroffen hätte,

Man muß deshalb noch heute der Kritik bestimmen, welche Ludwig Philippson nach dem Schlusse der Versammlung in der allgemeinen Zeitung des Judenthums über sie gab und das bestätigen, was Jost in der Geschichte des Judenthums und seiner Sekten, Band III. Seite 380 bemerkt: „Die Versammlung, als solche war eine glänzende Erscheinung, aber sie litt an den Gebrechen der Jugend. Schon der Zahl nach schwach, fehlte in ihr die Vertretung scharf ausgeprägter Ansichten und überhaupt die Sicherheit eines vorausbestimmten Ganges, als eigentliche Einleitung zu späteren Berathungen. Geist wurde genug entfaltet, und manches kühne Wort gesprochen, allein kaum traten die Verhandlungen in die Öffentlichkeit, als unter den Mitgliedern selbst Wirren entstanden, und andere Stimmen sich gegen die Aeüßerungen der Versammlung erhoben, so daß mehr Hader daraus erwuchs, als Verständniß.[sic!]⁸⁶¹

Philippsons Literaturverein wurde vom *Orient* begrüßt. Die Zeitung sprach ihre Verwunderung dahingehend aus, warum dieser ad acta gelegt und der Rabbinerversammlung eine höhere Bedeutung zugesprochen wurde.⁸⁶² Diese Aussage zeigt, dass die Akzeptanz der Rabbinerversammlungen nicht sonderlich hoch war, von jüdischer Seite nicht und auch nicht von der christlichen. Ganz offensichtlich versprach man sich nicht sonderlich viel von ihnen.

als er.“ Der Israelit des 19. Jahrhunderts, Nr. 36 1844, „Personalzeichnung aus der Braunschweiger Rabbiner-Versammlung“, S. 288 f.

⁸⁶⁰ „Aus dem Auge leuchtet viel und immer mit einem gewissen ruhigen Fluß der Rede, nicht frei von einem gewissen falschen Zuge, hat doch viel Ernst und Würde. Salomon sprach viel und immer mit einem gewissen ruhigen Fluß der Rede; seine Stimmung war stets eine ernste, bewegte; und sein Organ durch seine Schärfe und gute nordische Betonung eines der glücklichsten in der Versammlung. Worin er sich aber auszeichnete, das war der vortreffliche Witz, womit Mutter Natur ihn begabt, und wodurch er öfters die Lachnerven der Versammlung, die sonst gar nicht erregt worden wären, auf das wohlthätigste erschütterte. Aber sein Witz, obgleich in der Form veredelt und modernisiert, war doch der Grundlage nach ein jüdischer, anlehnend an die Bonmots der Talmudisten und Rabbinen. Es hätte mich dieses auch gar nicht gestört, würde ich nicht eine solche Anlehnung auch in ernster Weise bemerkt haben. Dr. Salomon machte nemlich nicht selten den Talmudisten Komplimente, lobte ihre Aufklärung und glaubte alles Ernstes, man könnte nach und mit ihnen die Reform des Judenthums beginnen.“ Der Israelit des neunzehnten Jahrhunderts, „Personalzeichnung aus der Braunschweiger Rabbiner-Versammlung - Fortsetzung von Nr. 37“, Heft 39 1844, S. 314f.

⁸⁶¹ Phöbus Philippson, Biographische Skizzen, Band 3, S. 201f.

⁸⁶² „Und doch ist dieser Gegenstand weit wichtiger, als die jährliche Rabbinerversammlung.“ Der Orient, Heft 11 1844, S. 83.

8.6 (In)konsequenzen

Meyer stellt fest, dass Holdheim derjenige war, der in seinem Reformkonzept nicht konsequent gewesen ist. Er begründet seine Aussage damit, dass Holdheim in seinen letzten Lebensjahren eine Abhandlung auf Hebräisch verfasste, die er „unsere Sprache“ nannte. Stellt sich hier die Frage nach Konsequenz? Holdheims Resignation, die politische und religiöse Stagnation betreffend, kann ein ebensolcher Grund gewesen sein, eine Abhandlung in hebräischer Sprache zu verfassen. Wenn dem so war, konnte er sich tatsächlich in gewisser Weise vom „Deutschtum“ distanzieren. Möglicherweise agierte er aber hier auch nur als „Privatmann“. Schließlich war er sehr gut mit der hebräischen Sprache vertraut. Dass diese Abfassung in den letzten Lebensjahren erschien, könnte auch unter „Sentimentalität“ oder „Versöhnung mit den Wurzeln bzw. der Orthodoxie“ subsumiert werden.⁸⁶³

Offenkundig ist jedenfalls, dass in seiner Berliner Reformgemeinde die hebräische Sprache keinen erneuten Einzug hielt. Wenn dies geschehen wäre, könnte man wahrhaftig von Inkonsequenz sprechen. Darüber hinaus hat er nie explizit gesagt, dass die Verwendung der hebräischen Sprache nicht zulässig sei. Gehen wir noch einmal zurück zur Rabbinerversammlung 1845 und zur Frage nach der Verwendung der hebräischen Sprache:

Präs. [der Präsident der Zweiten Versammlung, Leopold Stein] formuliert sie also: erscheint es rathsam, d.h. subjektiv nothwendig, beim öffentlichen Gottesdienste das Hebräische theilweise beizubehalten? Holdheim: „Ja! aus Accomodation an die vorhandenen Verhältnisse.“⁸⁶⁴

Holdheim stimmte für die Beibehaltung des Hebräischen bei der Lesung aus der Tora, bei der Prophetenlesung hingegen für die deutsche Sprache. „Einig sind wir, daß das Hebräische beizubehalten sei, und wieder, daß dem Deutschen der

⁸⁶³ In frühen Amtsjahren soll er sogar Verfechter des Hebräischen gewesen sein. Nach Drewelow wollte Holdheim das deutsche Element im Gottesdienst nicht weiter auszudehnen. Andacht könne nur erzeugt werden, wenn das Hebräische verstanden werde. Drewelow, Das Landesrabbinat, S. 128. Bis 1843 war er bestrebt, ein Rabbiner nach orthodoxer Manier zu sein. Drewelow, Das Landesrabbinat, S. 184.

⁸⁶⁴ Protokolle und Aktenstücke der zweiten Rabbiner-Versammlung, S. 58.

Zutritt eröffnet werden müsse.“⁸⁶⁵ Holdheim trat gegen die Verwendung der hebräischen Sprache in der Synagoge ein, musste sich aber der Mehrheit des Schweriner Oberrates beugen. Der Rat plädierte für die Beibehaltung des Hebräischen und versuchte vielmehr die mitunter auch verwendete deutsche Sprache zu legitimieren.⁸⁶⁶ So setzte sich unter Holdheims Führung in Schwerin die Verwendung der deutschen Sprache teilweise durch. Auf der zweiten Versammlung formulierte er klar den Sinn und Zweck; die Jugend sollte den Pentateuch in der „Ursprache erlernen.“⁸⁶⁷ Fragt man nach einheitlichem Gebrauch bei der Verwendung des Hebräischen, stellte Geiger im Jahr 1847 fest, dass auch Philippson und Jost sich alles andere als konsequent verhielten. Geiger artikulierte eine gewisse Form von Ratlosigkeit, schließlich war zu diesem Zeitpunkt die hebräische Sprache aus „den Herzen“⁸⁶⁸ noch nicht verschwunden und die deutsche Sprache hatte sich noch nicht im Gottesdienst etablieren können. „Drollig“⁸⁶⁹ empfand er Philippson, da er auf der Rabbinerversammlung für die Notwendigkeit und somit Verwendung der hebräischen Sprache

⁸⁶⁵ Ebd., S. 67.

⁸⁶⁶ „Der hebräische Cultus ist für denjenigen Theil der Gemeinde, der ihn nicht versteht und keine Erbauung an ihm findet, gewiß ein großer moralischer Uebelstand, der ihn der Religion entfremdet und dem Indifferentismus überläßt. Er muß ihn aber tragen und sich fügen, da die Mehrheit der Gemeinde die Beibehaltung der hebräischen Sprache wünscht. Er kann um so weniger über Gewissenszwang sich beschweren, als er das Herkommen gegen sich hat, und muß, wie in der That häufig geschieht, hinsichtlich der Erbauung auf die Predigt sich beschränken und unmittelbar nach derselben das Gotteshaus verlassen. Die Kirchenbehörde hat den Gottesdienst in hebräischer Sprache vorgefunden und kann nicht eher als bis die Mehrheit ihre Entfernung verlangt, ohne Verletzung derselben hierin eine Änderung eintreten lassen. [...] Ist auch eine gänzliche Entfernung der hebräischen Sprache aus dem jüdischen Cultus zur Zeit im Interesse der Mehrheit, welche die Beibehaltung derselben wünscht, entschieden abzuweisen, so fordert doch das Recht und die Billigkeit, daß derjenige Theil der Gemeinde, welcher an dem Hebräischen keine Erbauung findet, mindestens insofern berücksichtigt werde, daß man wenigstens die deutsche Sprache nicht ganz ausschließe, um auch diesem Theil einen Anhaltspunkt im Gottesdienst zu verschaffen und ihn nicht gänzlich zu entfernen und zu entfremden. Gegen eine theilweise Zulassung der Landessprache läßt sich auch vom orthodoxesten Standpunkt aus nichts einwenden, woran die Oberratsmitglieder, bis auf ein Einziges, welches hierin in einem bedauerlichen Irrthum beharrt, überzeugt sind.“ Uneinigkeit im Oberrath über das Hebräische in Gottesdienst und Schule, Mecklenburgisches Landeshauptarchiv (MLHA) Schwerin, LR 68, Holdheim an die Regierung, Dezember 1845

⁸⁶⁷ Holdheim, in: Protokolle und Aktenstücke der zweiten Rabbiner-Versammlung, S. 68.

⁸⁶⁸ Abraham Geiger, „Brief an Jakob Auerbach, Breslau, 30. Juni 1847“, in: Ludwig Geiger (Hrsg.), Nachgelassene Schriften, S. 194.

⁸⁶⁹ Ebd.

plädierte, aber „der Erste“⁸⁷⁰ war, der auf Deutsch predigte. Auch Isaak Markus Jost ließ es sich nach Geiger nicht nehmen, deutsche Gebete zu bearbeiten. Geiger sah die Gegebenheiten offenkundig als Teil eines Prozesses an. „Man erkennt daraus, dass unsere Verhältnisse vorläufig noch nicht zu beherrschen sind, dass sie vorläufig ihren instinctmässigen Weg gehen.“⁸⁷¹ Die Inkonssequenzen waren dementsprechend nicht nur bei Holdheim vorzufinden und zeugten von prozesshaften Veränderungen innerhalb der Reformbewegung.

⁸⁷⁰ Ebd.

⁸⁷¹ Ebd.

Die Reformrabbiner-Ein Resümee

Die von Bloch formulierte *Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen* zieht sich wie ein roter Faden durch die Reformbewegung. So lässt sich feststellen, dass das (reformierte) Judentum im 19. Jahrhundert in der Moderne angekommen war. Nur stellt sich die Frage, in welcher Moderne die Akteure angekommen waren und welche philosophischen oder religiösen Strömungen sie miteinander zu vereinbaren suchten. Mendelssohns Wirken und der Geist der Aufklärung waren noch gegenwärtig, in welchem Rahmen man sich an Moses Mendelssohns Erbes orientierte, war von einzelnen Personen, Sichtweisen und Zusammenhängen abhängig. Holdheim zeigte es auf, Mendelssohns Wirken enthielt letztendlich eine ambivalente Richtung für die nächste Generation, denn er spaltete das Judentum und führte dieses gleichzeitig auch zusammen: „Die Hyperfreien berufen sich auf Moses Mendelssohn, daß man, um Jude zu sein, Nichts zu glauben brauche, und die Orthodoxen berufen sich gleichfalls auf ihn, daß man um Jude zu sein, Alles thun müsse.“⁸⁷² Mendelssohn erfährt die Legitimation Holdheims⁸⁷³ und dieser erklärt im Folgenden, dass das Prinzip der historischen Fortbildung zu Mendelssohns Zeit noch nicht entdeckt war.⁸⁷⁴ Die Aufklärung endete nicht bei Mendelssohn. Überhaupt blieb sie unvollendet, wie schon Hegel feststellte.⁸⁷⁵ Habermas spricht von der unvollendeten Moderne, die „im 18. Jahrhundert von den Philosophen der Aufklärung formuliert worden ist.“⁸⁷⁶ In Bezug auf die Akteure lässt sich der Aufklärungsgeist festmachen, der damit verknüpfte Rationalismus sowie Einflüsse von Hegel und Herder, die – wie am Beispiel des *Vereins für Cultur und Wissenschaft* aufgezeigt – wiederum zu

⁸⁷² Samuel Holdheim, *Moses Mendelssohn und die Denk- und Glaubensfreiheit im Judenthume*. Mit besonderer Beziehung auf die Confirmation. Berlin 1859, S. 17.

⁸⁷³ „Ist es ein Wunder, wenn von dem, was Moses Mendelssohn, der die alte Zeit beschloß und die neue eröffnete, unter so erschwerenden Umständen zu Tage förderte, manches dem Standpunkte der Gegenwart nicht mehr genügt? Wir sind überzeugt, daß wenn Moses Mendelssohn heute lebte und sein lichtvolles System der Glaubens- und Gewissensfreiheit aufstellte, daß er über den Widerspruch, in den er dadurch mit dem Mosaismus gerathen sein sollte, mit der größten Ruhe gelächelt haben würde.“ Ebd., S. 21.

⁸⁷⁴ Ebd., S. 20.

⁸⁷⁵ Werner Schneiders, „Aufklärung“, in: Christian Bermes/Ulrich Dieckmann (Hrsg.), *Schlüsselbegriffe der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Hamburg 2010, S. 33.

⁸⁷⁶ Habermas zitiert nach: ebd.

Widersprüchen und programmatischen Schwierigkeiten führten. Eine kategorische geisteswissenschaftliche Einordnung der Akteure bringt Schwierigkeiten mit sich, denn diese sind allzu sehr von individuellen Momentaufnahmen geprägt. So kann aber festgestellt werden, dass man Geiger viel mehr in der Hegel'schen Tradition sehen muss als Philippson oder Holdheim.

Die Rabbiner meisterten allesamt zwei Schwierigkeiten und versuchten, diese zu vereinigen: Das religiöse Moment und die gesellschaftlich-kulturelle Ebene. Sie zeigten sich in der Lage, konträr wirkende Themen zusammenzuführen und zu legitimieren. Ihr Verdienst bestand darin, den seit der Aufklärung immer wieder theoretisch diskutierten Reformbedarf praktisch umzusetzen. Offensichtlich ist, dass die Bewegung sich ständig veränderte und Entwicklungen unterworfen war. Die Reformbewegung blieb, wie die Aufklärung, zumindest in Deutschland eine unvollendete. Die Arbeit hat das Selbstverständnis – weitestgehend unabhängig von ihrem religiösen Moment – in die Bewegung eingereiht. Nach der Analyse ist klar geworden, dass Philippson nicht bedingungslos als derjenige angesehen werden kann, der die Bewegung zusammenhielt und ihr Einheit verlieh. Sicherlich gebührt ihm der Dank, die Reformbewegung aus der Passivität geholt zu haben, so initiierte er die Rabbinerversammlungen und schenkte der Bewegung durch die *AZJ* eine nicht zu unterschätzende Stimme, schließlich erreichte diese – durch Themenwahl und Schreibstil – die größte Leserschaft.⁸⁷⁷ Die *AZJ* war eine „Antwort auf die Gärung der Laienwelt“⁸⁷⁸ In diesem Sinne argumentiert Meyer: „Philippson, ein begabter Publizist, Mann der Mitte und ein hartnäckiger Optimist“⁸⁷⁹ versuchte „die mächtigen Kräfte, die nun zum Vorschein kamen, in Schach zu halten und ihnen eine Richtung zu geben.“⁸⁸⁰ Die *AZJ* gab der deutschen Judenheit ein stärkeres Selbstbewusstsein und ein Gefühl des einheitlichen Selbstverständnisses. Die Umsetzungen von theoretischen Ansätzen in handlungsrelevante Taten, wie beispielsweise die Gründung des *Instituts zur Förderung der israelitischen Literatur* und die

⁸⁷⁷ „Philippsons Zeitung war da, um als das wichtigste Sprachrohr für widerstreitende Meinungen zu dienen und das Profil der Bewegung zu heben; damit gab sie dieser eine Bedeutung, die ihr zuvor gefehlt hatte.“ Meyer, Antwort, S. 164.

⁸⁷⁸ Schoeps, Deutsch-jüdische Symbiose, S. 58.

⁸⁷⁹ Vgl. Meyer, Antwort, S. 164.

⁸⁸⁰ Ebd.

Initiierung der Rabbinerversammlungen, gebühren sicherlich an erster Stelle Philippson, darüber hinaus ist sein literarisches Vermächtnis unschätzbar. Er machte sich als Rabbiner, produktiver Publizist und (politischer) Literat⁸⁸¹ für eine Fortentwicklung des jüdischen Allgemeininteresses stark und ist schlechthin als aktivster Part anzusehen. Sein Schriftwerk macht dem Leser einen inhaltlichen Zugang leicht, sind doch seine Aussagen weitaus weniger verschachtelt und leichter zugänglich als die Holdheims und auch weniger komplex und intellektuell als die Abraham Geigers. Philippson schaffte es in seinen Schriften, den Menschen, das Objekt und den Alltag in den Vordergrund zu rücken. Bei seinen Mitstreitern blieb es hingegen allzu oft bei theoretischen Erörterungen. Er schrieb fortschrittlicher und konkreter als seine Mitakteure, dafür aber auch im Sinne seiner Zeitung „allgemeiner“ und weniger wissenschaftlich. Er besaß viel mehr als andere die Fähigkeit, in seinen Publikationen die Themen und Probleme der Zeit transparent und für viele verständlich zu machen und in seinen Aussagen mit weniger Inbrunst und Mitempfinden zu schreiben als es beispielsweise Samuel Holdheim tat. Dies machte in der Konsequenz den Anschein, dass Philippson der in sich ruhende Geist der Reformbewegung sei. Meyers Meinung, dass dieser das reformierte Judentum zusammenhielt, kann ich mich dennoch nur bedingt anschließen. Die Bedingung knüpft sich an die Unterscheidung zwischen der Funktion des Rabbiners und des Literaten, die Geiger aufzeigte. Literarisch hat er dem Judentum ein neues Gesicht gegeben, weil er sich von der wissenschaftlichen Seite abwandte und es zum ersten Mal schaffte, jüdisch-religiöse und gesellschaftspolitische Elemente zu verbinden. Ob er dadurch die Reformen im Judentum anschoß, möchte ich eher bestreiten, er machte aber sie und sich selbst zumindest populär. Er modernisierte bzw. reformierte das Zeitungswesen, eine Einheit wurde durch die Vielzahl von Lesern gegeben.

In seiner Funktion als Rabbiner und Vertreter des Reformjudentums sehe ich die Einheit nicht. Philippson hat – wie eingangs beschrieben – Wünsche für eine

⁸⁸¹ „Philippson verstand sich jedoch nicht nur als Literat und Literaturtheoretiker, sondern auch in besonderem Maße als jüdischer Publizist. [...] Nach den Vorstellungen Philipppsons sollte eine jüdische Institution geschaffen werden, die zwischen Autoren und Publikum vermittelte und durch Subskriptionen eine gesicherte Finanzierung von jüdischer Seite ermöglichte.“ Gabriele von Glasenapp, „Geschichte im jüdisch-historischen Roman“, in: Wyrwa (Hrsg.): Judentum und Historismus, S. 229.

Verlegung der Ersten Rabbinerversammlung nicht berücksichtigt. Geigers Gesuch für das Schreiben eines rabbinischen Gutachtens⁸⁸², wurde von seinen Mitstreitern bedingungslos erwidert.⁸⁸³ Holdheim, Herxheimer, Maier und Einhorn verfassten ihre Antwort, auch Zacharias Frankel reagierte, auch wenn er von einem Antwortschreiben Abstand nahm. Nur eine Person sah sich nicht genötigt, der Bitte nachzugeben: Philippson.⁸⁸⁴ Diese Tatsache spricht nicht für das Interesse an einem Zusammenhalt der noch jungen Reformbewegung, sondern für seinen ausgeprägten Individualismus.

Abraham Geiger wird in der modernen Literatur als „Gründervater der Reformbewegung“⁸⁸⁵ bezeichnet. Es scheint zumeist, als hätte er lediglich Grundlagen zu einem neuen Verständnis geliefert. Dies ist mit Vorsicht zu betrachten. 1837 erschien beispielsweise in der *AZJ* ein Aufruf. Geld sollte gesammelt werden, um eine jüdische Fakultät zu gründen. Dies wurde zwar von Philippson initiiert, aber auch diese Idee stammte, wie die Abhaltung der Rabbinerversammlungen, von Geiger. Auf der zweiten Rabbinerversammlung war Geiger derjenige, der sich mit Philipppsons Unterstützung für die Gründung einer Kommission zur Errichtung jüdischer Fakultäten einsetzte.⁸⁸⁶ In seiner *Wissenschaftlichen Zeitschrift für jüdische Theologie* stellte er diese dem Publikum ausführlich vor.⁸⁸⁷ Johanna Philippson verweist auf die Tatsache, dass Geiger Philippson jedoch in seinem Vorhaben unterstützte: „Er selbst hatte keine Resonanz in der deutschen Judenheit gefunden. Geiger war darum ganz

⁸⁸² Grund für das Gesuch ist der weiter anhaltende Streit zwischen Tiktin und Geiger. „Um Geiger's Entfernung vom Amte zu bewirken, hatte theils Tiktin selbst, theils seine Freunde, die oberschlesischen Rabbiner, die sich als oberstes Gericht in Glaubenssachen genirten, einige Schriften veröffentlicht; um ihnen entgegenzutreten, gab das Obervorsteher-Collegium zwei amtliche Berichte und eine Anzahl von Gutachten heraus, welche es von hervorragenden Rabbinern Deutschlands eingeholt hatte.“ Ludwig Geiger, „Breslau 1838-1863“, in: Ludwig Geiger (Hrsg.), *Nachgelassene Schriften*, S. 112.

⁸⁸³ „Mit den Gutachten geht es ganz charmant.“ Abraham Geiger, „Brief an Jakob Auerbach, Breslau, 14. December 1842“, in: Ludwig Geiger (Hrsg.), *Nachgelassene Schriften*, S. 163.

⁸⁸⁴ Ebd.; Ludwig Geiger, *Abraham Geiger*, S. 80.

⁸⁸⁵ Meyer, *Antwort*, S. 138.

⁸⁸⁶ Diese Pläne konnten nicht realisiert werden, da sich der Preußische Vereinigte Landtag gegen die Gründung einer solchen Fakultät aussprach. Vgl. Richarz, *Der Eintritt der Juden*, S. 193.

⁸⁸⁷ Geiger „Die Gründung einer jüdisch-theologischen Facultät, ein dringendes Bedürfniß unserer Zeit“, in: *WZfJ*, Heft 1836, S. 1-21.

einverstanden mit Philipppsons Plan und gab zu, dass dieser sich besser auf Publizität verstehe als er.“⁸⁸⁸ Ganz offensichtlich spielten innerhalb der Bewegung viele Teilaspekte zusammen. Holdheim wird in der Forschung viel zu oft mit der Reformgemeinde gleichgesetzt.⁸⁸⁹ Sicherlich, unter Holdheims Führung wurde die Reformgenossenschaft radikaler, so wie sich auch Holdheim zunehmend von den orthodoxen Wurzeln seiner Jugendzeit distanzierte. Die Reformgemeinde bestand aber schon vorher und hätte ohne das Engagement Bernsteins und Sterns nicht entstehen können. Darüber hinaus suchte Holdheim nicht den Weg zu ihr, die Genossenschaft nahm sich seiner an. In dem Buch „Juden in Berlin“ lässt sich zu Holdheim beispielsweise kurz und knapp entnehmen: „1847 Berufung zum Rabbiner der Reformgenossenschaft Berlin, die unter seiner Leitung u.a. den Gottesdienst auf den Sonntag verlegt und die Trennung von der Hauptgemeinde anstrebt.“⁸⁹⁰ Dies ist mitnichten zutreffend, da die Trennung von der Hauptgemeinde nicht nur schon zuvor angestrebt worden, sondern vielmehr der Hauptgrund für die Gründung der Reformgemeinde war. Dass der Gottesdienst auf den Sonntag verlegt wurde und dies ein wesentliches Merkmal bleiben sollte, ist sicherlich richtig. Dennoch müssen auch hier die Hintergründe beachtet werden, die zu dieser Verlegung führten. Noch bevor Holdheim Rabbiner der Gemeinde wurde, gab es den Streitpunkt, ob der Sabbatgottesdienst auch weiterhin am Samstag abgehalten oder auf den Sonntag gelegt werden solle. Als Neuerung – nach langem Hin und Her – wurde der Sonntagsgottesdienst eingeführt, der Samstagsgottesdienst aber weiter fortgeführt. Drei Jahre lang wurde der Gottesdienst sowohl am Samstag als auch am Sonntag abgehalten, letztlich wurde der Samstagsgottesdienst aufgehoben, offenbar aufgrund mangelnder Teilnahme.⁸⁹¹ Die Reformgemeinde

⁸⁸⁸ Johanna Philipppson, „Ludwig Philipppson“, in: Liebeschütz/Paucker (Hrsg.), *Das Judentum*, S. 259.

⁸⁸⁹ Graetz prägte das recht negative Bild von Holdheim, der Berliner Reformgemeinde und Reformbewegung im 19. Jahrhundert insgesamt. Graetz befürchtete den Verlust der jüdischen Tradition. Sein elfter Band der *Geschichte der Juden*, welcher die jüdische Geschichte der Jahre 1750 bis 1848 umfasst, spiegelt seine Kompromisslosigkeit in Hinblick auf die Reformbestrebungen wieder. Vgl. hierzu Ulrich Wyrwa, „Die Europäischen Seiten der jüdischen Geschichtsschreibung“, in: Wyrwa (Hrsg.), *Judentum und Historismus*, S. 25f.

⁸⁹⁰ Sebastian Panwitz, Danilo Roick, „Holdheim, Samuel“, in: Kotowski (Hrsg.), *Juden in Berlin*, S. 129.

⁸⁹¹ Vgl. Ladwig-Winters, *Freiheit und Bindung*, S. 189.

entschied sich 1849 nach weitreichenden Diskussionen für den einheitlichen Gottesdienst am Sonntag. Dies gefiel Holdheim nicht sonderlich, viel lieber hätte er sowohl den Gottesdienst am Samstag als auch am Sonntag weitergeführt.⁸⁹² Auch die Sabbat-Frage scheint meiner Meinung nach einmal mehr den radikalen Reformen Holdheim zu entmystifizieren. Von den Reformrabbiniern war er sicherlich derjenige, der aufgrund seiner Fähigkeiten als Rabbiner, vor allem aber aufgrund seines streitbaren Charakters für das Oberhaupt der Reformgemeinde wie geschaffen war.⁸⁹³ Er setzte sich bewusst seinen Gegnern und Mitstreitern aus und kämpfte leidenschaftlich. Auch wenn er tendenziell eher reagierte als agierte, ist sein Engagement nicht zu übersehen. „Wie er selbst vielmehr Alles prüfte und erwog, so verstand er sich auch jederzeit dazu, von Allem was er that oder behauptete Rechenschaft abzulegen.“⁸⁹⁴ Ritter bemerkt, dass Holdheim innerhalb der Genossenschaft die Rolle des Theologen einnahm, während Bernstein derjenige war, der sich als Literat und gleichermaßen als politischer Denker stark machte. Folglich war Holdheims Wirken meiner Meinung nach kein Politisches im Sinne staatsbürgerlichen Engagements, er wirkte vielmehr als Theologe und verpflichtete sich somit der Kultur und Religion gleichermaßen. Seine Begeisterung ließ niemals nach, selbst wenn sich sein Reformkonzept je nach den gegebenen Umständen (politische und zeitgemäße Vorgänge und Prozesse, sowie seine Konflikte mit Gegnern) von Zeit zu Zeit ändern bzw. radikalieren sollte. Es ist verwunderlich, dass Holdheim kein positiveres Gesamtbild zuteil wurde, war er doch weniger „radikal“ als gemeinhin behauptet und agierte doch auch Abraham Geiger grundsätzlich als sein Fürsprecher. Holdheims Ziel war primär eine Veränderung der Religion und er beschäftigte sich somit auch mit den Fragen und Problemen der jüdischen Integration und der mangelnden Gleichstellung. Gotzmann spricht mit Recht über Holdheims Konzept als „positiv religiösrechtliche Reform.“⁸⁹⁵ Seine Ansichten und Forderungen waren niemals losgelöst vom Religionsrecht zu

⁸⁹² Vgl. ebd., S. 71.

⁸⁹³ „Wenn irgend einer unter den damaligen Rabbinen Deutschlands, so war Holdheim durch sein ganzes bisheriges Auftreten, durch die geoffenbarte Denkweise, durch den energischen Character seiner reformirenden Thätigkeit zum theologischen Leiter der neuen Berliner Cultusgemeinde wie geschaffen.[sic!]“ Ritter, Samuel Holdheim, S. 244.

⁸⁹⁴ Ritter, Samuel Holdheim, S. 6.

⁸⁹⁵ Gotzmann, Jüdisches Recht, S. 203.

sehen, seine Schriften waren ein Bekenntnis und Zeugnis vom Glauben. Jüdisch-religiöses Dogma wurde mit der christlichen Umwelt in Einklang gebracht.⁸⁹⁶ Holdheim agierte weniger als gesellschaftspolitischer Denker, sondern vielmehr als moderner Prediger.

Ja er hat eigentlich nur selten in einer Sache die Initiative ergriffen, sondern meist auf Anlaß bestimmt nachzuweisender Anregungen, mögen dieselben in Tagesereignissen oder in Schriften bestanden haben, die eigne Ansicht ausgeführt. Aber immer hat er die Dinge mit ungewöhnlicher Gründlichkeit und mit einer ihn scharf unterscheidenden Eigenthümlichkeit behandelt, so daß er niemals in dem allgemeinen Strome farblos sich verliert.⁸⁹⁷

In diesem Zusammenhang ist auffällig, dass seine Mitstreiter und Wegbegleiter die eigentlich politisch Aktiven und die Literaten waren. Holdheim hat nur ein Jahr als Literat publiziert und zwar erst 1848, in einer Zeit also, in der seine Mit- und Gegenspieler längst literarischen Ruhm erworben hatten. Geiger ist, wenn man von eigentlichem Zusammenhalt im Sinne Meyers sprechen möchte, als derjenige anzusehen, der die Bewegung zusammenhielt. Nicht nur aufgrund seiner Freundlichkeit und Zurückhaltung und seiner (freundschaftlichen) Beziehungen zu den Akteuren, sondern auch wegen seiner Authentizität und seines Engagements. Geiger lud zur dritten Rabbinerversammlung auch Leopold Zunz, der die Einladung nicht annahm, und Michael Sachs ein.⁸⁹⁸ Geiger agierte, wenn er vom Nutzen einer Sache überzeugt war, riss aber die Dinge nicht schlechthin an sich. So beschloss er 1839, seine Zeitschrift „vorläufig“⁸⁹⁹ nicht fortzusetzen:

[...] nachlaufen ist meine Sache nicht. Sei's drum! Ist ein Bedürfnis der Zeit da, welches durch die bisherigen Zeitschriften nicht ausgefüllt wird, so wird sich dasselbe seinen Propheten schaffen; ich werde nun eine Zeitlang still sein. In meinem neuesten Testamente habe ich mit Milde Hiebe ausgetheilt [...].⁹⁰⁰

⁸⁹⁶ Vgl. Holdheim, *Das Religiöse und Politische im Judenthum*.

⁸⁹⁷ Ritter, *Samuel Holdheim*, S. 4.

⁸⁹⁸ Ludwig Geiger, „Breslau 1838-1863“, in: Ludwig Geiger (Hrsg.), *Nachgelassene Schriften*, S. 120.

⁸⁹⁹ Abraham Geiger, „An Jakob Auerbach, Berlin, 13-21. Juni 1839“, in: Ludwig Geiger (Hrsg.), *Nachgelassene Schriften*, S. 142.

⁹⁰⁰ Ebd.

Trotz seiner offenkundigen Aktivität hielt er sich dennoch eher im Hintergrund. So war Geiger der eigentliche Urheber der Rabbinerkonferenzen, – und traf bei der ersten Versammlung trotzdem zu spät ein. Geiger verhielt sich loyal, wenn auch ebenso kritisch und konstruktiv⁹⁰¹, gegenüber der Reform und seinen Mitakteuren. Dies wird an dem schwierigen Verhältnis zu Rabbiner Tiktin in Breslau deutlich. „Während dieser litterarischen [sic!] Kämpfe war Tiktin verstorben (20. März 1843), sein Andenken von Geiger gefeiert worden.“⁹⁰² Ob Geiger das Andenken seines orthodoxen Gegenspielers „feierte“, sei dahin gestellt. Vielmehr ist anzunehmen, dass Geiger im Rahmen seines Amtes und in Verpflichtung seiner Gemeinde keine andere Wahl blieb. *Der Israelit des neunzehnten Jahrhunderts* berichtete, dass Geiger in einer „herrlichen Predigt“⁹⁰³ großen Eindruck auf die Trauergemeinde machte, seine Worte waren „aus tiefen Herzen kommend, von Wehmuths-Thränen begleitet.“⁹⁰⁴ Diese Tatsache zeugt sicherlich einmal mehr von Geigers loyalen und unangreifbarem Charakter.⁹⁰⁵ Die Funktionen der Protagonisten, die sie in der Öffentlichkeit einnahmen, sind bemerkenswert. Geiger war beispielsweise „zugleich Historiker des Judentums, praktischer Reformator und berühmter Prediger“⁹⁰⁶, Philippson Literat und Autor, Salomon und Holdheim fühlten sich auch auf dem Gebiete der Pädagogik heimisch, Zunz widmete sich der Politik. Die Vielfältigkeit der Akteure wird an der Bewegung offensichtlich.

⁹⁰¹ Vgl. Meyer, Antwort, S. 141.

⁹⁰² Ludwig Geiger, „Breslau 1838-1863“, in: Ludwig Geiger (Hrsg.), *Nachgelassene Schriften*, S. 112.

⁹⁰³ *Der Israelit des neunzehnten Jahrhunderts*, „Geschichte des Tages. Schluß des Artikels aus der Mannheimer Abendzeitung“, Heft 16 1843, S. 64.

⁹⁰⁴ Ebd.

⁹⁰⁵ Meyer konstatiert, dass Geiger in Streitgesprächen heftig reagierte, unnachgiebig war und in seinen Beziehungen zu anderen als dominant empfunden wurde. Meyer, Antwort, S. 146.

⁹⁰⁶ Meyer, „Reformjudentum“, in: Schoeps (Hrsg.), *Neues Lexikon des Judentums*, S. 694.

KAPITEL 9

Zusammenfassung und Ausblick

Den Ausgangspunkt der Reformen bildete Mendelssohn, ihm folgten Jacobson und Friedländer. Das neue Bildungsideal sollte den Eintritt in die bürgerliche Gesellschaft ebnen.⁹⁰⁷ Die kulturelle Assimilation der Juden des frühen 19. Jahrhunderts ging einher mit einem Rückgang der traditionell-jüdischen Bildung, die (talmudischen) Wertevorstellungen wurden überdacht und neu definiert. Das Bedürfnis nach religiöser Umgestaltung kam auf, schließlich hatten „Mendelssohn’s Wirksamkeit und andere weltgeschichtliche Ereignisse auch an der Fessel des jüdischen Geistes gar gewaltig gerüttelt.“⁹⁰⁸ Die Autorität der Rabbiner sank, im Zuge dessen konnte eine neue Bildungselite entstehen. Die Akademisierung der jüdischen Intelligenz ereilte auch die Rabbiner. Im Sinne Richarz’ kann festgestellt werden, dass diese „Bildungselite der Übergangsepoche“⁹⁰⁹, bezogen auf die allgemeine Kultur, ganz sicher assimiliert war. Die Akteure blieben, je nach persönlicher Ausprägung, der jüdischen Tradition verpflichtet.⁹¹⁰ Die frühe Reformbewegung ähnelte in wesentlichen Punkten dem Protestantismus, man hatte eine äußerliche Reform im Gottesdienst geschaffen. Dies bedeutet aber nicht, dass im Zuge dessen auch ein neues, allumfassendes Selbstverständnis konstituiert werden konnte. Vielmehr befand sich das Judentum trotz Erneuerungen in der „Krise“⁹¹¹, und so wurden Auswege gesucht. Dies rief die Rabbiner auf den Plan, durch Versammlungen und Publikationen sollte die gemeinsame Stimme gestärkt werden. Die Reformer nahmen auch zu säkularen Themen Stellung. Ihr Wirken war von Kontinuität

⁹⁰⁷ „Die deutschen Juden kannten kein anderes Streben als durch allgemeine Bildung, bescheidenes Auftreten und tolerante Anschauungen in religiöser Beziehung die Christen zu überzeugen, daß sie wohl ebenfalls gleichwertige Mitglieder der menschlichen Gesellschaft sein könnten; sie wetteiferten an Werken der Menschenliebe und des Patriotismus, um ein Jahrhunderte hindurch herrschendes Vorurteil gegen die Charaktereigenschaften der Juden zu zerstören.“ Bernfeld, Juden und Judentum im neunzehnten Jahrhundert, S. 64.

⁹⁰⁸ Einhorn, „Samuel Holdheim“, in: Sinai, Heft 10 1860, S. 290.

⁹⁰⁹ Vgl. Richarz, Der Eintritt der Juden, S. 219.

⁹¹⁰ Vgl. ebd.

⁹¹¹ Marianne Awerbuch, „Hochschule für die Wissenschaft des Judentums“, in: Reimer Hansen/Wolfgang Ribbe/Willi Paul Adams (Hrsg.), Geschichtswissenschaft in Berlin im 19. und 20. Jahrhundert, Berlin 1992, S. 520.

und Leidenschaft geprägt, auch wenn sich ihre Ansichten je nach den gegebenen Umständen, man denke an gesellschaftliche Vorgänge sowie ihre Konflikte mit Gegnern, von Zeit zu Zeit ändern bzw. radikalisieren konnten. Trotz Kritik und Skepsis von jüdischer und nichtjüdischer Seite wurden die Rabbinerversammlungen durchgeführt. Auch wenn sich gleich nach der ersten Versammlung herauskristallisierte, dass die praktischen Veränderungen auf sich warten ließen und man letztendlich nicht beschlussfähig war, wurden zwei weitere durchgeführt. Das Motto „Öffentlichkeit als Lebensprinzip“ sollte sie in ihrem Streben leiten. Ihr Vorgehen, so wurde aufgezeigt, war in diesen Jahren von persönlichem Mitempfinden, Erfahrungen, Einschätzungen, Zielen und Wünschen geprägt. Die Charaktereigenschaften und die „etwas stark ausgeprägte wissenschaftliche Individualität“⁹¹² der einzelnen Akteure sind im Wesentlichen dementsprechend formend für die Bewegung gewesen, darin bildeten die Rabbiner im Vergleich zu anderen Interessengruppierungen keine Ausnahme. Die Schwierigkeit lag in der Unvereinbarkeit von gemeinsamen Handlungsstrategien. In der Bewegung setzte sich das individuelle Streben durch. Als Einzelpersonen hatten die Einen die Starrheit der Orthodoxie hinter sich gelassen, sich als Autodidakt und an der Universität die deutsche Sprache und weltliche Bildung angeeignet, die Anderen kamen aus einem aufgeklärten Umfeld. Die sozialen Prägungen und Lebensumstände unterschieden sich dementsprechend erheblich. Auch die Rabbinerausbildung hatte keine zentrale Koordination und oblag somit keiner Allgemeingültigkeit. Als Gruppe war es schier unmöglich, gemeinsam an einem Strang zu ziehen, aufgrund verschiedener religiöser als auch weltlicher Ausgangspunkte. Wenn Gotthold Salomon beispielsweise schreibt, dass er die anderen Antworten auf Bruno Bauers *Judenfrage* nicht gelesen hat, ist das verwunderlich und verständlich zugleich. Ihm war es möglich, sich ein eigenes Urteil zu bilden und seiner Einschätzung gemäß zu urteilen. Er setzte sich vor allem nicht der Gefahr aus, von eigener Seite angegriffen oder gar widerlegt zu werden. Im Weber'schen Sinne mag man fast von einer „Entzauberung“⁹¹³ sprechen.

⁹¹² Geiger, „Jüdische Zeitungen“, in: WZfJ, Heft 3 1844, S. 374.

⁹¹³ „Die zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung bedeutet also nicht eine zunehmende allgemeine Kenntnis der Lebensbedingungen, unter denen man steht. Sondern sie bedeutet etwas anderes: das Wissen davon oder den Glauben daran: daß man, wenn man nur wollte, es jederzeit erfahren könnte, daß es also prinzipiell keine

In den Zeitungen und Zeitschriften beschrieben die Akteure die neuesten Entwicklungen in Hinblick auf die Religion *und* Säkularität. Sie vertraten ihre Meinung, zeigten literarisch ihre Standpunkte und Grenzen auf. Es ist ihnen sicherlich die Ehre gewiss, den Wissenshorizont, sowohl ihrer Leserschaft, als auch den eigenen, um neue Perspektiven erweitert zu haben. Als Beobachter, Analytiker und Kritiker erfüllten sie eine kulturelle Funktion und wurden zum Sprachrohr ihrer Zeit. *Identitätsfindung durch Öffentlichkeit* – in dem hier betrachteten Zeitraum fand eine neue Form von Meinungsaustausch und Eruierung von Meinungsfindung statt.

In der Geschichte der Ausdifferenzierung von Öffentlichkeit ist die Durchsetzung der Eigenständigkeit von Veranstaltungen ein entscheidender Schritt gewesen. *Versammlungsfreiheit* als Bürgerrecht war die Forderung, die gegen staatliche Bevormundung durchgesetzt werden mußte.⁹¹⁴

Von *der* Reformbewegung und *dem* Selbstverständnis der Reformrabbiner in der Mitte des 19. Jahrhunderts zu sprechen, ist – nach dem Aufgezeigten – kaum möglich. Es gab kein allgemeingültiges Selbstverständnis der Reformbewegung, sie war vielmehr abhängig von den individuellen Ansichten der einzelnen Akteure. Dementsprechend muss von verschiedenen Konzepten, Sichtweisen, Zielen und somit von einem facettenreichen Selbstverständnis gesprochen werden. Die Trennung von Staat und Religion, die zeitgemäße Abänderung der Wünsche und Vorstellungen in Bezug auf die Säkularität wurde ganz unterschiedlich gedeutet. Die Bewegung zeigte nur wenig Einigkeit. Anfeindungen und Beschuldigungen untereinander waren nicht selten zu finden. Klage und Anklage, Diffamierung, Protest, Uneinigkeit und Wetteifer standen ebenso wie ein freundschaftlicher oder zumindest loyaler Umgang nebeneinander. Kontroversen und Streitigkeiten haben innerhalb der Bewegung

geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, daß man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch Berechnen beherrschen könne. Das aber bedeutet: die Entzauberung der Welt. Nicht mehr, wie der Wilde, für den es solche Mächte gab, muss man zu magischen Mitteln greifen, um die Geister zu beherrschen oder zu erbitten. Sondern technische Mittel und Berechnung leisten das. Dies vor allem bedeutet die Intellektualisierung als solche.“ Max Weber/Max (Graf zu) Solms, *Schriften zur theoretischen Soziologie: zur Soziologie der Politik und Verfassung*, New York 1968, S. 8.

⁹¹⁴ Jürgen Gerhards/Friedhelm Neidhardt, „Strukturen und Funktionen“, in: Stefan Müller-Dohm/Klaus Neumann-Braun (Hrsg.): *Öffentlichkeit, Kultur, Massenkommunikation*, S. 53.

viel für die Formulierung der Selbstsicht und das Selbstverständnis geleistet. Dennoch finde ich, sollte der Aspekt des Fortschritts der Reformen positiver bewertet werden. Offensichtlich war die Zeit noch nicht reif für tief schürfende Ergebnisse oder Beschlüsse, nicht unter den gegebenen Verhältnissen dieser Jahre und schon gar nicht als Minorität in der Minorität. Dass es dementsprechend nur zu Versuchen und von einzelnen Akteuren bestimmtem, prozessartigem Verhalten kommen konnte, kann nicht verwundern.

Samuel Holdheim und sein Entwicklungsprozess mögen für die Mitstreiter sicherlich unbequem gewesen sein, ob er aber als der schlechthin radikalste angesehen werden kann, möchte ich in Hinblick auf sein Selbstverständnis bestreiten. Meyer konstatiert, dass es innerhalb der Reformbewegung nur „wenige Fanatiker“⁹¹⁵ gab, welche die Reform „zur Leidenschaft ihres Lebens“⁹¹⁶ machten. Meyer lässt im unklaren, wen er damit meint. Holdheim war möglicherweise, aber nicht zwangsläufig, der leidenschaftlichste Verfechter⁹¹⁷ innerhalb seiner Tätigkeit als Rabbiner⁹¹⁸, doch das Wirken und der Fortschritt der Akteure in einem hohen Maße von der literarischen Tätigkeit bestimmt. Der Literat unter ihnen war sicherlich Philippson, die Ausbreitung der deutsch-jüdischen Literatur ist vor allem „dem Organisationstalent Philippsons zu danken“⁹¹⁹, das *Institut zur Förderung der israelitischen Literatur* brachte sowohl wissenschaftliche Abhandlungen als auch Romane und Kurzgeschichten heraus. Philippson, wird von Meyer als derjenige eingestuft, der das reformierte Judentum zusammenhielt. Sicherlich war Philippson der eigentliche Initiator der ersten Rabbinerversammlung. Die Idee konnte aber Geiger sein Eigen nennen, er rief bereits 1837 in seiner Zeitschrift in dem Artikel „Die

⁹¹⁵ Meyer, Antwort, S. 18.

⁹¹⁶ Ebd.

⁹¹⁷ „Keiner ist so wie Holdheim aus dem Schooße der Liebe zum talmudischen Geistesleben hervorgegangen, keiner so aus tiefster Ueberzeugung in die stärkste Gegnerschaft gegen denselben übergetreten. Gegnerschaft sage ich, aber nicht Feindschaft. Die Sphäre, aus welcher er die Kräfte für seinen Geist und die Säfte für sein Gemüth sog, blieb ihm immer ein Gegenstand der besonderen Zärtlichkeit.“ Ritter, Samuel Holdheim, S. 5.

⁹¹⁸ „In allen Predigten Holdheim's verschlingt sich die zwingende Macht des Gedankens mit der Innigkeit einer tiefen religiösen Ueberzeugung. Darin liegt ihre Anziehungskraft, so daß man sie auch im Lesen mit gespannten Erwartung begleitet und erwärmt von ihnen scheidet.“ Abraham Geiger, „Vorwort“, in: Sechs Predigten, von Dr. Samuel Holdheim, weiland Rabbiner der Reform-Gemeinde zu Berlin, Berlin 1863, Seite 3.

⁹¹⁹ Brenner, Jüdische Kultur, S. 27.

Rabbinerzusammenkunft. Sendschreiben an einen befreundeten jüdischen Geistlichen⁹²⁰ zu einer Versammlung auf. Es gab darüber hinaus ganz offenbar eine Aufgabenverteilung: Geiger lieferte die Ideen und Philippson führte sie aus, Holdheim reagierte, wann immer er vom Nutzen der Sache überzeugt war. Die Ziele und Konsequenzen waren ganz unterschiedlicher Art: So erschien Hirsch, Einhorn und Adler die Auswanderung in die Vereinigten Staaten als richtiger Weg zur Fortentwicklung des Reformjudentums. Aktive politische Partizipation war bei Philippson, Salomon und bei Zunz zu finden. Holdheim und Geiger ging es vor allem um die Ausarbeitung von Konzepten in religiös-wissenschaftlicher Hinsicht. Bernstein arbeitete als säkularer „Laie“ in der Reformgenossenschaft an der Seite von Holdheim an der Ausbreitung seiner Ideen. Jeder tat ganz offensichtlich das, wovon er glaubte, dass er es am besten konnte. So hinterließen die Akteure ein facettenreiches geistiges Erbe. Wir haben gesehen, dass es nach „völligem Umbau“⁹²¹ der Religion in weltlicher Hinsicht an Forderungen und Kritik sowie konkreten Aussagen nicht mangelte. Die Verbreitung und das Lehren von Religion, öffentliches Auftreten im Rahmen von den Rabbinerversammlungen und publizistisches Wirken, das sind drei Komponenten, die grundsätzlich nicht zusammengehörten und dementsprechend auch nicht immer zusammen finden konnten. Darüber hinaus muss man bedenken, dass es beispielsweise nicht nur um die Abhaltung der Versammlungen und Positionierung des eigenen Standpunktes ging, die Akteure hatten schließlich mit verschiedenen Schwierigkeiten zu kämpfen: mit der Orthodoxie, der Regierung und vor allem mit dem Verhältnis untereinander. Auch die Frage „Reformer oder Liberaler?“ wurde eingehend erörtert. Holdheim am linken Flügel der Bewegung als „radikal“ zu sehen, erweist sich für die Frage nach dem Selbstverständnis als zu kategorisch und für die Jahre 1840-1850 als schlechthin falsch. Der Grund für die negative Beurteilung der Reformgemeinde in der Forschung liegt im Verkennen der Protagonisten, Holdheim wurde in der Forschung viel zu oft mit der Reformgemeinde gleichgesetzt. Erst allmählich lässt sich in der modernen Forschung ein Wandel erkennen. Die Kategorien reformiert bzw. liberal, konservativ und orthodox fallen ganz offensichtlich zu

⁹²⁰ Geiger, „Die Rabbinerzusammenkunft. Sendschreiben an einen befreundeten jüdischen Geistlichen“, in: WZfJ, Heft 3 1837, S. 313-332.

⁹²¹ Wiener, Jüdische Religion, S. 24.

„künstlich“⁹²² aus, zumal sich die konservative Richtung erst Mitte der 40er Jahre bzw. nach den Rabbinerversammlungen frei entfaltete. Es ist überliefert, dass sich auf den Versammlungen auch konservative Geister einfanden. Die eigenen säkularen und religiösen Positionen mussten erst definiert und manifestiert werden, dass es zu widersprüchlichen Handlungen führen konnte, verwundert daher nicht. Die Aussage, dass Geiger „heute zu den Gründervätern des liberalen Judentums zählt“⁹²³ ist dementsprechend uneindeutig. Sicherlich war er in den 1870er Jahren an der *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums* beteiligt, deren Gründungsmitglied er war. Dass die eigentliche Ausprägung in die drei wegweisenden Richtungen erst nach den Rabbinerversammlungen vollzogen wurde, wird meiner Meinung nach viel zu selten berücksichtigt. Ich bin der Meinung, dass Abstand davon genommen werden sollte zu betonen, worin die inhaltlichen Differenzen lagen, sondern es sollte vielmehr darauf geachtet werden, was die Bewegung in den Jahren 1840 bis 1850 grundsätzlich an Produktivität, Innovation und Aktivität zu leisten bereit war. Man muss sich vor Augen führen, dass die Bewegung einen schnellen Aufstieg erlebte. Das religiöse und säkulare Selbstverständnis war erst in der Ausformung begriffen. Im 19. Jahrhundert lebte die Mehrheit der jüdischen Bevölkerung weiterhin orthodox und somit „sozial und kulturell abgeschlossen von der Gesamtgesellschaft.“⁹²⁴ Davon zeugen die anfangs eingehend analysierten Lebenswege der Reformer, insofern setzte ein bemerkenswerter geistiger und kultureller Wandel ein. Wenn sich für den Zeitraum die Geister an den einzelnen Personen scheiden, dann ist es schier unmöglich, die Reformbewegung insgesamt zu charakterisieren. Gerhard Schulz schreibt, dass die deutschen Staaten im 19. Jahrhundert „geistig und gesellschaftlich“⁹²⁵ in verschiedenen Zeitaltern existierten. Diese Charakterisierung lässt sich zweifelsohne auch auf die Rabbinergeneration in ihrer „Ungleichzeitigkeit“ anwenden. Vielleicht gerade begründet durch ihre Kontroversen und ihre unterschiedlichen Ziele, ist die Reformbewegung als ein

⁹²² Wilke, „Vorwort des Bearbeiters“, in: Brocke/Carlebach, *Biographisches Handbuch der Rabbiner*, Teil I, S. 3.

⁹²³ Bomhoff, Abraham Geiger, S. 7.

⁹²⁴ Monika Richarz, „Frauen in Familie und Öffentlichkeit“, Steven M. Lowenstein/Paul Mendes-Flohr/Peter Pulzer/Monika Richarz, *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Umstrittene Integration 1871-1918*, Band III, S. 78.

⁹²⁵ Gerhard Schulz, „Der späte Nationalismus im deutschen politischen Denken“, in: Liebeschütz/Paucker (Hrsg.), *Das Judentum*, S. 115.

prägendes und nachhaltiges deutsch-jüdisches Vermächtnis anzusehen. Die Bewegung sollte viel stärker unter dem Aspekt der Vielfalt betrachtet werden. Das Vermächtnis der Zeit ist insofern offenkundig, als dass diese Denker innerhalb der Judenschaft erstmals eine tragfähige Stimme besaßen. Sicherlich verharnte man mit den meisten Themen unter seinesgleichen, dennoch öffnete man sich gleichermaßen der Integration, Assimilation und Akkulturation.

In Berlin sollte die Reformgemeinde sich bis zum Nationalsozialismus halten, sie blieb klein und ihre Mitglieder unter sich. 1860 – noch zu Lebzeiten Holdheims – übernahm Immanuel Heinrich Ritter die Leitung der Reformgemeinde. Konflikte zwischen der Hauptgemeinde und der Reformgemeinde gab es weiterhin. Man war bemüht, einen Ausgleich zu finden und so öffnete 1866 die liberale „Neue Synagoge“ in der Oranienburger Straße nur wenige Meter von der Reformgemeinde in der Johannisstraße entfernt ihre Tore.⁹²⁶ 1869 wurde die konservative Gemeinde Adass Isroel gegründet.⁹²⁷ In Berlin konnte man sich gegen Ende des Jahrhunderts frei entfalten, es gab drei verschiedene Gemeinden. Je nach religiöser Ausrichtung hatte man Auswahlmöglichkeiten, es erinnerte nichts mehr an die 1840er Jahre.

Diese Synagogen sind zwei von 40 Synagogen, die zwischen Ende der 1850er und Mitte der 1860er Jahre in Preußen gebaut wurden, was für einen zunehmenden wirtschaftlichen Wohlstand der deutschen Juden spricht.⁹²⁸ Nicht alle Juden in der Mitte des 19. Jahrhunderts lebten in finanziell gesicherten Verhältnissen und besaßen die gleichen bürgerlichen Rechte. Nachdem den Juden in den Jahren 1848 und 1849 die Gleichstellung zugestanden wurde, diese aber zum Teil durch die deutschen Staaten widerrufen oder beschränkt wurden⁹²⁹, entschieden sich viele Juden für die Auswanderung in die Vereinigten Staaten, zum einen aufgrund politischer Freiheit, zum anderen

⁹²⁶ Vgl. Schoeps, „Der Anpassungsprozess“, in: Nachama/Schoeps/Simon, Juden in Berlin, S. 88.

⁹²⁷ Vgl. Schoeps, „Ringens um Reform und Emanzipation“, in: Ehmann/Livné-Freudenthal/Richarz/Schoeps/Wolff, Juden in Berlin 1671-1945. Ein Lesebuch, S. 68.

⁹²⁸ Vgl. Meyer, Antwort, S. 266.

⁹²⁹ Im preußischen Staat wandte sich nach der gescheiterten Revolution von 1848 die Lage der Juden nicht zum schlechteren, vielmehr wurde die Gleichberechtigung aller Preußen im Jahr 1850 gesetzlich festgeschrieben und behielt ihre Geltung bis 1918. Vgl. Schoeps, „Der Anpassungsprozess“, in: Nachama/Schoeps/Simon, Juden in Berlin, S. 84.

aufgrund wirtschaftlicher Faktoren.⁹³⁰ Einhorn hatte, ganz im Sinne seines Vorgängers Holdheim, in Schwerin zahlreiche Änderungen im Gottesdienst durchführen können, so dass die Schweriner Gemeinde als eine der progressivsten innerhalb des Reformjudentums angesehen werden kann, sie blieb jedoch ein „Extrembeispiel.“⁹³¹ Die Regierung hatte über die Jahre die Reformen mit Wohlwollen gebilligt, 1852 nahm sie allerdings die gewährten Bürgerrechte zurück. David Einhorn wurde zum Rücktritt gezwungen. Der Großherzog kontrollierte die Gemeinde und ein streng Orthodoxer wurde zum Rabbiner ernannt.⁹³² David Einhorn wanderte in die USA aus und arbeitete mit Samuel Adler und Samuel Hirsch „an der weiteren Verbreitung und dem besseren Verständnis der Ideen des Reformjudentums.“⁹³³ Hirsch benennt in *Die Religionsphilosophie der Juden oder das Prinzip der jüdischen Religionsanschauung* die Gründe, die ihn zu einer Auswanderung motivierten: es waren nicht nur die fehlenden politischen Rechte, sondern die Tatsache, dass die jüdische Religion in Deutschland lediglich geduldet und nicht staatlich anerkannt war. Als düstere Vision wies er sogar auf eine mögliche Vernichtung des Judentums hin.⁹³⁴ Die Auswanderung von Deutschen in die Vereinigten Staaten sollte Rekordzahlen verzeichnen. Zwischen 1841 und 1871 verließen 2,47 Millionen Menschen die deutschen Staaten, 90 Prozent davon gingen nach Amerika. Bis ins Jahr 1910 hatte sich die Gesamtzahl der deutschen Immigranten auf 5,1 Millionen erhöht.⁹³⁵ Davon war ein nicht unbeträchtlicher Teil jüdisch. In Amerika konnte das Reformjudentum weitergeführt werden und alsbald die „europäische

⁹³⁰ Vgl. Meyer, Antwort, S. 264.

⁹³¹ Ebd., S. 265.

⁹³² Vgl. ebd.

⁹³³ Kühntopf, Rabbiner und Rabbinerinnen, S. 56.

⁹³⁴ „Man duldet bloß [sic!] dasjenige, was man weg wünscht, aber noch nicht wegzubringen vermag; was schlecht ist und von der zeitweiligen Unvollkommenheit menschlicher Verhältnisse herrührt; duldet der Staat bloß unsere Religion, so fühlt er sich im Innersten seines Wesens verpflichtet, die Zeit herbeizuführen, wo er sie gar nicht zu dulden braucht und also auf die Vernichtung des Judentums hinzuarbeiten: können wir dieses länger ertragen?“ Hirsch, Das System der religiösen Weltanschauung der Juden und sein Verhältnis zum Heidenthum, Christenthum und zur absoluten Philosophie. Für Theologen aller Confessionen sowie für gebildete Nichttheologen dargestellt und mit den erläuterten Beweisstellen aus der heiligen Schrift, den Talmudim und den Midraschim, Erster Band, Die Religionsphilosophie der Juden oder das Prinzip der jüdischen Religionsanschauung, S. 6.

⁹³⁵ Vgl. Rürup, Deutschland, S. 30.

Vorläuferin mit Riesenschritten“⁹³⁶ überholen⁹³⁷, waren dort doch gänzlich andere gesellschaftliche Voraussetzungen vorhanden. Die Bevölkerung war in sich viel heterogener als in den deutschen Landen, womit ein größerer Spielraum für die persönliche und religiöse Weiterentwicklung gegeben war.

Die Verbreitung des amerikanischen Reformjudentums ist den deutschen Rabbinern zu verdanken. Erst als diese in die Vereinigten Staaten kamen, konnte sich das Reformjudentum entfalten.⁹³⁸ Bis Ende des 19. Jahrhunderts fand man in den Vereinigten Staaten weitaus mehr Reformgemeinden, die sich an dem Berliner Vorbild orientierten und diesem ähnelten, als die – nunmehr als *liberal* – bezeichneten deutschen Gemeinden.⁹³⁹ Graetz bezieht sich auf die günstigen Voraussetzungen, die in den Vereinigten Staaten vorherrschten, um sich religiös verwirklichen zu können. Er erklärt, dass es für die Fortführung und Weiterentwicklung der Reformen von Wichtigkeit war, dass die Rabbiner sich zumeist untereinander nicht kannten und somit „untereinander keinen Zusammenhang hatten.“⁹⁴⁰ Dementsprechend war das Wirken des einzelnen Rabbiners ein freieres, auch war man nicht an die Traditionen der Gemeinden gebunden.

Fand sich ein Prediger von der Holdheimschen Richtung in einer verfließenden Gemeinde, und setzte er seinen Eifer ein, durchgreifende Reformen einzuführen, so fand er wenig Widerstand, oder es bildete sich neben dieser Gemeinde eine andere mit wenigen oder gar keinen Reformen.⁹⁴¹

Meyer weist darauf hin, dass der Individualismus zu „einem Grundpfeiler des Amerikanismus“⁹⁴² wurde.

Nach der Revolution von 1848 gab es die nächsten zwanzig Jahre relativ wenig Dynamik innerhalb der Reformbewegung. Der christliche Staat und die Kirche sollten an Einfluss gewinnen und der „religiöse Liberalismus wurde teilweise als

⁹³⁶ Meyer, Antwort, S. 19.

⁹³⁷ Das europäische Judentum blieb bis heute vom amerikanischen „überholt“. Aufgrund der hohen Mitgliederzahlen sind die verschiedenen Richtungen in Amerika kategorisch und organisatorisch: eine klare Trennung vollzieht sich zwischen Synagoge, Rabbinerausbildung und Schulwesen. Vgl. Stemberger, Jüdische Religion, S. 8.

⁹³⁸ Vgl. Meyer, „Reformjudentum“, in: Schoeps (Hrsg.), Neues Lexikon des Judentums, S. 695.

⁹³⁹ Vgl. Meyer, „Moses Mendelssohn“, in: Rürup (Hrsg.), Jüdisches Berlin, S. 44ff.

⁹⁴⁰ Graetz, Geschichte der Juden, Band 11, S. 538.

⁹⁴¹ Ebd.

⁹⁴² Meyer, Antwort, S. 19.

verantwortlich für die nun frevelhaft geltende Auflehnung gegen die bestehende Autorität angesehen.“⁹⁴³ Nach Meyer konvertierten in den Jahren 1848-1878 zwar weniger Juden zum Christentum als vorher oder nachher, indes wuchs die religiöse Gleichgültigkeit der jüdischen Bevölkerung in den 1850er Jahren.⁹⁴⁴ Die Identifikation mit dem Judentum war nicht mehr gegeben, die Synagogen wurden kaum noch besucht. Im Laufe der 1860er und 1870er Jahre gab es einen erneuten Aufschwung. Zu dieser Zeit war nicht mehr das Reformjudentum in der Minderheit, sondern es kämpfte nun vielmehr die Orthodoxie um Mitgliederzahlen und „um das Überleben.“⁹⁴⁵

Im Jahr 1869 wurde in Leipzig die *Erste Israelitische Synode* (auch bekannt als Leipziger Synode) abgehalten, nachdem bereits 1868 in Kassel eine Rabbinerversammlung abgehalten wurde, die Beschlüsse verabschiedet hatte und eine „Vorbereitungsversammlung“⁹⁴⁶ darstellte. Erstmals fand der Versuch einer (inter)nationalen Koordinierung des Reformjudentums bzw. des liberalen Judentums statt. Es versammelten sich Rabbiner, Wissenschaftler, Laien aus sechzig Gemeinden Deutschlands, Österreich-Ungarns, Belgiens, Englands und Amerikas. Bemerkenswert ist in diesem Sinne, dass der Präsident der Synode kein Rabbiner war. Moritz Lazarus übernahm den Vorsitz als „Laie“, er war Professor der Ethnologie und Psychologie und gilt als Begründer der Völkerpsychologie.⁹⁴⁷ Abraham Geiger war das zweite von insgesamt drei Vorstandsmitgliedern der Synode; vervollständigt wurde der Synodenvorsitz von Joseph von Wertheimer, einem Autor⁹⁴⁸ und Vorstand der Wiener Gemeinde.⁹⁴⁹ An der Konstellation des Vorsitzes lässt sich das neue Konzept der Synode erkennen. Wissenschaftliche, weltliche und religiöse Aspekte wurden

⁹⁴³ Ebd., S. 263.

⁹⁴⁴ Vgl. ebd., S. 264 f.

⁹⁴⁵ Ebd., S. 265.

⁹⁴⁶ Ebd., S. 273.

⁹⁴⁷ Hauptorgan dieser Richtung war die Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft (1860-1890), welche Lazarus zusammen mit seinem Schwager Heymann Steinthal herausgab.

⁹⁴⁸ Wertheimer machte sich vor allem mit *Die Geschichte Oesterreichs. Vom Standpunkte der Geschichte, des Rechts und des Staatsvortheils*, Leipzig 1842 einen Namen.

⁹⁴⁹ Vgl. hierzu Gerson Wolf, *Joseph Wertheimer: ein Lebens- und Zeitbild, Beiträge zur Geschichte Oesterreichs in neuester Zeit, Mit Benützung archivalischer Quellen*, Wien 1868.

miteinander verbunden. Interessant ist, dass bereits in der Revolutionszeit 1848 Geiger das Zusammenkommen einer solchen Synode erörtern.

Erst dann, wenn in ähnlicher Weise in verschiedenen Gegenden des deutschen Vaterlandes im engeren Kreise theilweise Verständigungen herbeigeführt werden, kann eine Synode, welche dann auch bestimmte praktische Veranlagungen haben wird, von wesentlichem Nutzen sein; bis dahin ist's Philippson'sche Phrasenmacherei. Ich glaube auch vorläufig nicht an deren Zustandekommen und habe daher über eine Betheiligung an derselben nicht nachgedacht, bin aber allerdings entschlossen, von einer Versammlung nicht entfernt zu bleiben, die unsere Aufgabe so nah berührt.⁹⁵⁰

Nach dem bereits Aufgeführten ist es nicht verwunderlich, dass Geiger eine solche Synode erörtern, ihr Für und Wider abwägen, und Philippson begann, in der *AZJ* für die Abhaltung einer solchen zu werben.⁹⁵¹ Auch zwanzig Jahre später lässt sich hieran die Rollenverteilung der Akteure erkennen. Geiger lieferte die Ideen und Philippson brachte diese zur Ausführung.

Die Synode billigte erstmals *allgemeingültige* Formen der jüdischen Religionsausübung wie den Gebrauch der Orgel⁹⁵² in der Synagoge.⁹⁵³ Abraham Geiger sprach sich dafür schon auf der ersten Synode im Bereich des jüdischen Ehegesetzes für eine Konformität mit anderen liberalen Rabbinern in ganz Europa aus.⁹⁵⁴

Die *Zweite Israelitische Synode*, gemeinhin als Augsburger Synode bekannt, fand erst 1871 statt, da im Zuge des französisch-preußischen Krieges eine Verschiebung notwendig geworden war. Die „feierliche Atmosphäre“⁹⁵⁵ der ersten Synode suchte man vergebens, die Teilnehmerzahl ging zurück, und im „Bann eines neu erwachten deutschen Patriotismus fehlte der zweiten Synode die kosmopolitische Aura der ersten Versammlung.“⁹⁵⁶ Es sollten keine weiteren Synoden stattfinden. Die Impulse blieben aus, es gab Probleme in finanzieller Hinsicht, persönliche Konflikte und Meinungsverschiedenheiten. Das Judentum erfreute sich darüber hinaus ab den 1870er Jahren an seinen neuen politischen

⁹⁵⁰ Abraham Geiger, „An Rabb. Wechsler in Oldenburg, Breslau, 13-18. Sept. 1848“, in: Ludwig Geiger (Hrsg.), *Nachgelassene Schriften*, S. 195f.

⁹⁵¹ Vgl. Meyer, Antwort, S. 272 f.

⁹⁵² Die Frage nach der Orgeleinführung war keine unwichtige. Vgl. Meyer, Antwort, S. 267.

⁹⁵³ Vgl. Walter Homolka, *Das jüdische Ehegesetz*, Berlin 2008, S. 133.

⁹⁵⁴ Ebd.

⁹⁵⁵ Meyer, Antwort, S. 275.

⁹⁵⁶ Ebd.

Rechten und der Teilhabe an weiteren Bereichen der Wirtschaft, Kultur und Politik.⁹⁵⁷ Der religiöse Zusammenhalt war am Anfang des 19. Jahrhunderts durch die äußeren Zwänge und die Isolation bedingt gewesen, lockerte sich dann in dem Maße, in dem Emanzipation und Assimilation voranschritten. Die meisten Juden besuchten die Synagogen nur noch selten, die religiösen Feste mit Ausnahme der hohen Feiertage wurden kaum mehr gefeiert. Das Wissen um das Judentum nahm stetig ab, gleichzeitig schmückten immer mehr jüdische Familien ihre Häuser mit Weihnachtsbäumen.⁹⁵⁸

Erneut wurden Ende der 1860er die Rufe nach der Einführung einer Institution laut, welche die Rabbinerbildung zentralisieren sollte. Endlich wurde 1869 die *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums* gegründet und öffnete 1872 ihre Tore.⁹⁵⁹ Sie konnte die „erste dauerhafte zentrale Institution des liberalen Judentums überhaupt auf der Welt werden.“⁹⁶⁰ Berlin hatte nach dem *Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden* erneut eine Vorreiterposition inne und die Innovation auf seiner Seite. Durch diese Gründung wurde die Stadt zum Zentrum des liberalen Judentums.⁹⁶¹ Von 1883 bis 1922 führte die Hochschule den Namen *Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums*, da weder die Regierung noch die Universitäten bereit waren, sie als „gleichwertig“⁹⁶² mit den staatlichen Institutionen anzusehen. Sicherlich hatte es in der Mitte des 19. Jahrhundert bereits vorher Versuche gegeben, die Rabbinerbildung zentral zu gestalten und zu formalisieren. Das bereits 1854 gegründete *Jüdisch-Theologische Seminar* in Breslau war eine ebensolche wissenschaftliche Ausbildungsstätte für Rabbiner, erstmalig wurde den Rabbinatsanwärtern sowohl säkulares als auch theologisches Wissen vermittelt.⁹⁶³ Sie blieb aber eng mit der *positiv-historischen*,

⁹⁵⁷ Vgl. ebd., S. 276.

⁹⁵⁸ Vgl. Raymond Wolff, „Zwischen formaler Gleichberechtigung, Zionismus und Antisemitismus“, in: Ehmann/Livné-Freudenthal/Richarz/Schoeps/Wolff, *Juden in Berlin*, S. 129.

⁹⁵⁹ Vgl. Gerhard Krause/Gerhard Müller (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie*. Jesus Christus V – Katechismuspredigt, Band 17, Berlin/New York 1988, S. 292.

⁹⁶⁰ Meyer, „Mendelssohn“, in Rürup (Hrsg.), *Jüdische Geschichte in Berlin*, S. 49.

⁹⁶¹ Ebd.

⁹⁶² Carlebach, „Wissenschaft des Judentums“, in: Schoeps (Hrsg.), *Neues Lexikon des Judentums*, S. 876.

⁹⁶³ Vgl. Richarz, *Der Eintritt der Juden*, S. 193.

folglich der konservativen Richtung des Judentums verbunden.⁹⁶⁴ Dementsprechend sollte und konnte die *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums* in keine Konkurrenz mit dem *Jüdisch-Theologischen Seminar* treten, sondern vielmehr eine Ergänzung als liberales Pendant bilden.⁹⁶⁵ Die Lehrstühle der *Hochschule für Wissenschaft* wurden zweifach besetzt, sowohl mit einem konservativen als auch mit einem liberalen Vertreter. Sie war unabhängig und selbständig, unterlag weder von staatlicher Seite noch von der Gemeinde irgendwelchen Be- oder Einschränkungen.⁹⁶⁶ Die Einweihung der Hochschule war aus rechtlicher Hinsicht ein privater Akt, schließlich waren weder die jüdische Rabbiner- noch die Lehrerbildung im Gegensatz zu den christlichen Lehrerseminaren und theologischen Fakultäten staatlich festgelegt.⁹⁶⁷ Die Hochschule verstand sich als freie Lehrstätte, als Grundlage des Selbstverständnisses wurde Unabhängigkeit propagiert. Die finanzielle Lage war immer wieder unsicher, da sie sich über Erbschaften und Schenkungen finanzierte.⁹⁶⁸ Philippson hielt die Weiherede, Geiger sprach im Namen der Dozenten.⁹⁶⁹ Als Studenten wurden gleichermaßen Juden und Nichtjuden, Männer und Frauen zugelassen.⁹⁷⁰ Die Hochschule brachte bedeutende Rabbiner hervor⁹⁷¹, der bekannteste ist sicherlich Leo Baeck.⁹⁷² Regina Jonas, „die weltweit erste Rabbinerin“⁹⁷³ studierte ab 1924 an der Hochschule.⁹⁷⁴ Klapheck zufolge

⁹⁶⁴ So betont Meyer, dass das Seminar das jüdische recht im Lehrplan betonte und verbot, die Bibelkritik auf den Pentateuch anzuwenden. Vgl. Meyer, Meyer, „Von Moses Mendelssohn bis Leo Baeck“, in Rürup (Hrsg.), *Jüdisches Berlin*, S. 49.

⁹⁶⁵ Vgl. Irene Kaufmann, *Die Hochschule für die Wissenschaft des Judentums (1872-1942)*, Teetz 2006, S. 8.

⁹⁶⁶ Vgl. ebd., S. 14.

⁹⁶⁷ Vgl. ebd., S. 9.

⁹⁶⁸ Vgl. ebd. S. 13f.

⁹⁶⁹ Vgl. ebd., S. 8.

⁹⁷⁰ Vgl. Krause/Müller (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie*. „Jesus Christus V – Katechismuspredigt“, Band 17, S. 292.

⁹⁷¹ Man denke an Ismar Elbogen, Hermann Cohen und Max Wiener.

⁹⁷² Baeck, aus Posen stammend, studierte zunächst in Breslau am Jüdisch-Theologischen Seminar, wechselte 1894 an die Hochschule für die Wissenschaft des Judentums. Neben seiner religiös-wissenschaftlichen Ausbildung studierte er Philosophie und Geschichte an der Friedrich-Wilhelms-Universität, der heutigen Humboldt-Universität. Vgl. Walter Homolka, *Leo Baeck. Jüdisches Denken - Perspektiven für heute*, Freiburg 2006, S. 144.

⁹⁷³ Elisa Klapheck, *Regina Jonas. Die weltweit erste Rabbinerin*, Teetz 2003.

⁹⁷⁴ Jonas studierte bis 1930 an der Hochschule. Ihre Abschlussarbeit trug den Titel: „Kann die Frau das rabbinische Amt bekleiden? Eine Streitschrift.“ Vgl. Kaufmann, *Hochschule für die Wissenschaft*, S. 8.

hätte ihr wohl eher ein orthodoxes Rabbinerseminar zugesagt, das Studium in diesem Rahmen war und ist aber bis heute den Männern vorbehalten.⁹⁷⁵ Geiger hatte auf der dritten Rabbinerversammlung auf die „vollständige[n] Würdigung der religiösen Stellung des Weibes“⁹⁷⁶ hingewiesen.⁹⁷⁷ Damit meinte er nicht die Gleichberechtigung in säkularer Form, sondern bezog sich auf das Religionsrecht und forderte daher eine bessere religiöse Erziehung für Mädchen, die Bat-Mizwa in Analogie zur Bar-Mizwa für das männliche Geschlecht sowie die Abschaffung von altüberkommenen Riten und Beschränkungen.⁹⁷⁸ Zu Geigers Zeiten war das Bild eines Rabbiners noch allzu sehr an das der Vaterfigur oder zumindest männlicher Respektperson gekoppelt.⁹⁷⁹

Die Gleichberechtigung für Männer und Frauen in der Synagoge, die das Reformjudentum in den 1840er Jahren propagierte – sollte den Weg für die nächsten Generationen ebnen. Allen voran ist Samuel Holdheim zu nennen, für den die Erziehung der Jugend einen wesentlichen Teil seines Reformkonzepts ausmachte und der schon in den 1840er Jahren Jungen und Mädchen gemeinsam konfirmierte.⁹⁸⁰ Ende des 19. Jahrhundert gab es in Berlin darüber hinaus

⁹⁷⁵ Vgl. Klapheck, Regina Jonas, S. 11f.

⁹⁷⁶ Protokolle der dritten Versammlung deutscher Rabbiner, S. 257.

⁹⁷⁷ Abraham Geiger, „Die Stellung des weiblichen Geschlechtes in dem Judenthume unserer Zeit“, in: WZfJ, Heft 1 1837, S. 1-14.

⁹⁷⁸ Geigers Zeitgenosse Einhorn empfand diesen Aufsatz als epochemachend. „Hier wird in seiner vollen Schärfe der Gegensatz hervorgehoben, in welchem diese, auf orientalischen Anschauungen beruhende Stellung zu der ganzen eurpäischen [sic!] Gesittung stünde, und namentlich darauf hingewiesen, wie das Weib auf dem Standpunkte des Gesetzes bei der Trauung, Ehescheidung und Chalizah fast als ein willenloses Besitzthum erscheine, so wie endlich eine Rabbinerversammlung gefordert, die nach dem Vorbilde der Synode unter R. Gerschom geeignete Maßregeln zur Abstellung solcher veralteten Sitten ergriff.“ Einhorn, „Samuel Holdheim“, in: Sinai, Heft 10 1860, S. 291.

⁹⁷⁹ Vgl. Klapheck, Regina Jonas, S. 12.

⁹⁸⁰ „Was ihn schon früher bewegt und worin er schon in Frankfurt den solidesten Grund für alle übrigen religiösen Verbesserungen erkannt hatte, die Einrichtung eines zweckmäßigen Jugend- und besonders Religionsunterrichts, das sollte nun auch in Schwerin zunächst zur Ausführung gebracht werden. Dieser ganze Zweig lag bis dahin in den Händen von ungebildeten Männern, welche ihn nur als Nebenbeschäftigung betrachteten und ihre hauptsächliche Sorge dem ritualmäßigen Schlachten des Viehes und dem öffentlichen Recitieren der Synagogensänge widmeten. Daher ward der 10. Januar 1841, als derjenige Tag, an welchem die feierliche Eröffnung der dortigen Gemeindeschule stattfand, mit Recht als epochemachend in der jüdischen Culturgeschichte Mecklenburgs bezeichnet.“ Ritter, Samuel Holdheim, S. 45.; „Die allgemeine Einführung einer Religionsweihe für die israelitischen Kinder beiderlei Geschlechts – neben der sogenannten Barmitzwah [sic!] ist jetzt von Herrn Doktor

Vereinsgründungen, die Laien und Rabbiner national organisierte und so das allgemeine Interesse vertreten konnte. Um der Orthodoxie entgegenzutreten und um das religiöse Interesse wieder zu beleben, gründeten „Reformer“⁹⁸¹ auf Initiative von Cäsar Seligmann⁹⁸² 1908 die „Vereinigung für das liberale Judentum“. Die seit 1898 bestehende „Vereinigung der liberalen Rabbiner Deutschlands“ wurde so wiederbelebt.⁹⁸³

Die *AZJ* von Philippson überlebte dauerhaft, die letzte Nummer der Zeitung erschien am 28. April 1922. Danach ging sie in der *C.V.-Zeitung*, der Zeitung des *Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens* auf.⁹⁸⁴ Der *Centralverein* war 1893 von assimilierten, jüdischen Intellektuellen⁹⁸⁵ in Berlin gegründet worden. Er setzte sich für die Durchsetzung von staatsbürgerlichen Rechten ein und versuchte, den Antisemitismus zu bekämpfen.⁹⁸⁶ 1927 zählte der Verein 70 000 Mitglieder, diese waren allesamt deutsche Staatsbürger. Osteuropäischen Einwanderern blieb die Mitgliedschaft verwehrt.⁹⁸⁷ Die Mitglieder des *Centralvereins* waren assimiliert und patriotisch, dementsprechend antizionistisch und wirtschaftlich im Mittelstand anzusiedeln. Das Selbstverständnis des Vereins zeigt sich in § 1 der Satzung von 1928.⁹⁸⁸ Der

Holdheim so weit vorbereitet, daß ein Beschluß des Oberrathes hierüber nahe bevorsteht.“ Ebd., S. 47.

⁹⁸¹ Vgl. Matthias Morgenstern, *Von Frankfurt nach Jerusalem*, S. 41.

⁹⁸² Seligmanns geistiges Erbe ist ein Einheitsgebetbuch, das 1929 erschien und Allgemeingültigkeit für alle liberalen Gemeinden Deutschlands besitzen sollte. Vgl. Jakob Josef Petuchowski/Elizabeth Petuchowski/Aaron M. Petuchowski, *Studies in modern theology and prayer*, Philadelphia/Jerusalem 1998, S. 186.

⁹⁸³ Vgl. Matthias Morgenstern, *Von Frankfurt nach Jerusalem*, S. 41.

⁹⁸⁴ Den Untertitel *Allgemeine Zeitung des Judentums* trug sie konsequent bis zur Ausgabe des letzten Heftes (Heft 44 1938).

⁹⁸⁵ Vgl. Arnold Paucker, „Zur Problematik einer jüdischen Abwehrstrategie in der deutschen Gesellschaft“, in: Werner Eugen Mosse (Hrsg.), *Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890-1914: Ein Sammelband, Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts*, Band 33, 2., mit einem Vorwort ergänzte Auflage, Tübingen 1998, S. 489.

⁹⁸⁶ Die Ritualmordbeschuldigung von Xanten und das Tivoliprogramm der konservativen Partei sind als Anstöße zur Gründung zu nennen. Vgl. Paucker, „Zur Problematik einer jüdischen Abwehrstrategie“, in: Mosse (Hrsg.), *Juden im Wilhelminischen Deutschland*, S. 485.

⁹⁸⁷ Vgl. Trude Maurer, *Die Entwicklung der jüdischen Minderheit in Deutschland (1780-1933). Neuere Forschung und offene Fragen*, Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur, Sonderheft 4, Tübingen 1992, S. 120.

⁹⁸⁸ Die erste Vereinssatzung ist aus dem Gründungsjahr 1893, die zweite Satzung von 1928, die dritte Satzung erfolgte 1935 unfreiwillig durch das nationalsozialistische Regime.

Centralverein bezweckte „die deutschen Staatsbürger jüdischen Glaubens ohne Unterschied der religiösen und politischen Richtung zu sammeln, um sie in der tatkräftigen Wahrung ihrer staatsbürgerlichen und gesellschaftlichen Gleichstellung sowie in der unbeirrbaren Pflege deutscher Gesinnung zu bestärken.“⁹⁸⁹ Gemäß Paragraph 2 vertrat der Verein wirtschaftliche, politische und gesellschaftliche Interessen.⁹⁹⁰ Nach 1933 kümmerte sich der Verein um rechtliche und wirtschaftliche Fragen seiner Mitgliedschaft. Unter dem Druck des nationalsozialistischen Regimes sollten zwei Umbenennungen folgen, 1935 in den *Central-Verein der Juden in Deutschland* sowie 1936 in den *Jüdischen Central-Verein*, bis er im November 1938 gänzlich verboten wurde.⁹⁹¹ Der Verein war ein Erbe der Reformbewegung. Als der hauseigene Philo-Verlag das Philo-Lexikon herausbrachte, ein Handbuch des jüdischen Wissens zu allen Aspekten des Judentums, schrieb Leo Baeck das Geleitwort. Er war nicht nur Schüler der Hochschule für Wissenschaft gewesen, sondern er war auch der letzte Lehrer der Hochschule.⁹⁹² Nicht nur der *Centralverein*, sondern auch die Reformgemeinde wurde unter dem nationalsozialistischen Regime im Jahr 1939 verboten.

Heutzutage ist das Reformjudentum die größte jüdisch-religiöse Richtung in Amerika, in Deutschland hingegen wich die religiöse Reform der konservativen Richtung. Spricht Christoph Schulte von der Haskala und den religiösen Reformen als „eine vielstimmige Aufklärung“⁹⁹³, so ist die zeitlich darauf folgende Reformbewegung ebenso als eine vielseitige und vielstimmige anzusehen. Am Ende der 1840er war die Reformbewegung gespalten, sowohl in religiöser als auch in säkularer Hinsicht. Die Rabbiner hatten ihre eigene Geschichte verstehen wollen, es gab verschiedene Positionen, praktische Veränderungen und mannigfache Debatten.⁹⁹⁴ Wilke hat darauf hingewiesen,

⁹⁸⁹ C.V. Zeitung, Heft 7 1928, S. 100.

⁹⁹⁰ Ebd.

⁹⁹¹ Julius H. Schoeps, „Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens“, in: Schoeps (Hrsg.), Neues Lexikon des Judentums, S. 159.

⁹⁹² Max Kreutzberger, „Einleitung“, in: Katalog Band 1, LBI Schriftenreihe New York. Bibliothek und Archiv, Katalog Band 1, Deutschsprachige jüdische Gemeinden, Zeitungen, Zeitschriften, Jahrbücher, Almanache und Kalender. Unveröffentlichte Memoiren und Erinnerungsschriften. Herausgegeben von Max Kreutzberger unter Mitarbeit von Irmgard Foerg, Tübingen 1970, S. XXIII.

⁹⁹³ Schulte, Die jüdische Aufklärung, S. 20.

⁹⁹⁴ Vgl. Meyer, „Jüdisches Selbstverständnis“, in: Brenner/Jersch-Wenzel/Meyer (Hrsg.), Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Band II, S. 175f.

dass die „widersprüchlichen Entwürfe“⁹⁹⁵ der jüdischen Modernität zumeist mit drei Namen verbunden sind. Abraham Geiger, Zacharias Frankel und Samson Raphael Hirsch.⁹⁹⁶ Wilke meint damit die verschiedenen ideologischen Positionen, die hinter diesen Namen stehen: Reform, Konservativismus und Neoorthodoxie. In seinem Sinn haben wir uns der jüdischen Modernität und dem reformierten Selbstverständnis Geigers angenommen und den Modernitätsbegriff auch anhand seiner Mitstreiter nachvollzogen. Der „innere Entwicklungsprozeß“⁹⁹⁷ der Reformen gestaltete sich vielfältig und war sowohl in seinen theoretischen Konzepten als auch in seinen praktischen Erneuerungen zeitabhängig. Die Reformbestrebungen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts sind nicht nur als Brennpunkt der deutsch-jüdischen Geschichte, sondern auch ein Spiegel der deutschen Geschichte anzusehen. „Die Visionen von Deutschland blieben strittig“⁹⁹⁸ und vielschichtig, ebenso wie die deutsch-jüdische Reformbewegung.

Die Akteure der Reformbewegung ebneten sich ihren individuellen und wissenschaftlichen Weg. Als Abraham Geiger 1839 in Berlin verweilte, fragte er sich, warum er auf fromme Juden befremdlich wirkte, und warum er „den griechisch, französisch, berlinisch oder gar christlich Gebildeten eine Thorheit“⁹⁹⁹ war. Geiger suchte, wie seine Mitstreiter, eine Antwort auf diese Frage und einen „archimedischen Punkt“¹⁰⁰⁰, sie fanden ihn, ausgestattet mit einem „neuen“ jüdischen Selbstbewusstsein, in der öffentlichen Partizipation.

⁹⁹⁵ Wilke, „Vorwort“, in: Brocke/Carlebach, Biographisches Handbuch der Rabbiner, S. 2.

⁹⁹⁶ Vgl. ebd.

⁹⁹⁷ Mosse, Jüdische Intellektuelle, S. 22.

⁹⁹⁸ Winkler, Deutsche Geschichte, S. 90.

⁹⁹⁹ Abraham Geiger, „An M. A. Stern, Berlin, 2. August 1839“, in: Ludwig Geiger (Hrsg.), Nachgelassene Schriften, S. 144.

¹⁰⁰⁰ Ebd.

Literatur

1. Primärliteratur

Archivalien: Mecklenburgisches Landeshauptarchiv (MLHA) Schwerin

LR 10, Jahresbericht Holdheim an die Regierung, 27. Oktober 1841

LR 68, Holdheim an die Regierung, Dezember 1845

LR 51, Holdheim an die Regierung, 3. Juni 1844

LR 68, Holdheim an die Regierung, Dezember 1845

Die weiteren Archivalien des MLHA zitiert nach Dirk Drewelow, Das Landesrabbinat des Reformers Samuel Holdheim im Großherzogtum Mecklenburg-Schwerin (1840-1847), Dissertation, Schwerin 2003

Ja 783, Jahresbericht des Landesrabbiners vom 29.11.1843

Ja 783, Jahresbericht des Landesrabbiners vom 14.12.1845

Ja 783, Schreiben des Großherzogs Friedrich Franz II. an den Landesrabbiner vom 13.2.1847

LR 68, Antrag des Landesrabbiners auf Urlaub vom 1.3.1846

RbIO 16, Votum von Kauffmann, ohne Datum

RbIO 16, Votum von Lewis Marcus vom 24.1.1840

RbIO 16, Votum von N. Meyer Löser vom 21.2.1840

Periodika

Allgemeine Zeitung des Judentums.

Ein unparteiisches Organ für alles jüdische Interesse in Betreff von Politik, Religion, Literatur, Geschichte, Sprachkunde und Belletristik. Herausgegeben von Dr. Ludwig Philippson, israelitischem Prediger in Magdeburg. Erster Jahrgang, Leipzig 1837, Heft 88; Dritter Jahrgang, Leipzig 1839, Heft 91; Vierter Jahrgang, Leipzig 1840, Heft 41

Ein unparteiisches Organ für alles jüdische Interesse in Betreff von Politik, Religion, Literatur, Geschichte, Sprachkunde und Belletristik. Herausgegeben von Dr. Ludwig Philippson, Rabbiner. Siebenter Jahrgang, Leipzig 1843, Heft 12; Heft 18; Achter Jahrgang, Leipzig 1844, Heft 22; Heft 25; Heft 28; Heft 30; Zwölfter Jahrgang, Leipzig 1848, Heft 14; Heft 43

Ein unparteiisches Organ für alles jüdische Interesse. Herausgegeben von Rabbiner Dr. Ludwig Philippson in Bonn. Einundfünfzigster Jahrgang, Leipzig 1887, Heft 51

Ein unparteiisches Organ für alles jüdische Interesse. Begründet von Rabbiner Dr. Ludwig Philippson. Redakteur: Dr. Gustav Karpeles in Berlin. 62. Jahrgang, Berlin 1889, Heft 2

C.V. Zeitung.

Central-Verein-Zeitung, Blätter für Deutschtum und Judentum, Organ des Central-Vereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens e.V., Allgemeine Zeitung des Judentums, 7. Jahrgang Heft 7 1928

Der Israelit des neunzehnten Jahrhunderts.

Ein Wochenblatt für die Kenntnis des israelitischen Lebens, besonders in religiös-kirchlicher Beziehung, herausgegeben von Dr. M. Heß, Großherzogl. Weimarschen Land-Rabbinen in Stadt-Lengsfeld, bei Eisenach. Dritter Jahrgang, Hersfeld 1842, Heft 1; Vierter Jahrgang, Hersfeld 1843, Heft 16

Eine Wochenschrift für die Kenntnis und Reform des israelitischen Lebens. Redigiert und herausgegeben von Dr. M. Heß, Großherzogl. Weimarschen Land-Rabbinen in Eisenach. Fünfter Jahrgang, Hersfeld 1844, Nr. 36; Heft 37; Heft 38; Heft 39; Heft 40; Heft 42; Sechster Jahrgang, Hersfeld 1845, Heft 49 1845

Eine Wochenschrift für die Kenntnis und Reform des israelitischen Lebens. Redigiert und herausgegeben von Dr. M. Heß, Großherzogl. Weimarschen Land-Rabbinen zu Eisenach. Siebenter Jahrgang, Hersfeld 1846, Heft 46; Heft 48

Eine Wochenschrift für Fortschritt und Reform im Judentum, herausgegeben von Mendel Heß, Hersfeld unter der Mitredaction von Samuel Holdheim, Neunter Jahrgang, Hersfeld 1848, Heft 1; Heft 2

Israelitische Annalen.

Ein Centralblatt für Geschichte, Literatur und Cultur der Israeliten aller Zeiten und Länder, herausgegeben von Dr. I. M. Jost, Jahrgang 1839, Frankfurt am Main 1839, Heft 1; Heft 3; Heft 5; Jahrgang 1841, Frankfurt am Main, Heft 45

Der israelitische Volkslehrer.

Ein Organ für Synagoge, Schule, Leben und Wissenschaft des Judentums. Zur Läuterung der religiösen Erkenntniß, sowie zur Förderung des religiösen Sinnes,

in Verbindung mit gleichstrebenden Genossen, herausgegeben vom Leopold Stein, Frankfurt am Main, Heft 2 1859

Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben.

Herausgegeben von Dr. Abraham Geiger, Rabbiner der israelitischen Gemeinde zu Frankfurt a. M., Dritter Jahrgang, Breslau 1864/1865, Heft 2

Der Orient.

Berichte, Studien und Kritiken für jüdische Geschichte und Literatur, Zunächst für Staatsmänner und Gesetzgeber für höhere Theologie und Orientalismus, für Bibliotheken und Museen, herausgegeben von Dr. Julius Fürst, Lehrer an der Universität zu Leipzig, Erster Jahrgang, Leipzig 1840, Heft 1; Vierter Jahrgang Heft 5 1843; Fünfter Jahrgang Heft 3 1844; Heft 4 1844; Heft 11 1844; Heft 18 1844; Heft 25 1844; Siebenter Jahrgang, Leipzig 1846, Heft 30

Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums.

Unter Mitwirkung mehrerer Gelehrten herausgegeben von Dr. Z. Frankel, Oberrabbiner zu Dresden, Dresden 1852, Oktober 1851-December 1852, Heft 1 1851; Heft 12 1852

Reform-Zeitung.

Organ für den Fortschritt im Judenthum, herausgegeben unter Mitwirkung der Genossenschaft für Reform im Judenthum von M. Rebenstein, Berlin 1847, Heft 1

Sinai.

Ein Organ für Erkenntniß und Veredlung des Judenthums, in monatlichen Heften, herausgegeben von Dr. David Einhorn, Rabbiner der Har-Sinai-Gemeinde zu Baltimore, Band 5, Baltimore 1860, Heft 10

Sulamith.

Zeitschrift zur Beförderung der Kultur und Humanität unter den Israeliten, herausgegeben von David Fränkel, Konsistorialrath und Schuldirektor, Dritten Jahrganges zweiter Band, Dessau 1811, Heft 2

Der treue Zions-Wächter.

Ein Organ zur Wahrung der Interessen des orthodoxen Judenthums. Redacteur: Dr. Enoch, Director und Oberlehrer zu Altona. 5 Jahrgang, Altona, Heft 41 1849

Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums.

Unter Mitwirkung mehrerer Gelehrten herausgegeben von Zacharias Frankel, Oberrabbiner in Dresden, Erster Jahrgang, Berlin 1844, Achtes Heft November 1844

Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums.

Herausgegeben von dem Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden (Redacteur Zunz Dr.), Erster Band, Berlin 1823, Heft 1

Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie.

Herausgegeben vom einem Vereine jüdischer Gelehrter, durch D. [sic!] Abraham Geiger. Erster Band, Frankfurt am Main 1835, Heft 1; Heft 3

In Verbindung mit einem Vereine jüdischer Gelehrter, herausgegeben von D. Abraham Geiger, Rabbiner in Wiesbaden. Zweiter Band, Frankfurt am Main 1836, Heft 1

In Verbindung mit einem Vereine jüdischer Gelehrter, herausgegeben von D. Abraham Geiger. Dritter Band, Stuttgart 1837, Heft 3

In Verbindung mit einem Vereine jüdischer Gelehrter, herausgegeben von D. Abraham Geiger, Rabbiner. Vierter Band, Stuttgart 1839, Heft 3

In Verbindung mit mehreren jüdischen Gelehrten, herausgegeben von D. Abraham Geiger, Rabbiner in Breslau. Fünfter Band, Grünberg und Leipzig 1844, Heft 1; Heft 2; Heft 3

In Verbindung mit mehreren jüdischen Gelehrten, herausgegeben von D. Abraham Geiger, Rabbiner in Breslau. Sechster Band, Grünberg und Leipzig 1847, Heft 1; Heft 2; Heft 3

Zeitungsartikel

Peter Beer, „Ein Wort an Rabbinats- und Predigtamts-Candidaten“, in: AZJ, Heft 91 1839

David Einhorn, „Samuel Holdheim“ in: Sinai. Ein Organ für Erkenntniß und Veredlung des Judenthums, in monatlichen Heften, herausgegeben von Dr. David Einhorn, Rabbiner der Har-Sinai-Gemeinde zu Baltimore, Band 5, Baltimore 1860, Heft 10

Zacharias Frankel, „Ueber die projectirte Rabbinerversammlung“, in: Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums, Heft 3 1844

Ders., „Galerie angesehener für Glauben und Glaubensgenossen wirkender Juden“ in: Monatsschrift für Geschichte und Glaubensgenossen wirkender Juden, Heft 12 1852

Ders., „Die Rabbinerversammlung zu Braunschweig“, in: Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums, Heft 8 1844

Ders., „Einleitendes“, in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums, Heft 1 1851

Julius Fürst, „Vorwort“, in: Der Orient, Heft 1 1840

Abraham Geiger, „Bruno Bauer und die Juden. Mit Bezug auf dessen Aufsatz ‚die Judenfrage‘, Deutsche Jahrbücher 1842 Nro 274 bis 282“, in: WZfJT, Heft 2 1844

Ders., Der Kampf christlicher Theologen gegen die bürgerliche Gleichstellung der Juden, namentlich mit Bezug auf Anton Theodor Hartmann, in: WZfJT, Heft 1; Heft 3 1835

Ders. „Der Schriftsteller und der Rabbiner“, in: WZfJT, Heft 3 1839

Ders., „Die Aufgabe der Gegenwart“, in: WZfJT, Heft 1 1844

Ders., „Die Gründung einer jüdisch-theologischen Facultät, ein dringendes Bedürfniß unserer Zeit.“, in: WZfJT, Heft 1 1836

Ders., „Die Rabbinerzusammenkunft. Sendschreiben an einen befreundeten jüdischen Geistlichen“, in: WZfJT, Heft 3 1837

Ders., „Die religiösen Thaten der Gegenwart im Judenthume“, in: WZfJT, Heft 1 1847

Ders., „Die Stellung des weiblichen Geschlechtes in dem Judenthume unserer Zeit“, in: WZfJT, Heft 1 1837

Ders., „Jüdische Zeitschriften“, in: WZfJT, Heft 3 1839; Heft 2 1844

Ders., „Recensionen. Samuel Holdheim. Sein Leben und seine Werke. Ein Beitrag zu den neuesten Reformbestrebungen im Judenthume von Dr. Immanuel Heinrich Ritter“ in: Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben, Dritter Jahrgang, Breslau 1864/65

Mendel Heß, „Unsere Zeit und das Verhältniß dieser Zeitschrift zu ihr“, in: Der Israelit des neunzehnten Jahrhunderts, Heft 1 1842

Samuel Holdheim, „An die Leser“, in: Der Israelit des neunzehnten Jahrhunderts, Heft 1 1848

Ders., „Herrn Herrn [sic!] Vorsteher der Israeliten-Gemeinde zu Hohenems. Prag, den 19. Juny [sic!] 1838“, zitiert nach A. Tänzer, „Samuel Holdheim als Rabbinatskandidat“, in: AZJ, Heft 2 1898

Ders., „Was ist die Confirmation“, in: Leopold Stein/S. Süskind (Hrsg.), Der israelitische Volkslehrer. Ein Organ für Synagoge, Schule, Leben und Wissenschaft des Judenthums. Zur Läuterung der religiösen Erkenntniß, sowie zur Förderung des religiösen Sinnes, in Verbindung mit gleichstrebenden Genossen, Frankfurt am Main, Heft 2 1859

Isaak Markus Jost., „Ein Wort zur Verständigung über die Tendenz der Annalen vom Herausgeber“, in: Israelitische Annalen, Heft 1 1839

Lewis Marcus, „Nachrichten und Korrespondenzen“, in: Israelitische Annalen, Heft 45 1841

Ludwig Philippson, „Antibaueriana“, in: AZJ, Heft 18 1843, Heft 22 1844; Heft 25 1844, Heft 30 1844

Ders., „Aufforderung an alle Israeliten Deutschlands zu Subscriptionen, um eine jüdische Facultät und ein jüdisches Seminar für Deutschland zu begründen“, in: AZJ, Heft 88 1837

Ders., „Die erste Rabbinerversammlung“, in: AZJ, Heft 28 1844

Ders., „Die Lage und ihre Erfordernisse“, in: AZJ, Heft 14 1848

Ders., „Feuilleton. Aus meiner Knabenzeit VI.“, in: AZJ, Heft 51 1887

Ders., „Die Theilnahme der Juden an den revolutionären Bewegungen“, AZJ, Heft 43 1848

Ders. „Die Verhandlungen der zweiten sächsischen Kammer“, in: AZJ, Heft 12 1843

Leopold Stein, Der Orient, Heft 18 1844

M. A. Stern, „Offene Briefe über den Reformverein“, in: Der Israelit des neunzehnten Jahrhunderts, Heft 37; Heft 38 1844

Immanuel Wolf „Ueber den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums“, in: Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums, Band 1 1823

ohne gekennzeichneten Autor

Der Israelit des neunzehnten Jahrhunderts, „Die Protokolle der dritten Rabbinerversammlung“, Heft 48 1846

Der Israelit des neunzehnten Jahrhunderts, „Geschichte des Tages. Schluß des Artikels aus der Mannheimer Abendzeitung“, Heft 16 1843

Der Israelit des 19. Jahrhunderts, „Geschichte des Tages. Personalzeichnung aus der Braunschweiger Rabbiner-Versammlung“, Heft 36 1844

Der Israelit des neunzehnten Jahrhunderts, „Geschichte des Tages. Personalzeichnung aus der Braunschweiger Rabbiner-Versammlung - Fortsetzung von Nr. 37“, Heft 39 1844

Der Israelit des neunzehnten Jahrhunderts, „Geschichte des Tages“, Heft 49 1845

Israelitische Annalen, „Legislatives, Den Judeneid betreffend“, Heft 3 1839

Israelitische Annalen, „Theologische Fehde des naphtalischen Briefwechsels gegen die Jüdisch-Theologische Zeitschrift“, Heft 5 1839

Israelitische Annalen, „Vorwort der Redaction“, Heft 1 1839

Der Orient, „Breslau 1. Januar“, Heft 3 1844

Bücher, Aufsätze, Sendschreiben und weitere Literatur

Abraham Adler, Die sieben und siebenzig sogenannten Rabbiner und die Rabbiner-Versammlung. Sendschreiben an die sieben und siebenzig Rabbiner, die durch Verdächtigung und Verläumdung zu gewinnen wähnen. Mannheim 1845

Bruno Bauer, Die Judenfrage, Braunschweig 1843

Simon Bernfeld, Am Ende des Jahrhunderts, Rückschau auf 100 Jahre geistiger Entwicklung, Band III, Juden und Judentum im neunzehnten Jahrhundert, Berlin 1898

Aaron Bernstein, Über die Prinzipien der jüdischen Reformgemeinde zu Berlin. Ein Wort der Erinnerung am 20. Jahrestage des Aufrufes vom 2. April 1845, Berlin 1853

Aaron Bernstein, Aus dem Jahre 1848. Historische Erinnerungen, Berlin 1873

[Aaron Bernstein], Zahlen frappieren! Oder die preußische Finanzverwaltung. Ein Gegenwort wider die Schrift „Preußen, seine Verfassung, seine Verwaltung, sein Verhältnis zu Deutschland von v. Bülow-Cummerow, Berlin 1842

Julius Bernstein, Erinnerungen an das elterliche Haus, Halle 1913

Richard Boeck, Die Bevölkerungs-, Gewerbe und Wohnungsaufnahme vom 1. Dezember 1875 in der Stadt Berlin, Heft 3, Berlin 1878-1880

Markus Brann, Geschichte des Jüdisch-Theologischen Seminars (Fraenckel'sche Stiftung) in Breslau. Festschrift zum fünfzigsten Jubiläum der Anstalt, Breslau 1904

Adolf Brüll, „Salomon, Gotthold“ in: Allgemeine Deutsche Biographie, Band 31, Leipzig 1890

Christian Wilhelm Dohm, Über die bürgerliche Verbesserung der Juden, Berlin und Stettin 1781, Nachdruck Hildesheim 1973

Leopold Donath, Geschichte der Juden in Mecklenburg von den ältesten Zeiten (1266) bis auf die Gegenwart (1874); auch ein Beitrag zur Kulturgeschichte Mecklenburgs. Nach gedruckten und ungedruckten Quellen, Leipzig 1874

Zacharias Frankel, Die Eidesleistung der Juden in theologischer und historischer Beziehung, Leipzig 1840

Ders., Dr. Bernhard Beer. Ein Lebens- und Zeitbild. Mit Portrait und Facsimile, Breslau 1863

David Friedländer, Sendschreiben an Seine Hochwürden, Herrn Oberconsistorialrath und Probst Teller zu Berlin, von einigen Hausvätern jüdischer Religion, Berlin 1799

Abraham Geiger, Der Hamburger Tempelstreit. Eine Zeitfrage, Breslau 1842

Ders., Ueber die Errichtung einer jüdisch-theologischen Facultät, Wiesbaden 1838

Ders., „Vorwort“, in: Sechs Predigten, von Dr. Samuel Holdheim, weiland Rabbiner der Reform-Gemeinde zu Berlin, Berlin 1863

Ludwig Geiger, Abraham Geiger. Leben und Lebenswerk, Berlin 1910

Ders. (Hrsg.), Abraham Geiger's Nachgelassene Schriften, Fünfter Band, Berlin 1878

Heinrich Graetz, Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet. Elfter Band. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage. Bearbeitet von M. Brann. Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart vom Beginn der Mendelssohnschen Zeit (1750) bis in die neueste Zeit (1848), Leipzig 1900, hier: Reprint der Ausgabe aus letzter Hand Leipzig 1900, Berlin 1998

Heinrich Graetz, Tagebuch und Briefe, herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Reuven Michael, Tübingen 1977

Karl Grün, Die Judenfrage. Gegen Bruno Bauer, Darmstadt 1844

Anton Theodor Hartmann, Grundsätze des orthodoxen Judenthums mit Bezug auf Salomons Sendschreiben von Neuem freimüthig beleuchtet, Rostock 1835

Anton Theodor Hartmann, Johann Andreas Eisenmenger und seine jüdischen Gegner in geschichtlich literarischen Erörterungen kritisch beleuchtet, Parchim 1834

Heinrich Heine, Heinrich Heine's sämmtliche Werke. Fünfter Band, Vermischte Schriften (Erste Abtheilung), Philadelphia 1857

Samuel Holdheim, Das Religiöse und Politische im Judenthum. Mit besonderer Beziehung auf gemischte Ehen. Eine Antwort auf Hrn. Dr. Frankel's Kritik der Autonomie der Rabbinen und der Protocolle der ersten Rabbiner-Versammlung in Betreff der gemischten Ehen, Schwerin 1845

Ders., Die erste Rabbinerversammlung und Herr Dr. Frankel, Schwerin 1845

Ders., Die Religionsprincipien des reformirten Judenthums entworfen und den Reformgenossenschaften zur Prüfung und Annahme empfohlen, Berlin 1847

Ders., Moses Mendelssohn und die Denk- und Glaubensfreiheit im Judenthume. Mit besonderer Beziehung auf die Confirmation, Berlin 1859

Ders., Ueber die Autonomie der Rabbinen und das Princip der jüdischen Ehe. Ein Beitrag zur Verständigung über einige das Judenthum betreffende Zeitfragen, Schwerin 1843

Ders., Verketzerung und Gewissensfreiheit. Ein zweites Votum in dem Hamburger Tempelstreit mit besonderer Berücksichtigung der Erwiderung eines Ungenannten auf mein erstes Votum, Schwerin 1842

Ders., Vorschläge zu einer zeitgemäßen Reform der jüdischen Ehegesetze. Der nächsten Rabbinerversammlung zur Prüfung übergeben, Schwerin 1845

Aron Horwitz, Bericht über die jüdische Gemeinde-Knabenschule, Berlin 1857

Israel Jacobson, Rede bei der Einweihung des Jakobs-Tempels zu Seesen, Kassel 1810

Isaak Markus Jost, Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Maccabäer bis auf unsere Tage, nach den Quellen bearbeitet, Zehnter Band. Erste Abtheilung Deutsche Staaten, Neuere Geschichte der Israeliten von 1815 bis 1845 mit Nachtragen und Berichtigungen zur älteren Geschichte, Berlin 1846

Ders., Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Maccabäer bis auf unsere Tage, nach den Quellen bearbeitet, Zehnter Band. Dritte Abtheilung, Culturgeschichte zur neuern Geschichte der Israeliten von 1815 bis 1845, Berlin 1847

Isaak Markus Jost, Geschichte des Judenthums und seiner Secten, Band 3, Leipzig 1859

Mauritius Kalisch, Berlins jüdische Reformatoren nach der Thronbesteigung Friedrich Wilhelms III. und IV. Eine religiös-geschichtliche Betrachtung, Berlin 1845

Immanuel Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Berlinische Monatsschrift, Dezember-Heft 1784

Kirchenrath [Joseph] Maier, Erste Rabbinerversammlung und ihre Gegner, Stuttgart 1845

Siegmund Maybaum, Jüdische Homiletik nebst einer Auswahl von Texten und Themen, Berlin 1890

Moses Mendelssohn, Jerusalem oder über die religiöse Macht und Judentum, Berlin 1783

Ludwig Philippson, Aus meiner Knabenzeit, hrsg. von Bernd G. Ulrich, Dessau 2006

Ders., Die Juden, ihre Bestrebungen und Denuncianten, Magdeburg 1838

Ders., Weltbewegende Fragen in Politik und Religion. Aus den letzten dreißig Jahren, Erster Theil Politik, Leipzig 1868; Zweiter Theil Religion, Leipzig 1869

Phöbus Philippson, Biographische Skizzen, Erstes und Zweites Heft, Leipzig 1864

Ders., Biographische Skizzen, Drittes Heft, Leipzig 1866

Protokolle der dritten Versammlung deutscher Rabbiner, abgehalten zu Breslau, vom 13. bis 24. Juli 1846, Breslau 1847

Protokolle und Aktenstücke der zweiten Rabbiner-Versammlung abgehalten zu Frankfurt am Main, vom 15ten bis zum 28ten Juli 1845, Frankfurt am Main 1845

Gabriel Riesser, Die Judenfrage, Gegen Bruno Bauer, in Konstitutionelle Jahrbücher Band 2, 1843; Band 3 1843; Band 2 1844

Immanuel Heinrich Ritter, Geschichte der jüdischen Reformation, Zweiter Theil, David Friedländer. Sein Leben und sein Wirken im Zusammenhange mit den gleichzeitigen Culturverhältnissen und Reformbestrebungen im Judenthum, Berlin 1861

Ders., Geschichte der jüdischen Reformation, Dritter Theil, Samuel Holdheim. Sein Leben und seine Werke. Ein Beitrag zu den neuesten Reformbestrebungen im Judenthume, Berlin 1865

Ders., Geschichte der jüdischen Reformation, Vierter Theil, Die jüdische Reformgemeinde zu Berlin und die Verwirklichung der jüdischen Reformideen innerhalb derselben. Auf Veranlassung der Familie aus dem Nachlaß herausgegeben und mit biographischer Einleitung versehen von Dr. Salomon Samuel, Rabbiner der Synagogen-Gemeinde Essen, Berlin 1902

Michael Sachs, Predigten von Dr. Michael Sachs. Aus dessen schriftlichem Nachlass herausgegeben von Dr. David Rosin, Erster Band. Festpredigten. Sabbatpredigten zum ersten und zweiten Buche Moses, Berlin 1867

Gotthold Salomon, Anton Theodor Hartmanns neueste Schrift 'Grundsätze des orthodoxen Judentums' mit Beziehung auf die Frage: ‚Darf eine völlige Gleichstellung in staatsbürgerlichen Rechten sämmtlichen Juden schon jetzt bewilligt werden‘ in ihrem wahren Licht dargestellt, Altona 1835

Ders., Briefe an Herrn Anton Theodor Hartmann, Doctor und ord. Professor der Theologie zu Rostock über die von demselben aufgeworfene Frage: Darf eine völlige Gleichstellung in staatsbürgerlichen Rechten sämmtlichen Juden schon jetzt bewilligt werden?, Altona 1835

Ders., Bruno Bauer und seine gehaltlose Kritik über die Judenfrage, Hamburg 1843

Ders., Das neue Gebetbuch und seine Verketzerung, Hamburg 1841

Ders., Die Rabbinerversammlung und ihre Tendenz. Eine Beleuchtung für ihre Freunde und Feinde, Hamburg 1845

Salomon Samuel, „Einleitung“, in: Immanuel Heinrich Ritter, Geschichte der jüdischen Reformation, Vierter Theil, Die jüdische Reformgemeinde zu Berlin und die Verwirklichung der jüdischen Reformideen innerhalb derselben. Auf Veranlassung der Familie aus dem Nachlaß herausgegeben und mit biographischer Einleitung versehen von Dr. Salomon Samuel, Rabbiner der Synagogen-Gemeinde Essen, Berlin 1902

Sigismund Stern, Geschichte des Judenthums von Mendelssohn bis auf die Gegenwart nebst einer einleitenden Ueberschau der älteren Religions- und Kulturgeschichte, Frankfurt am Main 1857

Leopold Stein, Der Eid „more Judaico“, wie solcher bei den Gerichten der freien Stadt Frankfurt noch in Uebung ist, Frankfurt 1847

Adolf Strodtmann, Heinrich Heines Leben und Werke, Band 1, Berlin 1867

Wilhelm Abraham Teller, Beantwortung des Sendschreibens einiger Hausväter jüdischer Religion an mich den Probst Teller, Berlin 1799

Unsere Zeit, Jahrbuch zum Conversations-Lexikon, Siebenter Band Brockhaus, Leipzig 1863

Joseph Wertheimer, Die Geschichte Oesterreichs. Vom Standpunkte der Geschichte, des Rechts und des Staatsvortheils, Leipzig 1842

Gerson Wolf, Joseph Wertheimer: ein Lebens- und Zeitbild. Beiträge zur Geschichte Oesterreichs in neuester Zeit, Mit Benützung archivalischer Quellen, Wien 1868

Leopold Zunz, Etwas über die rabbinische Literatur, in: Gesammelte Schriften, herausgegeben vom Curatorium der Zunzstiftung, Nachdruck Hildesheim 1976

Leopold Zunz, „Mein erster Unterricht in Wolfenbüttel“, Notizen aus der Erinnerung für S.M. Ehrenberg, in: Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur, Band 30, Berlin 1937

Leopold Zunz, Den Hinterbliebenen der Märzhelden Berlins (1848) In ders., Gesammelte Schriften. Herausgegeben vom Curatorium der „Zunzstiftung“, Band 1, Berlin 1875

2. Sekundärliteratur

Marianne Awerbuch/Stefi Jersch-Wenzel (Hrsg.), Bild und Selbstbild der Juden Berlins zwischen Aufklärung und Romantik, Berlin 1992

Marianne Awerbuch, „Hochschule für die Wissenschaft des Judentums“, in: Reimer Hansen/Wolfgang Ribbe/Willi Paul Adams (Hrsg.), Geschichtswissenschaft in Berlin im 19. und 20. Jahrhundert, Berlin 1992

Horst Robert Balz/Gerhard Krause/Gerhard Müller (Hrsg.), Theologische Realenzyklopädie, Dionysius Exiguus – Episkopalismus, Band 9, Berlin/New York 1982

Uwe Barschel, Gabriel Riesser als Abgeordneter des Herzogthums Lauenburg in der Frankfurter Paulskirche 1848/49, Neumünster 1987

Eva Baumann, Die Vereinnahmung des Individuums im Universalismus. Vorstellungen von Allgemeinheit illustriert am Begriff der Menschenwürde und an Regelungen zur Abtreibung, Münster/Hamburg/London 2000

Britta L. Behm/Uta Lohmann/Ingrid Lohmann (Hrsg.), Jüdische Erziehung und aufklärerische Schulreform. Analysen zum späten 18. und frühen 19. Jahrhundert, Münster/New York/München/Berlin 2002

Haim Hillel Ben-Sasson (Hrsg.), Geschichte des jüdischen Volkes, Autorisierte Übersetzung von Siegfried Schmitz, München 2007

Helmut Berding/Jürgen Kocka/Hans-Christoph Schröder/Hans-Ulrich Wehler (Hrsg.), Sozialgeschichte heute, Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, Band 11, Göttingen 1974

Werner Bergmann/Rainer Erb, Die Nachtseite der Judenemanzipation. Der Widerstand gegen die Integration der Juden in Deutschland 1780-1860, Berlin 1989

Werner Bergmann, Geschichte des Antisemitismus, München 2004

Wolfgang Benz, Was ist Antisemitismus?, München 2004

Barbara Beuys, Heimat und Hölle. Jüdisches Leben in Europa durch zwei Jahrhunderte, Reinbek bei Hamburg 1996

Klaus von Beyme, Geschichte der politischen Theorien in Deutschland 1300-2000, Wiesbaden 2009

Ernst Bloch, Erbschaft dieser Zeit, Frankfurt am Main 1992

Hartmut Bomhoff, Abraham Geiger. Durch Wissen zum Glauben/Through Reason to faith: Reform and the Science of Judaicum, Teetz 2006

Andreas Brämer, „Gotthold Salomon“, in: Kirsten Heinsohn (Redaktion): Das jüdische Hamburg: ein historisches Nachschlagewerk. Herausgegeben vom Institut für die Geschichte der deutschen Juden. Mit einem Vorwort von Ole von Beust, Göttingen 2006

Ders., Judentum und religiöse Reform. Der Hamburger Israelitische Tempel 1817-1938, Hamburg 2000

Ders., Leistung und Gegenleistung. Zur Geschichte jüdischer Religions- und Elementarlehrer in Preußen 1823/1824-1872, Göttingen 2006

Ders., „Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums“, in: Michael Nagel (Hrsg.), Zwischen Selbstbehauptung und Verfolgung, Hildesheim 2002

Ders., Rabbiner und Vorstand. Zur Geschichte der jüdischen Gemeinde in Deutschland und Österreich 1809-1871, Wien/Köln/Wimar 1999

Ders., Rabbiner Zacharias Frankel. Wissenschaft des Judentums und konservative Reform im 19. Jahrhundert, Hildesheim/Zürich/New York 2000

Volker Braumann, Samuel Meyer Ehrenberg. Ein jüdischer Bildungsweg ins Bürgertum, Hamburg 2006

Michael Brenner, Jüdische Kultur in der Weimarer Republik. Aus dem Englischen übersetzt von Holger Fliessbach, München 2000

Michael Brenner, „Vom Untertanen zum Bürger“, in: Michael Brenner/Stefi Jersch-Wenzel/Michael A. Meyer (Hrsg.), Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Band II, Emanzipation und Akkulturation 1780-1871, München 2000

Michael Brenner/Stefan Rohrbacher (Hrsg.), Wissenschaft vom Judentum: Annäherungen nach dem Holocaust, Göttingen 2000

Mordechai Breuer, Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich. Sozialgeschichte einer religiösen Minderheit 1871-1918, Frankfurt am Main 1986

Michael Brocke/Margarete Jäger/Siegfried Jäger/Jobst Paul/Iris Tonks, Visionen der gerechten Gesellschaft. Der Diskurs der deutsch-jüdischen Publizistik im 19. Jahrhundert. Köln/Weimar/Wien 2009

Albert A. Bruer, Geschichte der Juden in Preußen (1750-1820), Frankfurt am Main 1991

Julius Carlebach, „Die Wissenschaft des Judentums“, in: Julius H. Schoeps (Hrsg.), Neues Lexikon des Judentums, Gütersloh 2000

Detlev Claussen, Grenzen der Aufklärung. Die gesellschaftliche Genese des modernen Antisemitismus, Frankfurt am Main 1994

Jörg Deventer, „Jacobson, Israel“, in: Julius H. Schoeps (Hrsg.), Neues Lexikon des Judentums, Gütersloh 2000

Ders., „Judeneid“, in: Julius H. Schoeps (Hrsg.), Neues Lexikon des Judentums, Gütersloh 2000

Dirk Drewelow, Das Landesrabbinat des Reformers Samuel Holdheim im Großherzogtum Mecklenburg-Schwerin (1840-1847), Dissertation, Schwerin 2003

Simon Dubnow, Die neueste Geschichte des jüdischen Volkes (1789-1914), Band 1, Berlin 1920

Simon Dubnow, Weltgeschichte des jüdischen Volkes, Band 3, Düsseldorf 1971

Philipp Eberhard, Die politischen Anschauungen der christlich-deutschen Tischgesellschaft. Untersuchungen zum Nationalgefühl Achim v. Arnims, Baron de la Motte-Fouqués, Heinrich v. Kleists und Adam Müllers, Dissertation, Erlangen 1937

Annegret Ehmman/Rahel Livné-Freudenthal/Monika Richarz/Julius H. Schoeps/Raymond Wolff (Verfasser der Beiträge), Juden in Berlin 1671-1945. Ein Lesebuch, Berlin 1988

Ismar Elbogen, „Zum Andenken an Leopold Zunz“, gestorben 17. März 1886, in: Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur, Band 30, Berlin 1937

Ismar Elbogen/Eleonore Sterling, Die Geschichte der Juden in Deutschland, Hamburg 1993 (zunächst erschienen unter Ismar Elbogen, Die Geschichte der Juden in Deutschland, Berlin 1935)

Mordechai Eliav, Jüdische Erziehung im Zeitalter der Emanzipation, Münster/New York/München/Berlin 2001

Shmuel Ettinger, „Ideologische Veränderungen in der jüdischen Gesellschaft“, in: Haim Hillel Ben-Sasson (Hrsg.), Geschichte des jüdischen Volkes, Autorisierte Übersetzung von Siegfried Schmitz, München 2007

Bernhard Fabian/Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hrsg.), Das achtzehnte Jahrhundert als Epoche, Nendeln 1978

Jonathan Frankel, The Damascus Affair: „Ritual Murder“, Politics and the Jews in 1840, Cambridge 1997

Peter Galliner (Hrsg.), Freiheit und Bindung. Zur Geschichte der Jüdischen Reformgemeinde zu Berlin von den Anfängen bis zu ihrem Ende 1939, verfasst von Simone Ladwig-Winters, Teetz 2004

Jürgen Gerhards/Friedhelm Neidhardt, „Strukturen und Funktionen“, in: Stefan Müller-Doohm/Klaus Neumann-Braun, Öffentlichkeit, Kultur, Massenkommunikation. Beiträge zur Medien- und Kommunikationssoziologie, Oldenburg 1991

Nachum T. Gidal, Die Juden in Deutschland von der Römerzeit bis zur Weimarer Republik, Köln 1997

Gabriele von Glasenapp, „Geschichte im jüdisch-historischen Roman“, in: Ulrich Wyrwa (Hrsg.), Judentum und Historismus. Zur Entstehung der jüdischen Geschichtswissenschaft in Europa, Frankfurt am Main 2003

Dies., „Philippson, Phöbus Moritz“, in: Andreas Kilcher (Hrsg.), Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur. Jüdische Autorinnen und Autoren deutscher Sprache von der Aufklärung bis zur Gegenwart, Stuttgart/Weimar 2000

Dies., „Philippson, Ludwig“, in: Andreas Kilcher (Hrsg.), Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur. Jüdische Autorinnen und Autoren deutscher Sprache von der Aufklärung bis zur Gegenwart, Stuttgart/Weimar 2000

Andreas Gotzmann, Einheit und Eigenheit. Modernisierungsdiskurse des deutschen Judentums der Emanzipationszeit, Leiden/Boston/Köln 2002

Andreas Gotzmann/Rainer Liedtke/Till van Rahden (Hrsg.), Juden, Bürger, Deutsche. Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800-1933, Tübingen 2001

Ders., Jüdisches Recht im kulturellen Prozeß. Die Wahrnehmung der Halacha in Deutschland im 19. Jahrhundert, Tübingen 1997

Ders., „Jüdische Theologie im Tausel der Geschichte“, in: Ulrich Wyrwa (Hrsg.), Judentum und Historismus. Zur Entstehung der jüdischen Geschichtswissenschaft in Europa, Frankfurt am Main 2003

Ders., „Zwischen Nation und Religion: Die deutschen Juden auf der Suche nach einer bürgerlichen Konfessionalität“, in: Andreas Gotzmann/Rainer Liedtke/Till van Rahden (Hrsg.), Juden, Bürger, Deutsche. Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800-1933, Tübingen 2001

Michael Graetz, „Renaissance des Judentums im 19. Jahrhundert: Der Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden 1819-1824“, in: Marianne Awerbuch/Stefi Jersch-Wenzel (Hrsg.), Bild und Selbstbild der Juden Berlins zwischen Aufklärung und Romantik, Berlin 1992

Gershon Greenberg, „Religionswissenschaft and Early Reform Jewish Thought: Samuel Hirsch and David Einhorn“, in: Andreas Gotzmann/Christian Wiese (Hrsg.), *Modern Judaism and Historical Consciousness: Identities, Encounters, Perspectives*, Leiden/Boston 2007

Heinz Mosche Graupe, *Die Entstehung des modernen Judentums. Geistesgeschichte der deutschen Juden 1650-1942*, Hamburg 1977

Ders., „Jost, Isaak Markus“, in: *Neue Deutsche Biographie*, Band 10, Berlin 1974

Catherina Günther/Danilo Roick, „Geiger, Abraham“ in: Elke-Vera Kotowski (Hrsg.), *Juden in Berlin. Biografien*, Berlin 2005

Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Berlin 1969

Rüdiger Hachtmann, *Berlin 1848. Eine Politik- und Gesellschaftsgeschichte der Revolution*, Bonn 1997

Ders., „Berliner Juden und die Revolution von 1848“, in: Reinhard Rürup (Hrsg.), *Jüdische Geschichte in Berlin. Essays und Studien*, Berlin 1995

Heinz-Gerhard Haupt/Dieter Langewiesche (Hrsg.), *Nation und Religion in der deutschen Geschichte*, Frankfurt am Main 2001

Aaron Heppner/Isaak Herzberg, *Aus Vergangenheit und Gegenwart der Juden und der jüdischen Gemeinden in den Posener Landen. Nach gedruckten und ungedruckten Quellen*, Band 1, Koschmin/Bromberg 1909

Jost Hermand, *Freundschaft. Zur Geschichte einer sozialen Bindung*, Köln 2006

Deborah Hertz, *Die jüdischen Salons im alten Berlin. Aus dem Amerikanischen von Gabriele Neumann-Kloth*, Frankfurt am Main 1991

Arno Herzig, *Jüdische Geschichte in Deutschland. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 1997

Arno Herzig/Hans Otto Horch/Robert Jütte, „Einleitung“, in: Herzig/Horch/Jütte (Hrsg.), *Judentum und Aufklärung*, Göttingen 2002

Eric Hobsbawm, *Europäische Revolutionen. 1789 bis 1848*, Zürich 1962

Ders., *Die Blütezeit des Kapitals. Eine Kulturgeschichte der Jahre 1848–1875*, München 1975

Ders., *Das imperiale Zeitalter. 1875–1914*, Frankfurt am Main/New York 1989

Walter Homolka, *Das jüdische Eherecht*, Berlin 2008

Ders., Leo Baeck. Jüdisches Denken –Perspektiven für heute, Freiburg 2006

Andrea Hopp, Jüdisches Bürgertum in Frankfurt am Main im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1997

Hans Otto Horch, Auf der Suche nach der jüdischen Erzählliteratur. Die Literaturkritik der „Allgemeinen Zeitung des Judentums“ (1837-1922), Literarhistorische Untersuchungen, Band 1, Frankfurt am Main/Bern/New York 1985

Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur, Band 30, Berlin 1937

Peter Jelavich, „Methode? Welche Methode?“, in: Christoph Conrad/Martina Kessel (Hrsg.), Kultur und Geschichte. Neue Einblicke in eine alte Beziehung, Stuttgart 1998

Uffa Jensen, Gebildete Doppelgänger. Bürgerliche Juden und Protestanten im 19. Jahrhundert, Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, Band 167, Göttingen 2005

Stefi Jersch-Wenzel, „Bevölkerungsentwicklung und Berufsstruktur“, in: Michael Brenner/Stefi Jersch-Wenzel/Michael A. Meyer (Hrsg.), Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Band II, Emanzipation und Akkulturation 1780-1871, München 2000

Dies., „Rechtslage und Emanzipation“, in: Michael Brenner/Stefi Jersch-Wenzel/Michael A. Meyer (Hrsg.), Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Band II, Emanzipation und Akkulturation 1780-1871, München 2000

Wanda Kampmann, Deutsche und Juden. Die Geschichte der Juden in Deutschland vom Mittelalter bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges, Erstausgabe Heidelberg 1963, hier: Ausgabe Frankfurt am Main 1994

Jacob Katz, Die Hep-Hep-Verfolgungen des Jahres 1819. Veröffentlicht vom Zentrum für Antisemitismusforschung der Technischen Universität Berlin, Band 8, Berlin 1994

Ders., Vom Vorurteil bis zur Vernichtung. Der Antisemitismus 1700-1933, München 1989

Irene Kaufmann, Die Hochschule für die Wissenschaft des Judentums (1872-1942), Teetz 2006

Guido Kisch, Judentaufen. Eine historisch-biografisch-soziologische Studie besonders für Berlin und Königsberg, Berlin 1973

Elisa Klapheck, Regina Jonas. Die weltweit erste Rabbinerin, Teetz 2003

Franz Kobler, Juden und Judentum in deutschen Briefen aus drei Jahrhunderten, Wien 1935

Jürgen Kocka, „Bürgertum und Bürgerlichkeit als Probleme der deutschen Geschichte vom späten 18. bis zum frühen 20. Jahrhundert“, in: Jürgen Kocka (Hrsg.), Bürger und Bürgerlichkeit im 19. Jahrhundert, Göttingen 1987

Ders., „Das europäische Muster und der deutsche Fall“, in: Jürgen Kocka (Hrsg.) Bürgertum im 19. Jahrhundert. Band 1, Einheit und Vielfalt Europas, Göttingen 1995

Elke-Vera Kotowski (Hrsg.), Juden in Berlin. Biografien, Berlin 2005
Bettina Kratz-Ritter, Salomon Formstecher. Ein deutscher Reformrabbiner, Hildesheim 1991

Gerhard Krause/Gerhard Müller (Hrsg.), Theologische Realenzyklopädie, „Jesus Christus V – Katechismuspredigt“, Band 17 Berlin/New York 1988

Max Kreutzberger, „Einleitung“, in: Katalog Band 1, LBI Schriftenreihe New York. Bibliothek und Archiv, Deutschsprachige jüdische Gemeinden, Zeitungen, Zeitschriften, Jahrbücher, Almanache und Kalender. Unveröffentlichte Memoiren und Erinnerungsschriften. Herausgegeben von Max Kreutzberger unter Mitarbeit von Irmgard Foerg, Tübingen 1970

Friedrich Krotz, „Kultureller und gesellschaftlicher Wandel im Kontext des Wandels von Medien und Kommunikation“, in: Tanja Thomas (Hrsg.), Medienkultur und soziales Handeln, Wiesbaden 2008

Michael Kühntopf, Rabbiner und Rabbinerinnen. Von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart, Norderstedt 2009

Kay Kufek, „Die Darstellung des „Volkes“ in Reiseberichten des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts (1780-1810)“, in: Anne Conrad/Arno Herzig/Franklin Kopisch, Das Volk im Visier der Aufklärung. Studien zur Popularisierung der Aufklärung im späten 18. Jahrhundert, Hamburg 1998

Heinrich Kurtzig, Ostdeutsches Judentum. Tradition einer Familie, Leipzig 1939

Ingrid Lohmann/Uta Lohmann, „Die jüdische Freischule in Berlin im Spiegel ihrer Programmschriften (1803-1826)“, in: Arno Herzig/Hans Otto Horch/Robert Jütte (Hrsg.), Judentum und Aufklärung. Jüdisches Selbstverständnis in der bürgerlichen Öffentlichkeit, Göttingen 2002

Simone Ladwig-Winters, Freiheit und Bindung. Zur Geschichte der Jüdischen Reformgemeinde zu Berlin von den Anfängen bis zu ihrem Ende 1939, Teetz 2004

Simone Lässig, „Bildung als kulturelles Kapital? Jüdische Schulprojekte in der Frühphase der Emanzipation“, in: Andreas Gotzmann/Rainer Liedtke/Till van Rahden, (Hrsg.), Juden, Bürger, Deutsche. Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800-1933, Tübingen 2001,

Dies., Jüdische Wege ins Bürgertum. Kulturelles Kapital und sozialer Aufstieg im 19. Jahrhundert, Göttingen 2004

Hans Liebeschütz, Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber, Tübingen 1997

Hans Liebeschütz/Arnold Paucker (Hrsg.), Das Judentum in der deutschen Umwelt 1800-1850, Studien zur Frühgeschichte der Emanzipation, Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Band 35, Tübingen 1977

Erik Lindner, Patriotismus der deutschen Juden von der napoleonischen Ära bis zum Kaiserreich. Zwischen korporativem Loyalismus und individueller deutsch-jüdischer Identität, Frankfurt am Main 1997

Steven M. Lowenstein/Paul Mendes-Flohr/Peter Pulzer/Monika Richarz, Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Band III, Umstrittene Integration 1871-1918, München 2000

Steven M. Lowenstein, „Das religiöse Leben“, in: Steven M. Lowenstein/Paul Mendes-Flohr/Peter Pulzer/Monika Richarz, Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Band III, Umstrittene Integration 1871-1918, München 2000

Steven M. Lowenstein, The mechanics of change. Essays in the Social History of Germany, Atlanta 1992

Franz D. Lucas, Heike Frank, Michael Sachs - Der konservative Mittelweg, Tübingen 1992

Paul W. Massing, Vorgeschichte des politischen Antisemitismus, Frankfurt am Main 1986

Trude Maurer, Die Entwicklung der jüdischen Minderheit in Deutschland (1780-1933). Neuere Forschung und offene Fragen, Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur, Sonderheft 4, Tübingen 1992

Michael A. Meyer, Antwort auf die Moderne. Geschichte der Reformbewegung im Judentum. Aus dem Amerikanischen von Marie-Therese Pitner und Susanna Grabmayr, Wien/Köln/Weimar 2000

Ders., „Deutsch werden, jüdisch bleiben“, in: Michael Brenner/Stefi Jersch-Wenzel/Michael A. Meyer (Hrsg.), Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Band II, Emanzipation und Akkulturation 1780-1871, München 2000

Ders., „Jüdische Gemeinden im Übergang“, in: Michael Brenner/Stefi Jersch-Wenzel/Michael A. Meyer (Hrsg.), Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Band II, Emanzipation und Akkulturation 1780-1871, München 2000

Ders., „Jüdisches Selbstverständnis“, in: Michael Brenner/Stefi Jersch-Wenzel/Michael A. Meyer (Hrsg.), Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Band II, Emanzipation und Akkulturation 1780-1871, München 2000

Ders., „Reformjudentum“, in: Julius H. Schoeps (Hrsg.) Neues Lexikon des Judentums

Ders., „Von Moses Mendelssohn bis Leo Baeck“, in: Reinhard Rürup (Hrsg.), Jüdische Geschichte in Berlin. Essays und Studien, Berlin 1995

Ders., Von Moses Mendelssohn bis Leopold Zunz. Jüdische Identität in Deutschland 1749-1824. Aus dem Englischen übersetzt von Ernst-Peter Wieckenberg. München 1994

Reuven Michael (Hrsg.), Heinrich Graetz, Tagebuch und Briefe, Tübingen 1977

Matthias Morgenstern, Von Frankfurt nach Jerusalem, Tübingen 1995

George L. Mosse, Jüdische Intellektuelle in Deutschland. Zwischen Religion und Nationalismus. Aus dem Englischen von Christiane Spelsberg, Frankfurt am Main 1992

Werner Eugen Mosse (Hrsg.), Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890-1914. Ein Sammelband, Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Band 33, 2., mit einem Vorwort. ergänzte Auflage, Tübingen 1998

Stefan Müller-Doohm/Klaus Neumann-Braun, Öffentlichkeit, Kultur, Massenkommunikation. Beiträge zur Medien- und Kommunikationssoziologie, Oldenburg 1991

Walter Müller-Jentsch, Organisationssoziologie. Eine Einführung. Frankfurt am Main 2003

Andreas Nachama/Julius H. Schoeps/Hermann Simon, Juden in Berlin, Berlin 2001

Michael Nagel (Hrsg.), Zwischen Selbstbehauptung und Verfolgung, Hildesheim 2002

Marcel Nicolas, Neue deutsche Biographie, Band 2, Berlin 1955

Benno Offenburger, Das Erwachen des deutschen Nationalbewusstseins in der preußischen Judenheit: Von Moses Mendelssohn bis zum Beginn der Reaktion.

Ein geistesgeschichtlicher Beitrag zur Emanzipationsgeschichte der deutschen Juden, Dissertation, Hamburg 1933

Adolph S. Oko, Bibliography of Dr. Samuel Hirsch (b. June 8, 1815; d. May 14, 1889), Cincinnati Ohio 1916

Arnold Paucker, „Zur Problematik einer jüdischen Abwehrstrategie in der deutschen Gesellschaft“, in: Werner Eugen Mosse (Hrsg.), Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890-1914. Ein Sammelband, Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 33, 2., mit einem Vorwort. ergänzte Auflage, Tübingen 1998

Sebastian Panwitz, Die Gesellschaft der Freunde 1792-1935. Berliner Juden zwischen Aufklärung und Hochfinanz, Hildesheim 2007

Sebastian Panwitz/Danilo Roick, „Holdheim, Samuel“, in: Elke-Vera Kotowski (Hrsg.), Juden in Berlin. Biografien, Berlin 2005

Jakob Josef Petuchowski/Elizabeth Petuchowski/Aaron M. Petuchowski, Studies in modern theology and prayer, Philadelphia/Jerusalem 1998

Johanna Philippson, „Ludwig Philippson und die Allgemeine Zeitung des Judentums“, in: Hans Liebeschütz/Arnold Paucker (Hrsg.), Das Judentum in der deutschen Umwelt 1800-1850, Tübingen 1977

Till van Rahden, Juden und andere Breslauer. Die Beziehungen zwischen Juden, Protestanten und Katholiken in einer deutschen Großstadt von 1860-1925, Göttingen 2000

Ders., „Von der Eintracht zur Vielfalt“, in: Andreas Gotzmann/Rainer Liedtke/Till van Rahden, (Hrsg.): Juden, Bürger, Deutsche. Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800-1933, Tübingen 2001

Josef Rattner/Gerhard Danzer, Die Junghegelianer. Porträt einer progressiven Intellektuellengruppe, Würzburg 2005

Hans Günther Reissner, Eduard Gans, Tübingen 1965

Monika Richarz, Der Eintritt der Juden in die akademischen Berufe. Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Band 28, Tübingen 1974

Monika Richarz, „Frauen in Familie und Öffentlichkeit“, in: Steven M. Lowenstein/Paul Mendes-Flohr/Peter Pulzer/Monika Richarz, Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Umstrittene Integration 1871-1918, Band III, München 2000

Paul Rieger (Hrsg.), „Vorwort“, in: Heinrich Graetz, Volkstümliche Geschichte der Juden in zwei Bänden, Band II: Von der jüdisch-spanischen Zeitepoche bis zur Epoche der Wiedergeburt, Köln 2000

Stefan Rohrbacher, Gewalt im Biedermeier. Antijüdische Ausschreitungen in Vormärz und Revolution (1815-1848/49), Frankfurt am Main/New York 1993

Reinhard Rürup, „Emanzipation und Antisemitismus: Historische Verbindungslinien“, in: Herbert A. Strauss/Norbert Kampe (Hrsg.), Antisemitismus. Von der Judenfeindschaft zum Holocaust, Frankfurt am Main 1985

Ders., Jüdische Geschichte in Berlin. Essays und Studien, Berlin 1995

Ders., „Kontinuität und Diskontinuität der ‚Judenfrage‘ im 19. Jahrhundert“, in: Helmut Berding/Jürgen Kocka/Hans-Christoph Schröder/Hans-Ulrich Wehler (Hrsg.), Sozialgeschichte heute, Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, Band 11, Göttingen 1974, S. 389ff

Werner Schneiders, „Aufklärung“ in: Christian Bermes/Ulrich Dieckmann (Hrsg.), Schlüsselbegriffe der Philosophie des 20. Jahrhunderts, Hamburg 2010

Julius H. Schoeps, Bürgerliche Aufklärung und liberales Freiheitsdenken. A. Bernstein in seiner Zeit, Stuttgart/Bonn 1992

Ders., „Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens“, in: Julius H. Schoeps (Hrsg.), Neues Lexikon des Judentums

Ders., „Der Anpassungsprozess“, in: Andreas Nachama/Julius H. Schoeps/Hermann Simon, Juden in Berlin, Berlin 2001

Ders., Deutsch-jüdische Symbiose oder Die missglückte Emanzipation, Berlin/Potsdam/Bodenheim 1996

Ders., „Die Verlockung der Vernunft. Jüdisches Denken und Bewusstsein im 17. und 18. Jahrhundert“, in: Thomas Stamm-Kuhlmann/Jürgen Elvert/Birgit Aschmann/Jens Hohensee (Hrsg.), Geschichtsbilder. Festschrift für Michael Salewski zum 65. Geburtstag, Stuttgart 2003

Ders., „Ringens um Reform und Emanzipation“ mit Beiträgen von Annegret Ehmann, Rahel Livné-Freudenthal, Monika Richarz, Julius H. Schoeps, Raymond Wolff, Juden in Berlin 1671-1945. Ein Lesebuch, Berlin 1988

Ders., Neues Lexikon des Judentums, Gütersloh 2000

Kurt Schubert, Jüdische Geschichte, 6. Auflage, München 2007

Christoph Schulte, Die jüdische Aufklärung, München 2002

Christoph Schulte, „Deutschtum und Judentum“, in: Christoph Schulte (Hrsg.), Deutschtum und Judentum. Ein Disput unter Juden aus Deutschland, Stuttgart 1993

Gerhard Schulz, „Der späte Nationalismus im deutschen politischen Denken“, in: Hans Liebeschütz/Arnold Paucker (Hrsg.), Das Judentum in der deutschen Umwelt 1800-1850, Tübingen 1977

Johannes V. Schwarz, „Geiger, Ludwig“, in: Elke-Vera Kotowski (Hrsg.), Juden in Berlin. Biografien, Berlin 2005

Peter Seibert, Der literarische Salon. Literatur und Gesellschaft zwischen Aufklärung und Vormärz, Stuttgart 1993

Ernst A. Simon, „Der pädagogische Philantropinismus und die jüdische Erziehung“, in: Britta L. Behm/Uta Lohmann/Ingrid Lohmann (Hrsg.), Jüdische Erziehung und aufklärerische Schulreform, Analysen zum späten 18. und frühen 19. Jahrhundert, Münster/New York/München/Berlin 2002

Heinrich Simon, Leben im Judentum. Persönliche Feste und denkwürdige Tage, Teetz 2004

David Sorkin, The Transformation of German Jewry 1780-1840, New York 1987

Günter Stemberger, Jüdische Religion, München 2006

Günter Stemberger, Der Talmud. Einführung, Texte, Erläuterungen, 4. Auflage, München 2008

Friedrich Tenbruck, Bürgerliche Kultur, in Kultur und Gesellschaft. Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 27, Köln 1986

Tanja Thomas (Hrsg.), Medienkultur und soziales Handeln, Wiesbaden 2008

Jacob Toury, „Der Eintritt der Juden in das deutsche Bürgertum“, in: Hans Liebeschütz/Arnold Paucker (Hrsg.), Das Judentum in der deutschen Umwelt 1800-1850, Tübingen 1977

Ders., Die politischen Orientierungen der Juden. Von Jena bis Weimar, Tübingen 1966

Ders., Soziale und politische Geschichte der Juden in Deutschland 1847-1871. Zwischen Revolution, Reaktion, Emanzipation, Düsseldorf 1977

Leo Trepp, Geschichte der deutschen Juden, Stuttgart/Berlin/Köln 1996

Bernd G. Ulbrich, „Zur Einführung“, in: Ludwig Philippson, Aus meiner Knabenzeit, Dessau 2006

Rudolf Vierhaus, „Kultur und Gesellschaft im achtzehnten Jahrhundert“, in: Bernhard Fabian/Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hrsg.), Das achtzehnte Jahrhundert als Epoche, Nendeln 1978

Shulamit Volkov, Die Juden in Deutschland 1780-1918, München 2000

Dies., „Die Verbürgerlichung der Juden in Deutschland“, in: Jürgen Kocka (Hrsg.); Bürgertum im 19. Jahrhundert, Band 2, Deutschland im europäischen Vergleich, München 1988

Dies., Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert, München 1990

Max Weber/Max (Graf zu) Solms, Schriften zur theoretischen Soziologie: zur Soziologie der Politik und Verfassung, New York 1968

Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. Besorgt von Johannes Winkelmann, 5 revidierte Auflage, Studienausgabe, Tübingen 1980

Hans-Ulrich Wehler, Nationalismus. Geschichte, Formen, Folgen, München 2001

Max Wiener, Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation, Berlin 1933

Petra Wilhelmy, Der Berliner Salon im 19. Jahrhundert 1780-1914, Berlin/New York

Carsten Wilke, „Vorwort des Bearbeiters“, in: Michael Brocke/Julius Carlebach, Biographisches Handbuch der Rabbiner, Teil I, Die Rabbiner der Emanzipationszeit in den deutschen, böhmischen und großpolnischen Ländern. 1781-1870, München 2004

Andreas Wimmer, Kultur als Prozess. Zur Dynamik des Aushandelns von Bedeutungen, Wiesbaden 2005

Heinrich August Winkler, Der lange Weg nach Westen. Band 1, Deutsche Geschichte vom Ende des Alten Reiches bis zum Untergang der Weimarer Republik, Bonn 2000

Ulrich Wyrwa (Hrsg.), Judentum und Historismus. Zur Entstehung der jüdischen Geschichtswissenschaft in Europa, Frankfurt am Main 2003.

Ulrich Wyrwa, „Die Europäischen Seiten der jüdischen Geschichtsschreibung: Eine Einführung“, in: Ulrich Wyrwa (Hrsg.), Judentum und Historismus. Zur Entstehung der jüdischen Geschichtswissenschaft in Europa, Frankfurt am Main 2003

Ulrich Wyrwa, Juden in der Toskana und in Preußen im Vergleich, Florenz, Livorno, Berlin und Königsberg von der Aufklärung zur Emanzipation. Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts Band 67, Tübingen 2003

Internetquellen

Wolfgang Benz, „Antisemiten und Islamfeinde – Hetzer mit Parallelen“, in: Süddeutsche Zeitung, 4.1.2010. <http://www.sueddeutsche.de/politik/antisemiten-und-islamfeinde-hetzer-mit-parallelen-1.59486> (Zugriff am 25.10.2011)

Jüdisches Soziokulturelles Zentrum "Ludwig Philippson" e.V. Online einzusehen unter: <http://www.jsk-zentrum.de/de/verein/wersindwir.htm> (Zugriff am 25.10.2011)

Zeitschriften

Gregor Pelger, „Aus distanzierter Wahrnehmung. Wissenschaft des Judentums als Strategie jüdischer Selbstbehauptung“, in: Aschkenas, Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden, 18./19. Jahrgang, Heft 2 2008/2009

Carsten Wilke, „Der Freibrief des Despoten. Zum Zweihundertsten Jahrestag der Lehrbeschlüsse des Großen Sanhedrin“, in: Kalonymos, Beiträge zur deutsch-jüdischen Geschichte aus dem Salomon Ludwig Steinheim-Institut, 10. Jahrgang, Heft 1 2007

Ders., „Interkulturelle Anbahnungen – Das Rabbinat und die Gründung des Jüdisch-Theologischen Seminars Breslau 1854“, in: Kalonymos, Beiträge zur deutsch-jüdischen Geschichte aus dem Salomon Ludwig Steinheim-Institut, 7. Jahrgang, Heft 2 2004