

„Sehet, da kommen Schakale, den Weinberg
zu zerstören, den Weinberg Israels“

Emanzipation und Konfessionalisierung im fränkischen
Landjudentum in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts

Wenzel Maximilian Widenka



30 Schriften aus der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg

Schriften aus der Fakultät Geistes- und Kultur-
wissenschaften der Otto-Friedrich-Universität
Bamberg

Band 30

„Sehet, da kommen Schakale, den Weinberg zu zerstören, den Weinberg Israels“

Emanzipation und Konfessionalisierung im fränkischen Landjudentum in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts

Wenzel Maximilian Widenka

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Informationen sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de/> abrufbar.

Diese Arbeit hat der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg als Dissertation vorgelegen.

Gutachterin: Prof. Dr. Susanne Talabardon

Gutachter: Prof. Dr. Wolfgang Wüst

Tag der mündlichen Prüfung: 17.12. 2018

Dieses Werk ist als freie Onlineversion über den Publikationsserver (OPUS; <http://www.opus-bayern.de/uni-bamberg/>) der Universität Bamberg erreichbar. Das Werk – ausgenommen Cover, Zitate und Abbildungen – steht unter der CC-Lizenz CC-BY.



Lizenzvertrag: Creative Commons Namensnennung 4.0

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Herstellung und Druck: docupoint Magdeburg

Umschlaggestaltung: University of Bamberg Press, Anna Shchemelynina

Umschlagbild: Rabbi Wolf Hamburger aus Fürth, <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:WolfHamburg.jpg> (public domain)

© University of Bamberg Press Bamberg 2019

<http://www.uni-bamberg.de/ubp/>

ISSN: 1866-7627

ISBN: 978-3-86309-656-4 (Druckausgabe)

eISBN: 978-3-86309-657-1 (Online-Ausgabe)

URN: urn:nbn:de:bvb:473-opus4-547715

DOI: <http://dx.doi.org/10.20378/irbo-54771>

Josef Motschmann gewidmet,
seligen Andenkens

Danksagung	11
I. Einleitung	13
1. Südfrüchte in Bayern	13
2. Forschungslage	18
3. Forschungsfrage	25
4. Methodik	27
5. Quellenlage	31
6. Ein Ausblick auf das Kommende	32
II. Emanzipation und Konfessionalisierung im fränkischen Landjudentum	37
1. Der Staat und seine Juden	37
1.1 Emanzipation der Juden – Begriffswirren im Zeichen des Fortschritts	37
1.2 Zum Doppelleben der Konfessionalisierung	44
1.3 Die fränkischen Juden	52
1.3.1 Die Situation in Bayern	52
1.3.1.1. Zustand der Gemeinden	52
1.3.1.2 Vom „Judenedikt“ zur rechtlichen Gleichstellung	55
1.3.2 Eine fränkische Haskala	62
1.3.3 Die Rabbiner	73
1.3.4 Dramatis Personae	85
1.3.4.1 Die Reformer	86
1.3.4.2 Die Bewahrer	92
1.3.4.3 Ein Exkurs: Der Rabbiner Bär Levi Kunreuther	100
1.3.5 Der jüdische Gottesdienst	104
1.3.6 Ritualstreitigkeiten in Baiersdorf	119
1.3.7 Zwischenfazit	128

2. Ordnung ins Chaos: Der Streit um eine neue Synagogenordnung,	
Teil I	130
2.1 Freuden und Leiden einer Synagogenordnung	130
2.1.1 Definition Synagogenordnung	130
2.1.1.1 Die Synagoge als liturgischer Raum	132
2.1.1.2 Innere und äußere Ordnung	133
2.1.2 Die fränkischen Synagogenordnungen	136
2.1.2.1 Allgemeine Charakteristika	141
2.1.2.2 Äußere Ordnung	143
2.1.2.3 Innere Ordnung	150
2.1.3 Reaktionen	157
2.1.3.1 Unerwartete Kritik	157
2.1.3.2 Zeter und Mordio – Antworten an Kritiker	188
2.1.3.3 Antworten der Regierung	205
2.2 Fazit	208
3. Die Kreisversammlungen 1836	211
3.1 Einige Worte über die israelitischen Kreisversammlungen	211
3.2 Die Regierung stellt fest und lädt ein	215
3.2.1 Listen und Prüfungen	215
3.2.2 Einladungen und Auslandungen	225
3.2.2.1 Rabbiner vs. Lehrer	225
3.2.2.2 Streit um einzelne Teilnehmer	233
3.2.2.3. Die wundersame Welt von Floß	238
3.2.3 Ein Gutachten des Rabbiners Abraham Bing zu Würzburg	241
3.2.3.1 Glaubensquellen und Glaubensformel	243
3.2.3.2 Der Messias und der Mensch	247
3.2.3.3 Eid und Umgang mit Nichtjuden	249
3.2.3.4 Konfirmation und Sekten	254
3.2.3.5 Unterricht	257
3.2.3.6 Der Gottesdienst	258
3.2.3.7 Oberste Kirchenbehörde	259
3.2.3.8 Fazit	262
3.2.3.9 Weitere Gutachten	264

3.3 Kernpunkte der Auseinandersetzungen	272
3.3.1 Glaubensquellen, Glaubensformel	272
3.3.2 Glaubensquellen und die Rolle des Talmuds	280
3.3.3 Glaube als Ethik	291
3.3.4 Die Zukunft des Messias	294
3.3.5. Licht und Dunkel, Kabbala, Vernunft	299
3.3.6 Exkurs: Das Schreiben am Sabbat	302
3.3.6.1 Die Grundproblematik	302
3.3.6.2 Die Lösung des Rabbiners Rosenfeld zu Bamberg	309
3.3.6.3 Ein unerwartetes Ergebnis	313
3.3.7 Der Sabbat	323
3.3.8 Der Gottesdienst	325
3.3.9 Die Synagogenordnungen	329
3.3.10 Der Streit um die kirchliche Oberbehörde	335
3.3.11 Der Eid und die Konfirmation	347
3.3.12 Schule und Unterricht	354
3.3.13 Die Errichtung einer jüdischen Professur	357
3.4 Fazit	359
3.5 Ende der Versammlungen und Ausblick	360
4. Ordnung aus Chaos: Der Streit um eine neue Synagogenordnung,	
Teil II	365
4.1 Die Synagogenordnung des Rabbiners Neckarsulmer	365
4.2 Unverhoffter Widerstand	370
4.3 Das Leiden der Lehrer	376
4.4 Verteidigende Stimmen	379
4.5 Fazit	384
5. Nachwehen	386
5.1. Eine dringende Bitte des Distriktsrabbiners Neuburger	386
5.2 Nach den Versammlungen	388
5.2.1 Der Regierungswechsel 1838	388
5.2.2 Von der 1848er Revolution zur rechtlichen Gleichstellung der Juden	393

III. Fazit	399
1. Zwischen Vergangenheit und Gegenwart	399
1.1 Ländlicher Traditionalismus	400
1.2 Von Rabbinern, Lehrern und Gemeinden	403
1.3 Generationenkonflikte und die Entdeckung des Gegners	407
2. Ein reformatorisches Programm	410
2.1 Der Kampf Licht gegen Dunkelheit	410
2.2 Angst vor Indifferentismus	415
2.3 Vernunft, Moral und der „Urzustand“	416
3. Träume vom „positiven Judentum“	419
4. Modernes Denken und alter Brauch	423
4.1 Fass meinen Minhag nicht an!	423
4.2 Moderne Argumentation	425
5. Das konfessionelle Land	427
5.1 Die Erfolglosigkeit der Kreisversammlungen und die Zeit der Reaktion	428
5.2 Gleichzeitigkeiten und das Ende des Landjudentums	430
IV. Ein Schlusswort	433
V. Archivalienverzeichnis	437
VI. Literaturverzeichnis	439
VI.i Monographien, Sammelbände und Aufsätze	439
VI.ii Internetquellen	448

Danksagung

Keine Arbeit dieses Umfanges kann allein im „stillen Kämmerchen“ geschrieben werden, auch wenn dies einem alten Gelehrtenklichsee entsprechen mag. Doch ohne die tatkräftige Unterstützung zahlreicher Personen, ohne die Inspiration und die Motivation, die ich ihnen verdanke, würde die vorliegende Veröffentlichung nicht existieren, sondern im Papierkorb verworfener Gedanken sanft vor sich hinmodern.

Allen voran möchte ich Josef Motschmann danken, der mich mit seiner Begeisterung für das ländliche, fränkische Judentum ansteckte und sowohl meine Masterarbeit, als auch die später daraus entstehende Doktorarbeit stets mit Engagement, Interesse und Freude begleitete. Ich habe bei ihm stets ein offenes Ohr und einen gesprächsbereiten Freund gefunden. Leider ließ es sein Gesundheitszustand nicht zu, dass er den erfolgreichen Abschluss der Arbeit noch miterlebte. Ihm sei die vorliegende Schrift in Dankbarkeit gewidmet.

Weiterer Dank gilt meiner Doktormutter, Frau Prof. Dr. Susanne Talabardon, die mich wie keine Andere seit unserer ersten Begegnung förderte und unterstützte. Sie ist „schuld“ daran, dass ich in der Judaistik eine Heimat gefunden habe und hat die entstehende Arbeit stets mit wohlmeinender und gerechter Kritik begleitet. Dafür meinen herzlichsten Dank. Auch meinem Zweitbetreuer, Herrn Prof. Dr. Wolfgang Wüst, sei an dieser Stelle dafür gedankt, dass er sich auf den ihm unbekanntem Promovenden aus Bamberg eingelassen hat und sich die Mühen der Zweitkorrektur antat. Zusammen mit Herrn Prof. Dr. Peter Bruns und Frau Prof. Dr. Lahle Behzadi wurde der Abend der Disputation zur vergnüglichsten mündlichen Prüfung meines Studienlebens.

Herr Prof. Dr. Klaus Guth hat diese Arbeit thematisch erst angeregt und möglich gemacht. Ohne ihn würde diese Untersuchung nicht existieren. Er hat mich nicht nur thematisch auf die fränkischen Landjuden gestoßen, sondern auch großzügig finanziell als Mitarbeiter in seiner „Forschungsstelle Landjudentum“ und danach auch ideell unterstützt. Ich hoffe, die Erforschung des fränkischen Landjudentums, welcher er so viel Zeit und Energie widmete, profitiert etwas von dieser Investition in mich.

Und wenn wir schon beim Finanziellen sind; die Promotion wurde dankenswerterweise durch ein Stipendium der Konrad-Adenauer-Stiftung unterstützt. Noch viel mehr als das Geld, mit dem ich die letzten drei Jahre großzügig überleben durfte, waren die Begegnungen und Gespräche mit den zahllosen Mitstipendiaten und Betreuern immer im höchsten Maße inspirierend und vor allem motivierend. Wie bereits erwähnt, alleine schreibt man solch eine Arbeit nicht, und es waren die Menschen, die mir währenddessen begegnet sind, die es erst ermöglichten, dass die Arbeit zu einem guten Ende geführt wurde. Selbiges gilt auch für meine lieben Altstipendiaten der Hanns-Seidel-Stiftung und alle Bundesschwestern und Bundesbrüder der Unitas.

Am Schluss sei auch meiner Familie gedankt, meinen Eltern, sowie allen Freunden, die vier Jahre lang meine Monologe und Ausführungen zu meiner Promotion ertragen mussten. Dies war ein wahrer Freundschaftsbeweis und ich bin für jeden Einzelnen sehr dankbar.

Gedankt sei aber vor allem der jüdischen Bevölkerung der ländlichen Gebiete Frankens. Es war mir eine Freude und Ehre, durch das Medium der Quellen an ihren Gebeten, Hoffnungen, Streitereien, kurzum: an ihrem Leben teilnehmen zu dürfen, und ich hoffe, ihnen mit der vorliegenden Arbeit gerecht zu werden.

I. Einleitung

1. Südfrüchte in Bayern

Was ist eigentlich ein „Etrog“? Die Frucht der Familie der „Zitronatzitronen“, wissenschaftlich *citrus medica cedra*, fällt durch ihre verarbeitete Schale und den niedrigen Wuchs ihrer Bäume auf. Ursprünglich stammt sie wohl aus China, von wo aus sie weiter westlich wanderte. Ihr Geschmack ist, bei einer Zitrusfrucht kaum verwunderlich, säuerlich, aber bitter. Sie ist kaum saftig und spielt kulinarisch gesehen nur eine untergeordnete Rolle, weshalb ihre Berühmtheit in Kennerkreisen auch kaum vom Geschmack herrührt.¹

Da die Bekanntheit eines Etrog sich demnach, außer in Fachkreisen, auch heute noch in Grenzen hält, verwundert es kaum, dass auch in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts der Etrog bei kaum einem bayerischen Beamten auf sonderlich nennbares Verstehen traf. Die Protokolle der Kreisversammlungen 1836 geben die unbekanntere Frucht denn auch etwas ungenau als „eine Art Pomeranzenäpfel“² wieder. Alles in allem war (und ist) der Etrog in Bayern nahezu unbekannt und es blieb unverständlich, warum man sich mit ihm beschäftigen müsse. Warum die Beschäftigung mit ihm dicke Aktenvorgänge füllen sollte. Und warum sich jüdische Gemeinden aufs Trefflichste über ihn streiten konnten.

Der Etrog ist Bestandteil des Lulav-Straußes. Dieser Feststrauß, zusammengebunden aus Palmzweig, Myrthenzweig und Bachweide wird durch den Etrog ergänzt. Dem zu Grunde liegt die Anweisung des Buches Levitikus, Kapitel 23, Vers 40.³ Der Etrog steht hier stellvertretend für den Paradiesapfel, dem Adam zum Opfer fiel, und wird während des Sukkot- oder Laubhüttenfestes in der linken Hand gehalten,

¹ Vgl. Helena Attlee, *The land where lemons grow. The story of Italy and its citrus fruit*, Woodstock, Vermont 2014, S. 189f.

² Vgl. die dort verhandelte Synagogenordnung des Rabbiners Joseph Aub, vollständig in Staatsarchiv Bamberg., StAB, K3, CIII, Nr. 36, Die Einführung einer neuen Synagogen Ordnung in den Synagogen des Obermainkreises, Nro. 1, Dokument vom 22. März 1831.

³ „Am ersten Tag nehmt schöne Baumfrüchte, Palmwedel, Zweige von dicht belaubten Bäumen und von Bachweiden und seid sieben Tage lang vor dem Herrn, eurem Gott, fröhlich!“ Text nach Dt. Bischofskonferenz u.A. (Hrsg.), *Die Bibel. Altes und Neues Testament, Einheitsübersetzung*, Freiburg im Breisgau 2006.

während die rechte die obig erwähnten Zweige trägt. Die für den Etrog relevanten Spezifika, die ihn in rabbinischen Augen erst zum Etrog machen, sind vielfältig und kompliziert; zusammenfassend lässt sich jedoch klar erkennen, dass ein vorschriftsmäßiger Etrog durchaus Gegenstand umfangreicher Diskussionen werden konnte und wurde.⁴

Diese Diskussionen sind für den Außenstehenden nach wie vor nur schwerlich nachzuvollziehen, obwohl der gegenwärtige Mensch durch die Geschichte des interreligiösen Dialogs und der Begegnung mit dem „Fremden“ es eigentlich mittlerweile gewöhnt sein sollte, schwer nachvollziehbare Riten und Bedürfnisse von religiösen Gruppierungen zu verstehen, so er mitunter auch kaum die der eigenen Gruppe versteht. Mit Beginn des 19. Jahrhunderts war diese prinzipielle kulturelle Offenheit noch weitaus unterentwickelter, was uns zu unserem verwunderten bayerischen Beamten von oben zurückführt, der sich nicht wie üblich mit den Niederungen des königlich-bayerischen Postwesens, dem demographischen Wandel in Niederaltaich oder einem Brand in der Münchner Innenstadt zu beschäftigen hatte, sondern nun unverhofft mit einer levantinischen Warzenzitrone befasst war. Auch die Erklärung durch das Laubhüttenfest konnte nur bedingt zum Verständnis des Vorgangs beihelfen. Was zur Aufklärung des Sachverhaltes beitragen konnte, waren nüchterne wirtschaftliche Überlegungen. Eine nur in der Levante wachsende, für ein religiöses Fest unabdingbar notwendige und mit zahlreichen Einschränkungen hinsichtlich ihrer formalen Korrektheit belegte Frucht wie der Etrog musste naturgegeben umständlich importiert werden. Dieser Import kostete die notorisch klammen jüdischen Gemeinden eine stolze Summe ihres Geldes. Mit diesem teuren Import ließ sich vortrefflich ein gewinnbringendes Wuchergeschäft treiben. Und an diesem Punkt konnte die bayerische Staatsverwaltung, religiöses Verständnis hin oder her, regulierend eingreifen. Denn die neuen jüdischen Staatsbürger, welche mit den Gebietszuwächsen in Folge der letztlich klugen Seitenwahl in den napoleonischen Kriegen zum Königreich gekommen waren, sollten, wie alle anderen Untertanen auch, reguliert werden und sich dem allgemeinen

⁴ Vgl. Attlee, S. 192–197.

sittlichen und wirtschaftlichen Comment gefälligst anpassen. Hier hatte nun Wucherhandel sicherlich keinen Platz.⁵

Die Wirren des napoleonischen Zeitalters hatten das Gesicht Europas verändert. Das junge Königreich Bayern sah sich mit der Inbesitznahme der neuen Landesteile Frankens, Schwabens und anderer mit der Situation konfrontiert, nunmehr umfangreiche nicht-katholische Bevölkerungsteile integrieren zu müssen. Neben den Protestanten betraf dies auch eine große Anzahl jüdischer Untertanen. Mit Beginn des 19. Jahrhunderts lebten mehr als 70% der bayerischen Juden in den fränkischen Gebieten. Die meisten dieser fränkischen Juden waren Landjuden.⁶ Sie bildeten ein eigenes jüdisches Milieu mit besonderen gesellschaftlichen wie religiösen Spezifika. Der volkstümliche Traditionalismus der Landgebiete kontrastierte zur fiebrigen Erwartungshaltung des Stadtjudentums, welches umkämpftes Objekt zahlreicher jüdischer wie nichtjüdischer Reformer und Bewahrer war. Mordechai Breuer titulierte in seiner umfangreichen Studie des orthodoxen Judentums die religiösen Verhältnisse der Landjuden als „volkstümlicher Orthodoxie“⁷. Die intellektuellen Diskurse der jüdischen städtischen Zentren kamen hier nur mittelbar und verspätet an. Und sie trafen hier, so die verbreitete Forschungsmeinung, auf einen „unkritischen Fundamentalismus“, der gerade den in der Stadt sozialisierten und von der Reform geprägten „aufgeklärten“ Juden ein Dorn im Auge war.⁸ Zentrale Gestalt war der Rabbiner, dessen Persönlichkeit auf die Entwicklung der Gemeinden entscheidenden Einfluss nahm. Personen wie der Fürther Rabbiner Isaak Loewi oder der „Würzburger Rav“ Seeligmann Bär Bamberger prägten ihre Gemeinden für viele Generationen.⁹

Die Juden Frankens sahen sich nun mit einer Staatsregierung konfrontiert, deren Absichten entschieden emanzipatorisch und erzieherisch genannt werden müssen. Das Schlagwort „Emanzipation“ wur-

⁵ Stefan Schwarz, *Die Juden in Bayern im Wandel der Zeiten*, München [u.a.] 1980, S. 100.

⁶ Vgl. ebenda, S. 75f.

⁷ Vgl. Mordechai Breuer, *Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich, 1871-1918. Sozialgeschichte einer religiösen Minderheit*, Frankfurt am Main 1986, S. 48f.

⁸ Vgl. ebenda.

⁹ Vgl. Carsten Wilke, *Den Talmud und den Kant. Rabbinerausbildung an der Schwelle zur Moderne*, Hildesheim, New York 2003, S. 302f.

de hierbei im 19. Jahrhundert geradezu inflationär verwendet.¹⁰ Neben der Emanzipation des Bürgers an sich stand schnell auch die Emanzipation des als rückständig und deklassiert wahrgenommenen Juden auf dem Tableau. Der Zustand der jüdischen Gemeinden schien der Integration derselben in die Zivilgesellschaft entgegen zu stehen und wirkte inferior und reformbedürftig. Analog zu den anderen in Bayern zu findenden Konfessionen sollte auch das Judentum einen Prozess der Konfessionalisierung durchleben, an dessen Ende eine „israelitische Kirche“ mit klar nachvollziehbaren Regeln und Inhalten stehen sollte.¹¹ Die Handhabung sollte dabei der Staatsregierung obliegen, nicht den jüdischen Gemeinden, denen man für „Verbesserungen des Glaubenszustandes“ eine Erweiterung ihrer Rechte in Aussicht stellte.¹² Bayern reiht sich hier in eine Reihe vergleichbarer Vorgänge in benachbarten Staaten ein.¹³ Zahlreiche Reformen, seien sie von staatlicher oder auch inner-jüdischer Seite, beriefen sich bei ihrer ideengeschichtlichen Einordnung immer wieder auf die emanzipatorischen Ereignisse im Zuge der Französischen Revolution, vor allem auf das noch in napoleonischer Zeit einberufene „Westphälische Consortium der Israeliten“, welches auch in Bayern zum Vorbild wurde.¹⁴

Zu diesem Zweck begann die bayerische Staatsregierung eine umfangreiche Korrespondenz mit den Vertretern der jüdischen Gemeinden, um sich über den Zustand und die Grundlagen der untertäni-

¹⁰ Vgl. Reinhard Rürup, *Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur "Judenfrage" der bürgerlichen Gesellschaft*, Göttingen 1975, S. 121f.

¹¹ Vgl. Hannes Ludyga, *Die Rechtsstellung der Juden in Bayern von 1819 bis 1918. Studie im Spiegel der Verhandlungen der Kammer der Abgeordneten des bayrischen Landtags*, Berlin 2007, S. 28f.

¹² Vgl. Manfred Treml, *Von der "Judenmission" zur "Bürgerlichen Verbesserung". Zur Vorgeschichte und Frühphase der Judenemanzipation in Bayern*, in: Manfred Treml (Hrsg.), *Geschichte und Kultur der Juden in Bayern / hrsg. von Manfred Treml. Aufsätze*, München 1988, S. 247–266, hier S. 256f.

¹³ Vgl. Michael A. Meyer/Michael Brenner, *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Zwei Vorträge*, Frankfurt am Main 1998.

¹⁴ Ähnlich des „Großen Sanhedrin“ in Paris hatte auch das französisch kontrollierte Königreich Westfalen eine jüdische Konsistorialverfassung eingeführt. Das namensgebende Konsistorium tagte in Kassel. Vgl. Friedrich Battenberg, *Das europäische Zeitalter der Juden. Zur Entwicklung einer Minderheit in der nichtjüdischen Umwelt Europas*, Darmstadt 1990, II. Band, S. 104. Eine sehr frühe Beschäftigung mit dem Konsistorium liefert Felix Lazarus, *Das Königlich Westphälische Konsistorium der Israeliten*. Nach meist unbekanntenen Quellen, Pressburg 1914.

gen Juden zu informieren. Diese Korrespondenzen mündeten in den Kreisversammlungen des Jahres 1836 in den drei fränkischen Regierungshauptstädten, auf denen die Staatsregierung aufwändige Verhandlungen zum künftigen Status ihrer jüdischen Untertanen führte.¹⁵ Das dabei entstandene Aktenmaterial ist einzigartig. Es legt vor allem auch Zeugnis ab von einem inner-jüdischen Ringen um Reform und Emanzipation. Denn Antworten aus innerjüdischen Kreisen ließen nicht lange auf sich warten. Reformorientierte und traditionalistische Rabbiner stritten heftig um die staatsbürgerliche wie religiöse Zukunft ihrer Gemeinden,¹⁶ sowie allgemein um die Rolle und Position des Judentums in seiner Umwelt.¹⁷ Eine fortschrittlich orientierte Gruppe junger, wissenschaftlich gebildeter Rabbiner kam dem staatlichen Wunsch nach Veränderung nur allzu gerne nach und stellte sich gegen die als traditionalistisch verschriene Rabbinergeneration ihrer Heimat. Ergebnis war augenscheinlich eine Ausdifferenzierung und Neuverortung der jüdischen Gemeinden, welche mit dem Begriff der „Konfessionalisierung des Judentums“¹⁸ in die Reihe der Differenzierungsgeschichte der christlichen Konfessionen gesetzt wurde.¹⁹ Doch ist dieses Ergebnis, wie wir sehen werden, zu kurz gefasst.

Die Streitigkeiten, allen voran das Ringen um die Orthopraxie und gerechte Form der jüdischen Religionsausübung, liefen mittelbar über die bayerische Staatsregierung und sind in den Akten der Staatsregierung dokumentiert. Diese Akten werfen ein neues Licht auf die Reli-

¹⁵ Vgl. Eva Groiss-Lau, "Jüdische Öffentlichkeit" auf dem Lande. Zur Publikationstätigkeit fränkischer Rabbiner in der Emanzipationszeit, Berlin 2001.

¹⁶ Vgl. Monika Richarz/Reinhard Rürup (Hrsg.), Jüdisches Leben auf dem Lande. Studien zur deutsch-jüdischen Geschichte, Tübingen 1997, S. 121f.

¹⁷ Vgl. Heinz Mosche Graupe, Die Entstehung des modernen Judentums. Geistesgeschichte d. dt. Juden 1650-1942, Hamburg 1977, S. 200f.

¹⁸ Der Begriff kann hier verstanden werden als „religiöse Neuverortung, Disziplinierung und Sozialnormierung“, wie sie in der Folge der reformatorischen Ereignisse des 16. Jahrhunderts in der Ausprägung des Katholizismus und des Protestantismus deutlich wurden und nunmehr auf das 19. Jahrhundert und auf andere religiöse Gruppierungen übertragen werden, vgl. Anthony J. Steinhoff, Ein zweites konfessionelles Zeitalter? Nachdenken über die Religion im langen 19. Jahrhundert, in: Politik im Katholizismus (2004), S. 549–570. Für die grundlegenden Überlegungen zu dieser These vgl. z.B. Heinz Schilling, Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620, in: Historische Zeitschrift (1988), S. 1-45.

¹⁹ So z.B. bei Simone Lässig, Jüdische Wege ins Bürgertum. Kulturelles Kapital und sozialer Aufstieg im 19. Jahrhundert, Göttingen 2004.

gionsgeschichte des Judentums in der Emanzipationszeit, auf ihre Diskurse, Konflikte und Spaltungen. Diese Religionsgeschichte ist bisher vor allem eine Geschichte des städtischen Judentums.²⁰ Die Untersuchung des religiösen Milieus der ländlichen Gebiete kann eine Neubewertung des Vorganges der jüdischen Reform sowie der Rolle des Staates bei der Emanzipation der Juden leisten.

Denn ob Breuers „ländliche Orthodoxie“ so simpel und verböhrt in ihren überlieferten Lebensriten verharnte, wie es der bewusste Kontrast mit der Stadt suggeriert, wird zunehmend fraglich. Die vorliegenden Quellen, die in dieser Untersuchung das Hauptaugenmerk bilden, zeichnen jedenfalls ein weitaus differenzierteres und bunteres Bild des religiösen und intellektuellen Lebens auf dem Lande, als dies das Klischee des simplen Landjuden wahrhaben will. Vieles, was als scharfer Kontrast formuliert wurde, erweist sich bei näherem Hinsehen als Graustufe. Viele Vorwürfe, die den ländlichen Gemeinden gemacht wurden, viele Diffamierungen, erweisen sich als gezieltes Programm. Viele vorgeblich einfache, brave Juden erweisen sich als schlaue, mit den religiösen Schriften vertraute Opponenten. Und so mancher Reformers erwies sich bei näherer Analyse als weitaus irrationaler und ländlich geprägter, als er es selbst gern wahrhaben wollte. Die Themenkomplexe von Emanzipation und Konfessionalisierung, zwei Schlagwörter, die einer aufgrund ihrer allzu beliebigen Anwendung einer scharfen Definition bedürfen, scheinen geeignet, einem weit verbreiteten Klischee entgegenzuwirken, und das ländliche Judentum dem Vergessen entreißen zu können.

2. Forschungslage

Die Welt des ländlichen Judentums ist erst seit Mitte des vergangenen Jahrhunderts Gegenstand der Forschung. Erst nach einiger Zeit setzte sich die Erkenntnis durch, dass es eine eigenständige Gruppe neben der gut erforschten Welt des hoch aktiven und seine Rolle innerhalb der Gesellschaft vehement diskutierenden städtischen Judentums,

²⁰ Vgl. z.B. Christoph Schulte, *Die jüdische Aufklärung Philosophie, Religion, Geschichte*, München 2002.

sowie der fremd anmutenden Welt des osteuropäischen *Shtetls* darstellt.²¹ Dies ist nicht zuletzt dem Verlauf der jüdischen Geschichte selbst geschuldet. Das ländliche Judentum erschien entweder als abgelegter Zustand jenseits des Lebensmittelpunktes Stadt oder wurde in idyllischer Überhöhung verklärt.²² Folgerichtig waren die ersten Auseinandersetzungen mit dem ländlichen Judentum vor allem innerjüdischer Provenienz.²³ William Tannenbaum zeichnete in seiner Beschäftigung mit den Landjuden Frankens ein fast schon romantisierendes Bild einer vergangenen Heimat, welche er vor allem anhand der Frage untersuchte, wie viel der sie umgebenden nichtjüdischen Kultur die Juden seines Untersuchungsraumes adaptierten und sich so langsam in „Staatsbürger“ wandelten.²⁴ Die eigentliche wissenschaftliche Aufarbeitung war, nach Ausgangspunkten Ende der 1960er Jahre, zunächst Thema einer betont sachkulturellen Auseinandersetzung, die sich an den erlebbaren Überresten jüdischer Vergangenheit orientierte und vielfach von Heimathistorikern durchgeführt wurden, die auf eine zunehmend interessierte Öffentlichkeit bauen konnten. Für Oberfranken sei hier auf das DFG-Projekt „Landjudentum in Oberfranken“ verwiesen, welches seit den späten 80er Jahren vom Ethnologen Klaus Guth und der „Forschungsstelle Landjudentum“ durchgeführt wird.²⁵ Die „Judaica Bavarica“, die wichtigste Bibliographie zur Geschichte des bayerischen Judentums, verzeichnet unter dem Punkt „Landjudentum“ eine leidlich umfangreiche Auswahl an Literatur, bei der wiederum die Erforschung der Sachkultur im Mittelpunkt steht.²⁶ Der genannten Ausrichtung dieser Forschungen folgt auch Annette Weber, die anhand der baulichen Ausstattung fränkischer Synagogen bis Mitte des 19. Jahr-

²¹ Vgl. Breuer, S. 47f.

²² Vgl. Richarz/Rürup (Hrsg.), S. 1f.

²³ Vgl. William Z. Tannenbaum, *From community to citizenship. The Jews of rural Franconia. 1801-1862*, Ann Arbor, 1989.

²⁴ Vgl. ebenda, S. VI f.

²⁵ Vgl. Klaus Guth, *Jüdische Landgemeinden in Oberfranken. (1800-1942): ein historisch-topographisches Handbuch*, Bamberg 1988. Im Rahmen der Schriftenreihe „Landjudentum in Oberfranken. Geschichte und Volkskultur“ erschienen bisher vier Bände. Sie alle sind aber stark von einer Herangehensweise über die Sachkultur und einer volkscundlich geprägten Methodik gekennzeichnet.

²⁶ Vgl. Falk Wiesemann, *Judaica bavarica. Neue Bibliographie zur Geschichte der Juden in Bayern*, Essen 2007.

hunderts darlegt, dass sich Traditionalismus und Aufklärung in Franken nicht derartig schroff gegenüberstanden, wie hinlänglich konstatiert, sondern sich gegenseitig beeinflussten und zumindest bis zur Mitte des Jahrhunderts sehr eigene Wege der Verquickung von Haskala und Traditionalismus fanden.²⁷ Die Untersuchung und Interpretation dieser These anhand der überlieferten Aktenlage steht allerdings noch aus. Ebenso auf dem Weg der Sachkultur untersucht Eva Groiss-Lau die Kreisversammlungen 1836 und stellt die Wandlungen in Kultus und Selbstverständnis anhand der baulichen Veränderungen der betreffenden Synagogen dar.²⁸ Christoph Daxelmüller stellt das Dorf als spezifischen sozialen und religiösen jüdischen Raum mit eigener Identität in den Mittelpunkt.²⁹ Den Faktor religiösen Wandels verfolgt auch Carsten Wilke bei den kontroversen Ereignissen um die Schließung der orthodoxen Fürther Jeschiwa, welche als Paradigma innergemeindlicher Kämpfe dienen kann.³⁰ Eben jener religiöse Wandel steht auch bei Andreas Gotzmanns Analyse der Modernisierungsdiskurse des deutschen Judentums in der Emanzipationszeit im Mittelpunkt, welche er anhand des Wandels der Rabbinerausbildung und des Geschichtsbildes, welches durch diese Rabbiner vertreten wurde, diskursanalytisch untersucht. Auf das Untersuchungsfeld des Landjudentums geht er dabei aber nicht im Speziellen ein.³¹

Das allgemeine definitorische Feld zum Begriff der „Emanzipation“ hat Reinhard Rürup bereits 1975 umfangreich erschlossen. Früh skizzierte er aus dem „Modewort“ Emanzipation die grundlegenden

²⁷ Vgl. Annette Weber, *Altfromm und/oder aufgeklärt? Zur Entwicklung von Landsynagogen und Gemeindkultur in der Zeit der Aufklärung und Emanzipation*, in: Andrea M. Kluxen (Hrsg.), *Judentum und Aufklärung in Franken*, Würzburg 2011, S. 131–156.

²⁸ Vgl. Eva Groiss-Lau, *Jüdische Landgemeinden in Franken zwischen Aufklärung und Akkulturation*, in: Gunnar Och (Hrsg.), *Jüdisches Leben in Franken*, Würzburg 2002, S. 115–155.

²⁹ Vgl. Christoph Daxelmüller, *Stadt - Land - Dorf. Anmerkungen zur jüdischen Identität in Franken vom 16. bis ins 20. Jahrhundert*, in: Michael Brenner (Hrsg.), *Die Juden in Franken*, München 2012, S. 51–68.

³⁰ Vgl. Carsten Wilke, *Bayerische Bildungspolitik gegen den Talmud, Das Ende der „sogenannten jüdischen Hochschule zu Fürth“ (1819-1830)*, in: Michael Brocke/Aubrey Pomerance/Andrea Schatz (Hrsg.), *Neuer Anbruch. Zur deutsch-jüdischen Geschichte und Kultur*, Berlin 2001, S. 113-127.

³¹ Vgl. Andreas Gotzmann, *Eigenheit und Einheit. Modernisierungsdiskurse des deutschen Judentums der Emanzipationszeit*, Leiden 2002.

Absichten einer sowohl obrigkeitlich als auch gruppenimmanent verordneten Bewegung.³² Neuere Arbeiten, wie beispielsweise die Arbeiten Christoph Schultes, zeichnen ein differenziertes Bild der jüdischen Aufklärung als diffizile innerjüdische Auseinandersetzung mit einer Vielzahl von Misch- und Sonderformen. Gerade die Juden Frankens fanden hierbei Wege, Emanzipation und Reform in vielfachem Sinne für sich zu interpretieren.³³ Da Bayern sich auf parallel oder zeitlich versetzt stattfindende vergleichbare Emanzipationsprozesse in anderen deutschen Staaten beziehen konnte, sei auf vergleichbare Studien zu anderen deutschen Gebieten wie Baden³⁴, Südwestdeutschland im Allgemeinen³⁵ oder Preußen³⁶ hingewiesen. Auch diese sind in ihrer Ausrichtung aber vor allem auf die staatsbürgerliche, nicht die religiöse Reform des Judentums fokussiert.

Der Begriff Konfessionalisierung, eigentlich in der Geschichtswissenschaft für die Zeit nach der Reformation verwendet und die spezifische wechselseitige Beeinflussung von Staat, Gesellschaft und Kirche in den Blickpunkt nehmend,³⁷ wird in letzter Zeit im judaistischen Umfeld zunehmend sorglos verwendet.³⁸ Was Lässig eine „Erfindung einer bürgerlichen Religion“³⁹ nennt, schließt auch bewusstes Antizipieren vormals rein christlicher, religionsgeschichtlicher Vorgänge mit ein. Eine eigene Konfessionalisierung des Judentums abseits der christlichen Begriffsgeschichte gewinnt also Deutlichkeit. Lauer wiederum lässt den konfessionalisierenden Ablauf bereits viel früher beginnen und

³² Vgl. Rürup, S. 11f.

³³ Vgl. Schulte 2002 sowie ders., Aufklärung ohne Haskala. Orthodoxe Rabbiner in Franken im frühen 19. Jahrhundert, in: Andrea M. Kluxen (Hrsg.), Judentum und Aufklärung in Franken, Würzburg 2011, S. 211–231.

³⁴ Vgl. z.B. Gerhard Taddey, Geschützt, geduldet, gleichberechtigt. Die Juden im baden-württembergischen Franken vom 17. Jahrhundert bis zum Ende des Kaiserreichs (1918), Ostfildern 2005.

³⁵ Vgl. z.B. Rolf Kießling, Landjudentum im deutschen Südwesten während der Frühen Neuzeit, Berlin 1999.

³⁶ Vgl. z.B. Stefi Jersch-Wenzel, Posener Juden in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Die Sicht von außen - die Sicht von innen, in: Michael Grüttner (Hrsg.), Geschichte und Emanzipation. Festschrift für Reinhard Rürup, Frankfurt am Main u.a. 1999, S. 261–274.

³⁷ Vgl. Kaspar von Greyerz (Hrsg.), Interkonfessionalität-Transkonfessionalität-binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese, Gütersloh 2003, S. 9f.

³⁸ Vgl. Lässig, S. 243f.

³⁹ Vgl. ebenda.

reicht diesen in die Mitte des 17. Jahrhunderts und damit in eine Zeit gesellschaftlicher und messianischer Wirren ein, an deren Ende eine Neuausrichtung und Neuverortung des Judentums steht.⁴⁰ Hier erscheint die Konfessionalisierung des Judentums als Voraussetzung für die Emanzipation, nicht als ihr Ergebnis.⁴¹ Wenn wir Konfessionalisierung in einem möglichst universellen Sinne verstehen, der auch auf das Judentum übertragbar ist, so kennzeichnet dieser Vorgang ein Konzept von Sozialdisziplinierung, welches die Moderne als

„einen Prozess wachsender gesamtgesellschaftlicher Disziplinierung abweichenden Verhaltens [...] auffasst, die mit einer Entsakralisierung magischer Weltbilder und einer Normierung der Handlungsdispositionen einhergingen.“⁴²

Die These begreift die „konfessionelle Ausprägung der Religion in Europa [als] Voraussetzung für die Modernität Europas“.⁴³ Religion und Moderne stehen sich nicht antagonistisch gegenüber. In der Observanz und Neu-Denkung der Religion kommt der blanke Traditionalismus an ein Ende, als Alternativen warten Reform und Orthodoxie.⁴⁴ In Lauers Konzeption geht die Konfessionalisierung der Emanzipation voraus, sie schafft quasi die Grundlagen, auf denen die Emanzipation und ihre Gegenbewegung den Selbstvergewisserungs-Prozess vorantreiben. Dabei hatte das Judentum, seiner These gemäß, keinen direkten Anstoß von außen, sondern vollführte einen ersten Prozess der Konfessionalisierung allein. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts kommt nun ein

⁴⁰ Vgl. Gerhard Lauer, Die Rückseite der Haskala. Geschichte einer kleinen Aufklärung, Göttingen 2008, S. 247f.

⁴¹ Trude Maurer sieht Reform, Emanzipation und Konfessionalisierung ebenfalls verschränkt: „Mit der Reformbewegung ging eine Individualisierung bzw. Privatisierung und Verinnerlichung des Judentums einher, zugleich aber, wie es lange schien, seine Reduzierung auf eine Konfession“. Vgl. Trude Maurer, Die Entwicklung der jüdischen Minderheit in Deutschland (1780-1933). Neuere Forschungen und offene Fragen, Tübingen 1992, S. 22.

⁴² Vgl. Gerhard Lauer, Die Konfessionalisierung des Judentums. Zum Prozeß der religiösen Ausdifferenzierung im Judentum am Übergang zur Neuzeit, in: Kaspar von Greyerz (Hrsg.), Interkonfessionalität-Transkonfessionalität-binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese, 201, Gütersloh 2003, S. 250–284, hier 256f.

⁴³ Vgl. ebenda.

⁴⁴ Vgl. Lauer, S. 257f.

externer Anstoß hinzu.⁴⁵ Eine sinnvolle Einordnung und Untersuchung der Quellenlage setzt also eine gewissenhafte Definition von Konfessionalisierung und Emanzipation voraus.

Auch an etablierten Standardwerken zur jüdischen Religionsgeschichte und zur jüdischen Reformbewegung mangelt es nicht.⁴⁶ Grözinger beschäftigt sich intensiv mit dem Faktor der Reform⁴⁷, Michael A. Meyers Untersuchungen zur Reform stellen weniger den wirtschaftlichen und sozialen Wandel als vielmehr die persönliche Adaption aufklärerischer und reformerischer Gedanken durch einzelne Juden in den Mittelpunkt.⁴⁸ Mordechai Breuers zahlreiche Untersuchungen zur Rolle der jüdischen Orthodoxie in den Gebieten des späteren Deutschen Reiches betonen explizit die spezifische Rolle des Landjudentums und dessen Rolle zwischen Reform und Orthodoxie und positionieren dessen geistige Welt als eigenständiges Untersuchungsgebiet neben Stadt und *Schtetl*.⁴⁹ Prägende Gestalt und maßgeblicher Faktor von Akzeptanz oder Ablehnung der Reform war der Rabbiner. Dennoch untersucht Breuer hier einen zeitlich späteren Zustand, der bereits weitgehende Urbanisierung und Dekadenz Tendenzen inkludiert. Carsten Wilkes äußerst ausführliche Untersuchung „Den Talmud und den Kant“, welche sich schnell als Standardwerk zur Rabbinerausbildung am Beginn der Moderne etablierte, untersucht explizit auch das „Würzburger Modell“ orthodoxer rabbinischer Ausbildung, welches Rückbezug auf die Verbindung von Traditionalismus und interessierter Studierfreudigkeit nimmt, welche für Franken so typisch war.⁵⁰ Die dabei beteiligten Rabbiner, wie beispielsweise Rabbiner Leopold Stein oder Rabbiner

⁴⁵ Vgl. ebenda.

⁴⁶ Vgl. z.B. Ya'aqov Kas, Tradition und Krise. Der Weg der jüdischen Gesellschaft in die Moderne (zugleich eine Veröffentlichung der Abteilung für Jüdische Geschichte und Kultur an der Ludwig-Maximilians-Universität München), München 2002.

⁴⁷ Vgl. Karl Erich Grözinger, Jüdisches Denken. Theologie-Philosophie-Mystik. Band 3: Von der Religionskritik der Renaissance zu Orthodoxie und Reform im 19. Jahrhundert, Darmstadt 2009.

⁴⁸ Vgl. Meyer/Brenner, sowie Michael A. Meyer/Ernst-Peter Wieckenberg, Die Anfänge des modernen Judentums. Jüdische Identität in Deutschland; 1749 - 1824, München 2011.

⁴⁹ Vgl. Breuer, S. 46f.

⁵⁰ Vgl. Carsten Wilke, Landjuden und andere Gelehrte. Die rabbinische Kultur Frankens vom 12. bis zum 20. Jahrhundert, in: Michael Brenner (Hrsg.), Die Juden in Franken, München 2012, S. 69–93, hier S. 69f.

Seeligmann Bär Bamberger, sind biographisch aufgearbeitet worden.⁵¹ Insbesondere die Rolle der Würzburger Orthodoxie und ihrer Exponenten sind sowohl von Flade als auch von Schulte stark betont worden.⁵² Ein weitgehendes Desiderat ist eine umfangreiche Untersuchung des wohl interessantesten Protagonisten der fränkischen Emanzipationszeit, des Bamberger Rabbiners Samson Wolf Rosenfeld, der wie kein anderer den Weg zwischen Tradition und Moderne ging. Selbige Verschränkung von Tradition und Moderne zeigt sich auch in den vorliegenden Untersuchungen zur jüdischen Liturgie und jüdischem Gottesdienst.⁵³ Im Zentrum von Wolfgang Zinks weiträumiger Untersuchung zur literarischen Gattung der Synagogenordnung, mit deren Hilfe die Reformrabbiner versuchten, den als marginalisiert angesehenen Gottesdienst zu reformieren, stehen die Synagogenordnungen Hessens. Vergleiche zu den parallel formulierten Synagogenordnungen Bayerns sind dabei evident.⁵⁴

Die Beschäftigung mit der Lokal- und Regionalgeschichte wird zu einem großen Teil von begeisterten Laien getragen, was der Kleinteiligkeit des Untersuchungsraumes geschuldet ist.⁵⁵ Für die jüdischen Zentral-Gemeinden Bamberg, Fürth und Würzburg liegen umfangreichere Studien vor, teilweise reicht die Geschichte dieser Literatur aber bereits mehr als hundert Jahre zurück.⁵⁶

⁵¹ Vgl. Carsten Wilke/Michael Brocke (Hrsg.), *Biographisches Handbuch der Rabbiner*, München 2004.

⁵² Vgl. Schulte, in: Kluxen (Hrsg.), S. 211–231.

⁵³ Vgl. z.B. Annette Böckler/John D. Rayner, *Jüdischer Gottesdienst. Wesen und Struktur*, Berlin 2002.

⁵⁴ Auch der so kontroverse Bereich der Synagogenordnungen, z.B. Hessen. Vgl. Wolfgang Se'ev Zink, *Synagogenordnungen in Hessen. 1815-1848; Formen, Probleme und Ergebnisse des Wandels synagogaler Gottesdienstgestaltung und ihrer Institutionen im frühen 19. Jahrhundert; originale Archivdokumente hessischer Staaten und preußisch-rheinländischer Enklaven mit Einbeziehung des Königreiches Württemberg*, Aachen 1999.

⁵⁵ Vgl. z.B. die Arbeiten Joseph Motschmanns und Barbara Ohms für Oberfranken bzw. Fürth. Josef Motschmann, *Es geht Schabbes ei. Vom Leben der Juden in einem fränkischen Dorf, Lichtenfels 1988* sowie Barbara Ohm, *Fürth. Geschichte der Stadt, Fürth 2007*.

⁵⁶ Hier vor allem Adolf Eckstein, *Geschichte der Juden im ehemaligen Fürstbistum Bamberg, Bamberg 1986*. Eine neuere Untersuchung der Geschichte der Bamberger Gemeinde legte Michaela Schmölz-Häberlein vor. Auch sie kommt nicht umhin, sich in vielen Belangen wiederum auf Eckstein berufen zu müssen: Michaela Schmölz-Häberlein, *Juden in Bamberg (1633-1802/03). Lebensverhältnisse und Handlungsspielräume einer städtischen Minderheit, Würzburg 2014*. Für Mittelfranken und sein geistiges Zentrum Fürth siehe

Generell ist das Interesse an der jüdischen Geschichte Frankens aber ein erfreulich hohes.⁵⁷ Der Faktor religiösen Wandels spielte dabei aber auch hier bisher nur eine nebengeordnete Rolle; es überwiegt, wie bereits geschildert, die Analyse der Sachkultur.⁵⁸ Eine dezidiert religionshistorische Untersuchung, die Sachkultur und Sozialgeschichte beiseitelässt und sich dem religiösen Zustand der fränkischen Gemeinden widmet, steht in dieser Form bisher noch aus. Genau hier will die vorliegende Untersuchung den Hebel ansetzen.

3. Forschungsfrage

Angesichts der betont gesellschaftsgeschichtlichen und sachkulturellen Aufarbeitung der Zeit der Emanzipation des fränkischen Judentums ist die Frage nach der religiösen Dimension des vorherrschenden Wandels zu stellen und wie sie sich anhand des in den staatlichen Akten auffindbaren Diskurses aufzeigen lässt.

Die Diskurse und Konflikte um die religiöse Selbstverortung bilden auf der Ebene des Landjudentums ein eigenes Konfliktfeld innerhalb des sich konfessionalisierenden Judentums. Es ist zu fragen, wo die Bruchlinien verlaufen, anhand derer sich der Kampf um eine „Emanzipation auf dem Lande“ entzündete. Welches sind die für die Gruppe des Landjudentums spezifischen Punkte religiöser Natur, welche einer von außen intendierten und von innen beantworteten Reform im Wege stehen? Und lässt sich eine generelle Regelhaftigkeit von Ablehnung und Akzeptanz erkennen, die eine Einbindung dieser religiösen Wandlungsstrukturen in die größeren Prozesse von Emanzipation und Konfessionalisierung als entscheidende Phase der jüdischen Religionsgeschichte erlauben?

Leopold Löwenstein, Zur Geschichte der Juden in Fürth. 3 Teile in 1 Bd, Hildesheim, New York 1974 und Werner J. Heymann (Hrsg.), Kleeblatt und Davidstern. Aus 400 Jahren jüdischer Vergangenheit in Fürth, Emskirchen 1990, für Unterfranken und Rav Seeligman Bär Bamberger als „Hort der Orthodoxie“ vgl. Ursula Gehring-Münzel, Vom Schutzjuden zum Staatsbürger. Die gesellschaftliche Integration der Würzburger Juden, 1803-1871, Würzburg 1992.

⁵⁷ Vgl. Rainer Hofmann (Hrsg.), Jüdische Landgemeinden in Franken. Beiträge zu Kultur und Geschichte einer Minderheit, Pottenstein 1987.

⁵⁸ Vgl. die Arbeiten Guths.

Die Frage nach Emanzipation und Konfessionalisierung ist hier unter völlig neuen Aspekten zu stellen. War denn der Zustand der jüdischen Gemeinden ein vorkonfessioneller, ein „traditioneller“? Oder waren die Gemeinden schon weitaus fortgeschrittener, als dies von ihren Gegnern bzw. den Reformern behauptet wurde? Wie schwer wogen also eine Lebensweise, die sich an den Zyklus des Jahreskreises anpasste, einerseits, und die persönliche Überzeugung, das Bekenntnis, das so ausschlaggebend für ein konfessionelles Glaubensbild ist, andererseits? Und, ebenso wichtig: war dies ein aktiver oder passiver Vorgang? Konfessionalisierte man sich oder wurde man konfessionalisiert?

Hinsichtlich der Emanzipation: War das Bild des unaufgeklärten, naiven Landbewohners ein zutreffendes? Oder war dies ein bewusst gewähltes Zerrbild, mit dem die Reformen des Judentums hantierten, um die Notwendigkeit ihrer Maßnahmen zu rechtfertigen? Wie groß war das Wissen auf dem Land um den eigenen Glaubensschatz? Und welche Antworten auf die Anfragen der Moderne fanden die Juden Frankens und ihre religiöse Expertenschicht, die Rabbiner?

All diese Fragen sind komplex und wären für sich gesehen jeweils eine eigene Untersuchung wert. Deshalb konzentriert sich diese Arbeit vor allem auf das Ringen der religiösen Eliten. Die Rabbiner waren es, welche die Auseinandersetzungen auf den Kreisversammlungen 1836 führten. In diesen Kreisverhandlungen kulminierten Prozesse, welche schon die Jahrzehnte vorher immens geprägt hatten, immer unter dem Eindruck der sich schnell verändernden Rechtslage in Bayern. Diese Prozesse liefen öffentlich ab und wurden ebenso öffentlich umkämpft. Dies ist auch eine Frage der Sprache und Argumentationsmuster, die sich besonders angesichts der zu untersuchenden Quellengattung stellt. Es handelt sich durchwegs um „offiziellen“ Briefverkehr, dessen Absicht sich auch stets als ebenso öffentliche Verteidigung der eigenen Position wahrnehmen lässt. Welches waren die beherrschenden Diskurse staatlicher- wie jüdischerseits und wo gerieten die „Grenzen des Sagbaren“ in einen Konflikt, an dessen Ende neue Spaltungen und Selbstverortungen standen? Wie gebrauchten und definieren die Opponenten den Korpus an verhandelten Begrifflichkeiten, vor allem religiöser Natur? Oft wurden dieselben Begriffe benutzt, doch mit völlig konträren Inhalten versehen. Gerade weil das traditionelle Land-

judentum von charismatischen Rabbinerpersönlichkeiten geprägt wurde, ist über die Frage nach den Bruchlinien hinaus auch die Frage nach der Rolle und der Wichtigkeit dieser Rabbinerpersönlichkeiten zu stellen. Es ist nach Spezifika zu suchen, welche das Landjudentum als besondere soziale wie religiöse Gruppe innerhalb des deutschen Judentums und dessen Prozess der Akzeptanz oder Ablehnung reformerischer Ideen klassifizieren. Das Beispiel Frankens in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts bietet sich dabei aufgrund der hervorragenden Quellenlage an.

4. Methodik

Die Quellengattung des Schriftverkehrs Rabbinen – Regierung – Rabbinen stellt bereits den hohen Stellenwert in den Raum, dem in dieser Auseinandersetzung der Sprache der Diskutanten zukommt. Die Verteidigung des eigenen Konzeptes und das Gezwungensein zum Erklären „fremder“ Vorstellungen bilden einen Diskurs ab, der den jeweiligen Regeln und Gegebenheiten der Umwelt des Diskutanten folgt.⁵⁹ Dass diese erfahrene Umwelt und ihre Diskurs-Regeln sich im Falle der Konfrontation des ländlichen Judentums mit der aufklärerischen Haltung von Seiten der Regierung nur teilweise überschneiden, ist evident. Die auftretenden Bruchlinien dieses Diskurses verweisen auf die methodologische Herangehensweise, die eine solche Untersuchung erfordert.

Die von Michel Foucault beeinflusste Theorie der Diskursanalyse ist auch auf historische Fragestellungen anwendbar.⁶⁰ Foucaults Beschreibung des Diskurses als Regelwerk sprachlicher Aussagen, die einer diskursbestimmenden Macht unterworfen sind und die Grenzen des Sagbaren der Diskutanten überhaupt erst definieren, führt in der historischen Diskursanalyse zu einer doppelten Vermittlungsebene historischer Erfahrung; nicht nur durch das Zeugnis der Quelle selbst,

⁵⁹ Vgl. Franz X. Eder, *Historische Diskursanalysen. Genealogie, Theorie, Anwendungen*, Wiesbaden 2006, S. 31f.

⁶⁰ Vgl. Philipp Sarasin, *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*, Frankfurt am Main 2003 sowie Achim Landwehr, *Historische Diskursanalyse*, Frankfurt am Main 2008.

sondern auch durch das Zeichensystem, welches die Geschichtsvermittlung konstruiert.⁶¹ Übertragen auf die Situation der Rabbiner bedeutet dies, dass diese sich in der Auseinandersetzung sowohl mit der bayerischen Staatsregierung als auch mit den reformerisch orientierten jungen Rabbinern in einer doppelten Konfrontation mit fremden Zeichensystemen befanden. Die „Grenzen des Sagbaren“ sind bei den jeweiligen Kontrahenten durchaus verschieden.⁶² Die Bruchlinien des Diskurses, so die Theorie, bilden dabei auch die Bruchlinien der möglichen religiösen Verhandlung, und, beim Scheitern dieser Verhandlungen, die tatsächlichen Bruchlinien innerhalb der jüdischen Welt der fränkischen Rabbiner.⁶³ Es handelt sich dabei immer um einen Diskurs um Macht zwischen den drei Protagonisten und um die Beherrschung dieses Diskurses.⁶⁴ Die Protagonisten verhandeln ihren Machtdiskurs auf mehreren Ebenen; innerjüdische Machtdiskurse treffen auf Diskurse zwischen jüdischen Gemeinden und bayerischer Staatsregierung. Hier sind durch die angesprochene Grundlage der historischen Diskursanalyse fruchtbare Ergebnisse zu erwarten.

⁶¹ Seit dem „Linguistic turn“ der Sozialwissenschaften ist die reine Rekonstruktion einer wie auch immer gearteten historischen „Wahrheit“ nicht mehr ohne weiteres möglich. Geschichte erweist sich als vermittelte Konstruktion, die sich auf das Zeichensystem des Vermittlers stützt und immer Interpretation bleibt. Im vorliegenden Fall treffen unterschiedliche Zeichensysteme aufeinander und erschaffen dadurch ein für den heutigen Leser schwer zu dechiffrierendes neues System. Vgl. Sarasin, S. 22f.

⁶² Achim Landwehr begreift Diskurs als „eine Referenzstruktur, die jeweils gültige Deutungen festlegt und damit gesellschaftliche Macht ausübt. Man befindet sich nur im Wahren, wenn man den Regeln des Diskurses folgt. Diskurse arbeiten folglich auch mit Verboten und Schranken, wobei die Regeln, außerhalb derer es kaum möglich ist, gehört zu werden, permanenter Veränderung unterliegen. Externe Ausschließungsprozeduren, interne Kontrollmechanismen und die Verknappung der sprechenden Subjekte wirken hierbei als zentrale Faktoren.“ Zitiert nach: Eder, S. 28, vgl. auch Landwehr, S. 78–85.

⁶³ Vgl. Sarasin, S. 60.

⁶⁴ „„Diskursgeschichte“ kann als Methode zur Analyse von Machtverhältnissen, Gesetzmäßigkeiten und Abhängigkeiten bezeichnet werden, die in personenübergreifenden Rede- und Textsystemen zum Ausdruck kommen. Sie verdeutlicht, wie Kommunikation zu einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Ort, in einem bestimmten sozialen System strukturiert war und welche Denk- und Handlungsdispositionen für Einzelne und Gruppen damit verknüpft waren. Sie legt jene argumentativen Zwänge und Gestaltungsmöglichkeiten offen, die sich für Individuen aus der Teilhabe an Diskursen ergeben. Sie verdeutlicht auch, wie Aussagen und Deutungen im Lauf des Kommunikationsprozesses autorisiert, hierarchisiert oder marginalisiert und dadurch Machtverhältnisse generiert, stabilisiert oder bekämpft werden.“ Vgl. Eder, S. 27.

Aufbauend auf einer klassischen Quellenanalyse des vorliegenden Aktenmaterials soll deren Hermeneutik den Machtdiskurs der Diskutanten einbeziehen, die über die Deutungshoheit ihrer religiösen und gesellschaftlichen Zeichen- und Deutungssysteme neu verhandeln.

Die diskursanalytische Methode wird oft dafür kritisiert, dass handelnde Personen beinahe gänzlich hinter dem Zeichensystem des Textes verschwinden.⁶⁵ Angesichts der exponierten Stellung der fränkischen Rabbiner und deren unleugbarer persönlicher Bedeutung für die Entwicklung der Gemeinden greift die Arbeit auch auf die Methodik der neueren Biographieforschung zurück.⁶⁶ Dieser aus der qualitativen Sozialforschung entlehnte Ansatz stellt im Gegensatz zum Diskurs gerade wieder den Akteur als Schnittpunkt konkurrierender Erfahrungen und Brüche in den Mittelpunkt.⁶⁷ Rabbiner wie Isaak Loewi oder Seeligmann Bär Bamberger werden hiermit zu Exponenten ihrer Zeit, in denen sich exemplarisch die Brüche, Entwicklungen und oben genannten Diskurse aufzeigen lassen. Diese Brüche und Diskurse werden hierbei nicht aus sozialgeschichtlicher, sondern aus religionsgeschichtlicher Perspektive beleuchtet.⁶⁸ Die Religionsgeschichte des Judentums bildet die hermeneutische Grundlage, auf der sowohl der Diskurs als auch die biographische Entwicklung der Diskursführenden aufgezeigt werden kann.⁶⁹ Da der zu untersuchende Quellenkorpus keine „interne“ Diskussion abbildet, sondern eine extern beeinflusste und gesteuerte, ist wiederum die Wahl der religiösen Begrifflichkeit und deren Verteidigung, bzw. Verdammung von Interesse. Die Quellen werden demnach hinsichtlich ihrer Formulierung eines religiösen Zustandes unter-

⁶⁵ Vgl. ebenda, S. 34.

⁶⁶ Vgl. Werner Fuchs-Heinritz, *Biographische Forschung. Eine Einführung in Praxis und Methoden*, Wiesbaden 2009, S. 9f.

⁶⁷ Vgl. z.B. ebenda.

⁶⁸ Vgl. Klaus Hock, *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt 2002, S. 20f.

⁶⁹ Dass die jüdische Religionsgeschichte und die geschichtliche Selbstverortung des Judentums sich diskurstheoretisch gewinnbringend untersuchen lassen, hat Andreas Gotzmann anhand des Breslauer Rabbinerstreites in den 1840er Jahren eindrucksvoll bewiesen. Gotzmanns Untersuchung des ebenfalls öffentlich geführten Streites zwischen Abraham Geiger und seines orthodoxen Rivalen Abraham Tiktin hat eine starke Parallele zum Streit um den Fürther Oberrabbiner Isaak Loewi. Teilweise sind auch die Rabbiner beteiligt, welche 1836 in Bayreuth verhandeln. Gotzmanns Vorgehen kann deshalb als methodisches Vorbild für die Analyse der fränkischen Verhandlungen herangezogen werden. Vgl. Gotzmann, S. 192-211.

sucht, den es zu reformieren, bzw. zu erhalten gilt. Diese Streitpunkte dieses Diskurses müssen einem nicht-jüdischen Dritten, in diesem Fall der Staatsregierung, plausibel und „vernünftig“ dargelegt werden. Welches Zeichensystem dabei Verwendung findet, und wo die Zeichensysteme miteinander konkurrieren, steht im Mittelpunkt des methodologischen Interesses.

Die vorliegenden Quellen werden demnach in einer Trias von Hermeneutik, Quellenkritik und Interpretation untersucht. Den hermeneutischen Schlüssel, der auch die Auswahl des Quellenkorpus diktiert, bildet dabei die Religionsgeschichte des Judentums. Die für die Auseinandersetzungen zentralen religiösen Überzeugungen und Streitpunkte sollen in der Religionsgeschichte des Judentums verortet werden, um aufzeigen zu können, dass die „Grenzen des Sagbaren“ und die Selbstverortung innerhalb des Judentums auf dem Land spezifische waren, die eine Herausforderung für die Exponenten der Reformbewegung darstellten. Die späteren Bruchstellen und Konfessionalisierungslinien treten, so die Theorie, dort auf, wo die Konstruktion von Kultur und Religion der jeweiligen Opponenten sich fundamental widersprechen. Obwohl beide dieselbe synchrone Zeit durchleben, ist ihre Selbstwahrnehmung und -verortung eine völlig verschiedene.

Zur Aufzeigung der zu erwartenden Bruchlinien ist eine rein chronologische Untersuchung ungeeignet. Die Gliederung der Arbeit und die Untersuchung der vorliegenden Quellen muss sich auf eine sachliche, den „Kampffeldern“ entsprechenden Themen zugeordnete Gliederung stützen. Dabei spielen auf dem Gebiet des fränkischen Landjudentums mehrere Faktoren eine zusätzliche Rolle. Dabei ist auch der geographische Raum zu nennen: Die dem Königreich Bayern neu zugeschlagenen Verwaltungskreise, die das heutige Ober-, Mittel- und Unterfranken abbilden. Jeder Kreis weist Spezifika auf, die auf die Kleinteiligkeit des fränkischen Raumes zurückzuführen sind.

Im Zentrum des Interesses stehen dabei die Aussagen der Rabbiner zum jüdischen Kultus, ihrem Traditionsverständnis, ihre Interpretation religiöser Begrifflichkeiten, die Behandlung der Gebete sowie die Stellung der Landessprache. Der Umfang des Untersuchungszeitraumes umfasst dabei die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts.

5. Quellenlage

Ein wichtiges Kriterium für die Durchführbarkeit der oben geschilderten Arbeitsmethode ist eine sinnvolle Auswahl des Quellenbestandes. Achim Landwehr fordert als Mindestkriterium, dass „die ausgewählten Texte [...] sich als möglichst repräsentativ für den Diskurs erweisen, in ausreichender Zahl vorhanden sein und sich seriell über einen gewissen Zeitraum erstrecken [sollten].“⁷⁰ Dies kann je nach Quellenlage einen nicht überschaubaren Korpus anhäufen, wenn nicht die Feinjustierung auf signifikante Schlüsseltexte gegeben ist, was Landwehr denn auch zum Vorwurf gemacht wurde.⁷¹ Im Falle der hier zu untersuchenden Protokollakten ist das von Landwehr geforderte Kriterium nach Repräsentation ohne die Gefahr der Kleinteiligkeit aber hinreichend zu erfüllen.

Die Quellenlage gestaltet sich dabei wie folgt: Die Protokollakten der Rabbinerversammlungen des Jahres 1836 sind für alle drei fränkischen Regierungsbezirke überliefert und in den jeweiligen Staatsarchiven zugänglich.⁷² Ebenso überliefert ist der organisatorische Vorgang der Planung dieser Konferenzen, die Anfragen an die Rabbiner und Gemeindevertreter sowie die Fragebögen, welche diese ausfüllen mussten, um vom Zustand ihrer Gemeinde Zeugnis ablegen zu können. Die umfangreichen Untersuchungen diesen Zustand betreffend sind ebenso überliefert wie die personellen Vorgänge innerhalb der einzelnen Distriktsrabinare, welche für die biographische Erforschung der Rabbiner zentral sind, ebenso wie die Personalakten der zentralen Rabbinergestalten.⁷³ Dies gilt parallel für Ober-, Mittel- und Unterfranken. Hinzu kommen Petitionen der jüdischen Gemeinden an die bayerische Staatsregierung, welche die Anzeige verschiedener Streitigkeiten und „Miss-

⁷⁰ Vgl. Landwehr, S. 107.

⁷¹ Vgl. Eder, S. 30.

⁷² Im Staatsarchiv Bamberg hierfür besonders hervorzuheben die Aktenbestände K3 CIII sowie K14, die Staatsarchive Nürnberg und Würzburg führen die betreffenden Vorgänge unter dem lapidaren Titel „Judensachen“, während für das Hauptstaatsarchiv München die Bestände des ehemaligen „Ministeriums des Inneren“ von Belang für die Analyse sind.

⁷³ Vgl. v.a. die Bestände StAB K14 und K5.

stände“ zum Inhalt haben.⁷⁴ Von besonderem Interesse sind die in den genannten Archiven lagernden Petitionen, die sich beispielsweise um die Einführung einer neuen Synagogenordnung⁷⁵ oder um die Beschwerde des orthodoxen Teils der Gemeinde Fürth über den neuen Oberrabbiner Dr. Isaak Loewi drehen.⁷⁶ Im Hauptstaatsarchiv München finden sich neben dem Generalakt zu den Kreisversammlungen 1836 die behördlichen Vorgänge zur „Verbesserung der Religionsverhältnisse“ sowie die Gesetzesentwürfe die jüdischen Gemeinden betreffend.⁷⁷ Diese Archive schließen dabei auch die Ebene der Landgerichte älterer Ordnung mit ein, welche als Subebene unter der Bezirksregierung zahlreiche „kleinere“ Aktenvorgänge dokumentieren. Ein Großteil innergemeindlicher Aktenvorgänge ist in den „Central Archives for the History of the Jewish People“ in Jerusalem sowie im Leo-Baeck-Institut in New York zu finden.⁷⁸

6. Ein Ausblick auf das Kommende

Am Ende dieses Einleitungskapitels einige Einschränkungen. Die Welt des ländlichen fränkischen Judentums ist natürlich nicht nur die Welt seiner Rabbiner. Die im Folgenden untersuchten Verhandlungen und Streitigkeiten sind erkennbar eine Elitendiskussion. Der „einfache“ Gläubige kommt dabei relativ selten oder nur mittelbar zu Wort. Dies geschah mitunter vor allem in den Protokollen von Rechtsstreitigkeiten, welche die religiöse Fragestellung nur betreffen, wenn es sich um Streitigkeiten um das Kultverhalten handelt. Ebenso lautstark meldeten sich die Gemeindeglieder zu Wort, wenn es darum ging, welcher

⁷⁴ Im überwiegenden Großteil den jeweiligen Akten zu Kreisversammlungen, bzw. der Streitigkeiten um die neu einzuführende Synagogenordnung zugeordnet, vgl. StAB, K3, CIII, Nr. 36.

⁷⁵ Vgl. ebenda.

⁷⁶ Vgl. Central Archives for the History of the Jewish People, Jerusalem, CAHJP, D/Fü1/385, Beschwerde seitens orthodox. Gemeindeglieder gegen die Wahl des Rabbiners Isaak Loewi.

⁷⁷ Vgl. Staatsarchiv München, HStAM, MInn 44248, Juden-Kreisversammlungen 1836.

⁷⁸ Vgl. Central Archives for the History of the Jewish People, Jerusalem, Bestände D/Ba;Fü;Wu et.al v.a. D/Wu1-6 über die Rabbiner Bing und Bamberger sowie die Einführung einer neuen Synagogenordnung, zur Kreisversammlung D/Wu2.

Rabbiner, welcher Lehrer oder welcher Gemeindedeputierte zu den Versammlungen in die Bezirkshauptstadt fahren durfte. Doch bleiben diese Äußerungen mittelbar und selten konkret greifbar, wenn man sie mit den schriftlichen Ausführungen des religiösen Expertenpersonals vergleicht, also vor allem die der Rabbiner und an zweiter Stelle die der Lehrer. Es wäre von höchstem Interesse, noch weitaus tiefer in die teilweise illiterate Welt des einfachen Gläubigen hineinzutauchen, die alltägliche Glaubenswelt des Landjudentums aus erster Hand zu rekonstruieren und auch ohne den Umweg des Rabbiners ein farbenfrohes Kaleidoskop ländlicher Frömmigkeit zeichnen zu können. Dies wäre jedoch nur eine ebenso unfertige Seite der Medaille, wie sie mit dieser Arbeit vorliegen muss. Denn die geistige wie tagtägliche Welt der Rabbiner steht nicht konfrontativ und abgesondert einer Alltagswelt der „normalen“ Gläubigen gegenüber. Signifikantes Kennzeichen des Landjudentums ist es vielmehr, wie eng die Bindung von Gemeinde und Rabbiner ist, wie sehr sich beide Welten verzahnen.⁷⁹ Dass dies keineswegs ohne Konflikte ablief, ja, solche Konflikte in dieser Zahl erst möglich machte, wird sich im Laufe der Untersuchung zeigen. Denn selbst die in der Stadt ausgebildeten jungen Rabbiner, welche in ihrer Jugend das Land verlassen hatten, um es jetzt, den Kopf voller reformerischer Ideen, einer Wandlung zu unterziehen, hatten fundamental unterschätzt, wie sehr sie und ihr Denken von eben diesem Land geprägt waren. Allein schon aus diesem Grund ist der starke Fokus der Arbeit auf die Rabbiner gerechtfertigt.

Ein paar Worte zum Untersuchungszeitraum. Das „lange 19. Jahrhundert“⁸⁰ erweist sich als ungeheuer dicht. Es mag auf den ersten Blick willkürlich und zeitlich viel zu kurz gefasst erscheinen, wenn sich diese Arbeit in ihrem Schwerpunkt auf die Kreisversammlungen 1836 sowie deren unmittelbare Vorgeschichte, vor allem die Kontroversen um die Einführung einer allgemeinen Synagogenordnung konzentriert. Doch haben wir es hier mit einem Kulminations- und gleichzeitig mit

⁷⁹ Vgl. Falk Wiesemann, Rabbiner und jüdische Lehrer in Bayern während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Staat, Reform, Orthodoxie, in: Manfred Treml (Hrsg.), Geschichte und Kultur der Juden in Bayern / hrsg. von Manfred Treml. Aufsätze, München 1988, S. 277–286, hier S. 281.

⁸⁰ Vgl. Franz J. Bauer, Das "lange" 19. Jahrhundert. (1789 - 1917); Profil einer Epoche, Stuttgart 2006.

einem Scheidepunkt zu tun. Die sich über die Jahre anstauenden Konflikte hätten hier auf den ersten allgemeinen Versammlungen ihre Klimax erreichen können und sollen. Vieles, was vorher über verschiedene Kommunikationskanäle seinen Weg ging, wurde Mitte der 30er Jahre des 19. Jahrhunderts organisatorisch gebündelt. Es ist bezeichnend, welche Ergebnisse am Ende der Verhandlungen standen, bzw. nicht standen. Natürlich waren die Versammlungen nur ein erster Schritt, natürlich schlossen sich an diese Verhandlungen weitere an. Vor allem solche, die nicht auf den ländlichen Raum beschränkt waren. Doch ist es just dieser ländliche Raum, der hier interessieren soll. Zumal der zeitliche Rahmen dadurch recht streng abgegrenzt werden kann. Durch den bayerischen Regierungswechsel 1838 zur Regierung Abel änderten sich die Rahmenbedingungen fundamental. Vieles, was vorher möglich gewesen war, war es nach dem Regierungswechsel nicht mehr. Deshalb wurde dieser bewusst gewählt, um dem Untersuchungszeitraum eine starke Trennlinie von den späteren Geschehnissen zu verleihen. Die Revolution des Jahres 1848, sowie die beginnende Abwanderung und Urbanisierung ab Mitte des 19. Jahrhunderts sind in ihrer Komplexität eigene Untersuchungen wert. Eine Einbeziehung dieser späteren Ereignisse würde auch eine Nivellierung der nicht minder komplexen und erhellenden Vorgänge bedeuten, welchen sich die vorliegende Arbeit widmet.

Die verwendeten Archivalien unterscheiden sich in der Qualität und Akribie ihrer Anfertigung. Bei weitem nicht alle Dokumente wurden durchgängig foliert und mit nachvollziehbarer Nummerierung versehen. Wo immer möglich, wurde die Foliozahl in der direkten Zitation mit angegeben, ansonsten auf das Datum des betreffenden Dokumentes verwiesen, um dessen Wiederauffindbarkeit zu garantieren. Für indirekte Belege wurde auf das Datum des zugrunde liegenden Dokumentes zurückgegriffen, nur im Falle der Würzburger Protokollakten wurde wiederum die Foliozahlen verwendet, da diese sich in diesem Fall dem Datum gegenüber als effektiver erwiesen. Einige Dokumente weisen eine interne Blattzählung auf, die von der fortlaufenden Foliozäh-

lung abweicht; diese wurden gesondert markiert. Die Bibelstellen folgen der Einheitsübersetzung von 1980.⁸¹

Es wurde auch bereits erwähnt, dass sich die vorliegende Untersuchung weder für die Sachkultur, noch für die Wirtschafts- und Sozialgeschichte des fränkischen Judentums interessiert. Hier spielt vor allem die religiöse Dimension des Emanzipationsprozesses des 19. Jahrhunderts eine Rolle. Wir verfolgen hier im besten Sinne also eine Ideengeschichte; eine Geschichte der religiösen Idee „Judentum“ in einem speziellen gesellschaftlichen Rahmen. Dass Religion, gerade in dieser Zeit, nicht separat von gesellschaftlichen und auch wirtschaftlichen Entwicklungen agiert, ist evident und bedarf keiner weiteren Ausführung. Doch wurde bisher die Sozial- und Wirtschaftsgeschichte des Judentums in erschöpfender Fülle behandelt, während sich die Forschung für die spezifisch religiösen Fragen nur peripher interessiert, sofern diese nicht sich mit der hoch gelehrten Diskussion in den städtischen Salons beschäftigte. Die Welt des Landjudentums schien kaum der Ort für intellektuelle Gespräche zu sein. Dies ist nicht die Perspektive der vorliegenden Arbeit. Ganz im Gegenteil sind die Fragen, die sie an den untersuchten Zeitraum stellt, religiöser Natur. Es liegt ihrem Selbstverständnis gemäß damit eine religionsgeschichtliche Arbeit vor.

⁸¹ Deutsche Bischofskonferenz u. A. (Hrsg.), Die Bibel. Altes und Neues Testament; Einheitsübersetzung, Freiburg im Breisgau 2006.

II. Emanzipation und Konfessionalisierung im fränkischen Landjudentum

1. Der Staat und seine Juden

1.1 Emanzipation der Juden – Begriffswirren im Zeichen des Fortschritts

Was soll, was will Emanzipation? Die Bedeutungsgeschichte dieses so zentralen Begriffes der Aufklärungszeit im Allgemeinen und der Geistesgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts im Besonderen ist so vielschichtig, wie komplex. Mithin scheint es, alle Akteure hätten eine persönliche, aber dadurch mit anderen keineswegs deckungsgleiche Vorstellung vom Begriff der „Emanzipation“, welche naturgegeben zu Konflikten führen musste. Emanzipation als im besten Sinne des Wortes von der gestrengen Hand der Führung entlassen zu werden in ein selbstbestimmtes und selbstverantwortetes Leben und Denken konnte auf vielfältige Weise in der Geistesgeschichte der Menschheit mit Leben gefüllt werden und auf unendlich zahlreiche Arten und Weisen angestrebt werden. So verwundert es nicht, dass die Geschichte der Emanzipation der Juden in Deutschland, im Speziellen auf dem Land, je nach Definition des Begriffes Emanzipation sich unterschiedlich gestaltet. Und dass das angestrebte Ziel „Emanzipation“ sich je nach Lesart des jeweilig Emanzipierenden, bzw. des Zu-Emanzipierenden und schlussendlich Emanzipierten durchaus vollkommen unterschiedlich sein konnte. Und darüber hinaus, dass die Emanzipation des ländlichen Judentums etwas völlig anderes sein konnte, als die Emanzipation seiner jüdischen Glaubensbrüder in den Städten. Vom Osten Europas völlig zu schweigen.⁸² Was also ist jüdische Emanzipation auf dem Lande?

Die allgemeine Geschichte der Emanzipationsbewegung der deutschen Juden ist oft beschrieben worden. Die allerwichtigsten Schlagworte bilden für unsere Untersuchung das Hintergrundbild, auf dem sich die jeweiligen Spezifika des Landjudentums entfalten. Das Schlagwort „Emanzipation“ wurde hierbei im 19. Jahrhundert geradezu inflationär verwendet.⁸³ Das 19. Jahrhundert in seinem grenzenlosen

⁸² Breuer, S. 47f.

⁸³ Vgl. Rürup, S. 121f.

Aufklärungs- und Fortschrittsoptimismus sah sich selbst in einem historisch-positivistischen Prozess der Befreiung aus den Fängen einer überkommenen Feudalstruktur, die durch die Neuzeit hindurch tradiert direkt aus dem Mittelalter zu stammen schien. Durch das alleinige Hilfsmittel des menschlichen Verstandes konnte und sollte sich der Mensch, und allen voran der Bürger, zu einer neuen und bis dato unbekanntem Fülle an Freiheit, Verantwortung und Rationalität empor-schwingen, welche damit die Ideale der Aufklärung in einer steten Verbesserung und einem steten Fortschreiten der Geschichte krönen sollte. Das erstmals in den Debatten der 1820er Jahre benutzte Schlagwort „Emanzipation“, welches eigentlich aus dem römischen Rechtswesen stammte und die Befreiung eines Sklaven aus der Hand seines Herren meinte, hatte hierbei einen absoluten und allumfassenden Duktus:

„Emanzipation der Kinder von Unwissenheit und Aberglauben durch bessere Bestel-lung der Volksschulen; Emanzipation der Jünglinge von einer sechsjährigen Conscrip-tionszeit, wodurch sie ihrem bürgerlichen Verhältnis entzogen werden; Emanzipation des hochachtbaren Offizierstandes von der politischen Minderjährigkeit, nachdem denselben verboten worden ist, von politischen Angelegenheiten öffentlich zu sprechen; Emanzipation des Grundeigentums von der Gebundenheit der Güter und von einer Menge drückender Lasten; Emanzipation der Früchte der Landeigentümer von der Tyrannei des Wildes; Emanzipation der Landeigentümer von der Creditlosigkeit durch Creditanstalten; sind solche vorhanden, dann wird der Einfluß der jüdischen Glaubensgenossen im Vieh- und Güterhandel nicht mehr zu fürchten sein; Emanzi-pation der Gewerbe von dem Concessionswesen; dagegen auch die Emanzipation der Gemeinden von willkürlichen Eingriffen der Curatelen; Emanzipation des Geistes, der Presse, von der schmähhlichen Censur; Emanzipation der Minister durch ein Gesetz über ihre Verantwortlichkeit; Emanzipation des Cabinetts von äußerem Einfluß“.⁸⁴

Es war ein umfangreicher Katalog von emanzipatorischen Forderungen, die das gesamte soziale, wirtschaftliche und auch religiöse Leben des Bürgers betrafen; ein Gesamtprogramm der „Befreiung“, welches sich nicht in einzelne Emanzipationsprogramme aufschlüsseln ließ, sondern als eine Einheit betrachtet werden musste.⁸⁵ Das Ziel einer umfassen-

⁸⁴ So der Freiherr von Closen, zitiert nach ebenda, S. 35f.

⁸⁵ Vgl. ebenda, S. 36.

den Neugestaltung der Lebensumstände hin zu Rationalität und Vernunft Herrschaft traf sich hierbei mit einem fast ungetrübten Glauben an die erzieherischen Fähigkeiten des ebenso rationalisierten, modernen Staates, wie er im Zuge der französischen Revolution zu unwiderlegbarem Ausdruck gekommen war. Alles, so schien es, war durch kluge Erziehung und staatliche Fürsorge lösbar und erreichbar.⁸⁶ Dieser unbedingte Staatsglauben, der sich mit den positivistischen Erwartungen der Epoche paarte, siegte schlussendlich auch über die zuerst aufkommende revolutionäre Stimmung, welche eigentlich den radikalen Umsturz und die sofortige Umkehrung der bisherigen Verhältnisse vorgesehen hatte. Bei näherer Betrachtung gebar sie in ihrem Kult der Vernunft aber genau den modernen Erzieherstaat, der sich gegen die revolutionäre Stimmung durchzusetzen vermochte. Selbst ein so hochgeschätzter Denker wie Wilhelm von Humboldt, der darzulegen versuchte, dass der Staat kein Erzieher, sondern ein Wahrer von Rechten sei, wurde von der Entwicklung hin zum leitenden, erziehenden, und in diesem Sinne emanzipatorischen Staat, überrundet.⁸⁷

Auch wenn die Emanzipation, oder welches Synonym man gerade verwenden mochte, wie obig geschildert, ein Gesamtprogramm war, so liefen die einzelnen Teilemanzipationen, die das große Ganze bildeten, nicht mit denselben Geschwindigkeiten und denselben Voraussetzungen ab. Gerade der Staat als Erzieher konnte es sich nicht leisten, dass die sofortige Emanzipation in revolutionärer, und damit in unvernünftiger, mithin chaotischer Art und Weise vor sich ging. Ein im wahrsten Sinne des Wortes emanzipatorischer Weg siegte über den liberal-revolutionären.

Mitten in diesem Wust der Ereignisse fanden sich auch die Juden wieder. Deren Emanzipation war bei Weitem nicht die wichtigste Frage, die die Reformer in Staat und Gesellschaft beschäftigte, aber doch wohl einer der schwierigsten. Schien doch der Zustand der jüdischen Gemeinden der Emanzipation derselben und damit deren Integration in die Zivilgesellschaft entgegen zu stehen.

Der Umgang der europäischen Staaten mit „ihren“ Juden durchlief wie alle anderen europäischen Entwicklungen in dieser Zeit

⁸⁶ Vgl. ebenda, S. 134f.

⁸⁷ Vgl. ebenda, S. 11f.

bedeutende Wandlungsprozesse.⁸⁸ Nachdem man die Ausgrenzung und Vertreibung des Mittelalters und der frühen Neuzeit als „unvernünftig“ und der Zeit nicht mehr angemessen erkannt hatte, suchte man nach einem neuen Platz für die europäische Judenheit. Dabei spielten humanitäre Beweggründe zunächst kaum eine Rolle; ganz im Sinne der utilitaristischen Vernunftreligion der Zeit suchte man zunächst die „bürgerliche Verbesserung“ der Juden, stellte sich mithin also die schlichte Frage, was diese unbekannte Bevölkerungsgruppe im eigenen Herrschaftsbereich denn bitte Sinnvolles leisten und wie man von ihr profitieren konnte. Die als marginalisiert wahrgenommenen Juden sollten zu „nützlichen“ und vor allem kontrollierbaren Staatsbürgern gemacht werden. „Nützlichkeit“ definierte sich hierbei streng utilitaristisch an wirtschaftlicher Leistung und der Frage, welchen Mehrwert die Juden dem Staat bringen konnten. Da die vorherrschende Geisteshaltung das physiokratische Ideal der „produktiven“ Arbeitsfelder war, konnte die Judenheit formal nur verlieren. Ihr überwiegender Großteil verdingte sich mehr schlecht als recht im Handel, vor allem dem sogenannten „*Schacherhandel*“ oder Kleinhandel von umherziehenden Hausierern. Diese Tätigkeiten ließen die jüdischen Gemeinden als einen Hort von Armut und „Nutzlosigkeit“ erscheinen, die zum eigentlich erstrebten Gewerbe, wie der als „produktiv“ gesehene Landwirtschaft, keinerlei Beziehung hatten. Da es sowohl nach den Idealen der Französischen Revolution als auch der Herrschaftsgebiete rechts des Rheines keine „Staaten im Staate“ geben durfte, hatte der jüdische Bevölkerungsteil zu beweisen, dass er ein Hort produktiver Staatsbürger war.⁸⁹

Frankreich war hier revolutionär vorgegangen und hatte den Juden im Zuge der Revolution und ihrer Ideale zunächst völlige Gleichheit mit den restlichen Franzosen gewährt. Sei die Rechtsgleichheit erst einmal gewährt, so glaubte man, werde sich die faktische Gleichheit unter den Citoyens schon einpendeln. Die Emanzipation der französischen Juden, welche, ähnlich ihren rechtsrheinischen Cousins, bisher unter eigener Rechtsprechung, einem ihnen eigenen Geschichtsverständnis und unter dem Regelwerk von Talmud und rabbinischer Gerichtsbarkeit mehr neben den Franzosen als mit ihnen gelebt hatten,

⁸⁸ Vgl. ebenda.

⁸⁹ Vgl. Treml, in: Treml (Hrsg.), S. 252f.

wurde dem freien Spiel der Kräfte überlassen. Dieser Optimismus hielt nicht lange vor. Schon die Idee einer Wiederbelebung des antiken Synhedrions zu Paris und einer jüdischen „Regierung“ aus 71 Weisen ließ den Schluss zu, dass auch die Revolutionäre innerhalb kürzester Zeit wiederum der Vorstellung verfielen, die Juden seien doch nicht exakt wie alle anderen Franzosen, sondern eine gesondert zu behandelnde Gruppe. Spätestens mit Napoleons „*Decrète infâme*“ hörte die Gleichberechtigung denn auch wieder auf und die Juden Frankreichs unterlagen erneuten Restriktionen. Rechts des Rheines hatte man es soweit erst gar nicht kommen lassen.⁹⁰

Denn hier hatte sich von Anfang an, Humboldt zum Trotze, die erzieherische Auffassung durchgesetzt, dass man diese marginalisierte Judenheit unmöglich sofort in den Genuss aller staatsbürgerlichen Rechte kommen lassen konnte. Zum Nützlichkeitsgedanken hatte sich ein Erziehungsgedanke gesellt, der ursprünglich die Feststellung traf, dass am desolaten Zustand der jüdischen Mitbürger diese größtenteils selbst schuld seien. Der durch seine programmatische Schrift „Über die bürgerliche Verbesserung der Juden“ von 1781 berühmt gewordene Christian Wilhelm von Dohm⁹¹ stellte fest:

„Ich kann es zugeben, daß die Juden sittlich verdorbener sein mögen als andere Nationen; daß sie sich einer verhältnißmäßig größern Zahl von Vergehungen schuldig machen als die Christen; daß ihr Charakter im Ganzen mehr zu Wucher und Hintergehung im Handel gestimmt, ihr Religionsvorurteil trennender und ungeselliger sei; aber ich muß hinzusetzen, daß diese einmal vorausgesetzte größere Verdorbenheit der Juden eine notwendige und natürlich Folge der drückenden Verfassung ist, in der sie sich seit so vielen Jahrhunderten befinden.“⁹²

Das Problem war also hausgemacht und konnte durch eine andere Behandlung der Juden auch wieder umgekehrt und dadurch gelöst werden. Aber, so die sich durchsetzende Meinung, was Jahrhunderte der

⁹⁰ Vgl. Graupe, S. 226f.

⁹¹ Vgl. Christian Wilhelm Dohm, Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden. Zweyter Theil. Mit Königl. Preußischem Privilegio. Neu hrsg. vom Duisburger Institut für Sprach- und Sozialforschung und vom Salomon Ludwig Steinheim-Institut für deutsch-jüdische Geschichte. Netzpublikation nach der Ausg. Berlin und Stettin, 1783. Duisburg, 2010.

⁹² Vgl. Rürup, S. 15.

Minderbehandlung verbrochen hatten, konnte nun nicht eine plötzliche Gesetzgebung von heute auf morgen ungeschehen machen. Der große Erziehungsmeister Staat hatte hier Schritt für Schritt seine bislang marginalisierten Untertanen anzuleiten und zu „*verbessern*“.⁹³ Hier wird klar, was der Begriff „Bürgerliche Verbesserung der Juden“ meinte. Das „Jahrhundert der Bürger“⁹⁴ konnte und wollte sich keine außen vor stehende Gruppe innerhalb seines Staatsapparates leisten, gewährte die Ehre, „Bürger“ zu sein, aber nur unter vielen Voraussetzungen. Denn logische Folge einer solchen Emanzipation „von oben“ war das stete Bedürfnis, über „Fortschritte“ informiert zu werden und damit die Richtigkeit des eigenen Handels bestätigt zu bekommen. Die „Bringschuld“ lag dabei nun bei den jüdischen Gemeinden selbst, die für „Fortschritte“ ihrerseits mit der weiteren Gewähr von Rechten „belohnt“ wurden. Damit wurde die Emanzipation zu einem langfristigen Prozess, der vor der Schwierigkeit stand, dass niemand ein definitives und definiertes „Ziel“, einen „Endzustand“, den es zu erreichen galt, vorgegeben hatte, so dass die völlige Rechtsgleichheit immer wieder ausgesetzt werden konnte, wenn die soziale Gleichheit, aus welchen Gründen auch immer, als noch nicht erreicht angesehen wurde. Es ist bezeichnend, dass es bis zur Reichsgründung 1871 dauerte, bis alle deutschen Juden Rechtsgleichheit vor dem Gesetz erlangen sollten; ein Status, der natürlich über die soziale Gleichheit bekanntermaßen wenig aussagte.⁹⁵ Dass diese nie erreicht worden war, davon legen die Ereignisse der Folgezeit trauriges Zeugnis ab. Denn im Nebeneffekt der eigentlichen, schrittweisen rechtlichen Gleichstellung der jüdischen Untertanen entstand der groteske Umstand, dass durch diese Definition von Rechten die Unterschiede und ebenso der Neid zwischen christlichen und jüdischen Untertanen nur umso stärker ans Licht der Öffentlichkeit traten. Das Judentum geriet in seiner angeblichen Fremdheit in den Fokus der Aufmerksamkeit. Dabei machten selbst vorgeblich liberale nichtjüdische „Reformer“ nicht davor halt, das Judentum als „unmoralische Religion“ zu verdammen, deren Angehörigen als einzig wirklich denkbarer Ausweg nur die Aufgabe des Jude-Seins offenstand. In ihrer letzten Konsequenz

⁹³ Vgl. ebenda.

⁹⁴ Vgl. Bauer, S. 66f.

⁹⁵ Vgl. Schwarz, S. 260ff.

sollte die Emanzipation des Judentums, zumindest aus Sicht ihrer Gegner, in einer Emanzipation vom Judentum enden.⁹⁶

Woran störte sich also die nachrevolutionäre Bürgerschaft und Staatlichkeit in den Nachfolgestaaten des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation hinsichtlich ihrer jüdischen Mitbürger am meisten und welchen Zustand strebte man an, zu erreichen? Auch hier können die jüdische Entwicklung und Emanzipation nicht losgelöst von den allgemeinen Tendenzen der Zeit betrachtet werden. Die Juden waren bei weitem nicht die einzige Gruppe, welche in den Augen der Mehrheitsbevölkerung einen Emanzipationsprozess zu durchlaufen hatte. Zumindest in den mehrheitlich protestantisch besiedelten Teilen der Länder des Deutschen Bundes waren das Interesse und die Kritik auch auf die Katholiken gefallen. Die an ihnen exerzierten Exempel konnten *vice versa* auch auf die Juden projiziert werden. Wollte ein sich als aufgeklärt betrachtender Reformers des Glaubens ein Beispiel für verbohrt Obskurantismus, dunkle Traditionen und angeblich zweifelhafte Loyalitäten zum eigenen Volk, so musste er nicht erst bei den Juden suchen, sondern konnte auf die ihm unverständlichen Riten der Katholiken hinweisen, die nachweislich den Blick nach Rom gewandt hatten, volkswirtschaftlich unter dem Durchschnitt lagen und, wie jedermann wusste, an Fronleichnam in einem schaurigen Ritual Hostien in umgegrabene Äcker streuten, um deren Fruchtbarkeit zu garantieren. All dies war für einen Kult der Vernunft schiereres Teufelswerk. Als Pendant zur katholischen Kirche schienen die „unaufgeklärten“ Landjuden hervorragend geeignet.⁹⁷ Doch auch hier gerieten die Juden in Misskredit. Als Blaupause für religiöse Dunkelheit dienten sie nun vor allem als Negativschablone für alles, was man in seiner Kirche nicht haben wollte.⁹⁸ Umgedreht nahmen sich die Reformers des Judentums dezidiert die evangelische Kirche und damit den vermeidlich „aufgeklärten“ Teil des Christentums zum Vorbild, an dessen Regeln sich die Reform und die

⁹⁶ Vgl. Wolfgang Altgeld, *Katholizismus, Protestantismus, Judentum über religiös begründete Gegensätze und nationalreligiöse Ideen in der Geschichte des deutschen Nationalismus*, Mainz 1992, S. 11.

⁹⁷ Vgl. David Jan Sorkin, *Juden und Katholiken: deutsch-jüdische Kultur im Vergleich 1750-1850*, in: Shulamit Volkov/Elisabeth Müller-Luckner (Hrsg.), *Deutsche Juden und die Moderne*, München 1994, S. 9–31, hier S. 11.

⁹⁸ Vgl. ebenda.

Emanzipation des Judentums zu richten hatte. Die Juden waren also Teil eines „vernünftelnden“⁹⁹ Feldzuges gegen den Obskurantismus, der an vielen Fronten gekämpft wurde. Zum Glück für die Reformen und zum Leidwesen der Juden bot der Zustand der jüdischen Gemeinden zu Anfang des 19. Jahrhunderts für den oberflächlichen Beobachter, sei er Nichtjude oder reformerisch orientierter Jude, auch allen Grund dafür, die Waffen des Lichtes anzulegen. Wir werden diesen umstrittenen Zustand noch *en détail* kennenlernen. Doch zunächst muss auf einen Begriff eingegangen werden, der einen Schlüsselbegriff zum Verständnis der hier untersuchten Entwicklungen darstellt: den Begriff der Konfessionalisierung.

1.2 Zum Doppelleben der Konfessionalisierung

Ähnlich wie ihr Zwillingsbegriff „Emanzipation“ ist auch die Konfessionalisierung vor allem ein Schlagwort, unter welches sich unterschiedliche Konzepte subsumieren lassen. Der Begriff kann zunächst verstanden werden als religiöse Neuverortung, Disziplinierung und Sozialnormierung, wie sie in der Folge der reformatorischen Ereignisse des 16. Jahrhunderts in der Ausprägung des Katholizismus und des Protestantismus deutlich wurden und nunmehr auf das 19. Jahrhundert und auf andere religiöse Gruppierungen übertragen werden.¹⁰⁰ Doch hinter dieser scheinbar einleuchtenden Definition verbergen sich zahlreiche, teils ungelöste Fragen, welche die internationale Konfessionalisierungsforschung zu einem äußerst lebendigen Korpus unterschiedlichster Meinungen macht. Für uns besonders virulent sind dabei zwei Fragen: Nämlich zunächst, ob eine Ausweitung des Begriffes „Konfessionalisierung“ auf das Judentum (und auch auf andere Religionen?) überhaupt statthaft ist, und wenn ja, von wem hier eigentlich die Bewegung ausgeht, spricht: wird hier jemand konfessionalisiert oder konfessionalisiert sich der Betreffende selbst?

⁹⁹ Um die Ausdrucksweise des Floßer Rabbiners Moses Wittelshöfer zu übernehmen, vgl. Kapitel 2.1.

¹⁰⁰ Vgl. Steinhoff. Für die grundlegenden Überlegungen zu dieser These vgl. z.B. Schilling, S. 1-45.

Schon die Tatsache, dass der Konfessionalisierungsbegriff eigentlich in der christlichen Geschichte der frühen Neuzeit beheimatet ist, zeigt an, dass es sich hierbei um ein Konzept handelt, welches keinesfalls erst eine Idee des späten 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts war.¹⁰¹ Die Konfessionalisierungsabsicht und Konfessionalisierung der bayerischen Untertanen vollzog sich schon bedeutend früher im Rahmen der allgemeinen Geschichte und Formierung der drei christlichen Konfessionen.¹⁰² Das Judentum hatte an diesen Tendenzen als „außen“ stehende Gruppe innerhalb der Gesellschaft keinen Anteil und konnte auch keinen solchen haben. Erst mit dem im erwähnten Zeitraum plötzlich politisch gewünschten Eintreten des Judentums in die Geschichte und Soziologie seiner Umwelt¹⁰³ konnte das Judentum auch, soweit jedenfalls die obig gestellte Vermutung, an den gesellschaftlichen Entwicklungslinien der christlichen Umwelt partizipieren und diese, wenn auch „verspätet“, nachvollziehen.¹⁰⁴ Dies deckt sich mit der „offiziellen“ Absicht der bayerischen Staatsregierung, welche ein kontrollier- und verstehbares Gegenüber suchte und dieses in einem zu „konfessionalisierendem“ Judentum zu finden hoffte. Durch Normierung, soziale Disziplinierung und strikte, wie stete Angleichung an die geltenden Gesetze, sollte aus einem obskuren Sozialverband am Rande der Gesellschaft ein „effektiver“ und „effizienter“ Bestandteil der bayerischen Bevölkerung werden. Ebenso wie ihre katholischen, protestantischen und reformierten Mitbayern sollten die Juden als „mosaische“ oder „israelitische Konfession“ ihren Platz im religiösen wie gesellschaftlichen Konzert des Königreiches einnehmen.¹⁰⁵ Doch macht es sich diese Erklärung der „Konfessionalisierung“ allzu einfach.

Denn die Konfessionalisierung passt mitnichten einfach in das Schema von Aufklärung und Rationalisierung, wie es die Reformer auf staatlicher wie jüdischer Seite gerne gehabt hätten. Ganz im Gegenteil

¹⁰¹ Vgl. Lauer, in: Greyerz (Hrsg.), S. 250f. Vgl. auch Lauer, S. 155f.

¹⁰² Katholiken, Protestanten, Reformierte.

¹⁰³ Vgl. Amos Funkenstein, Reform und Geschichte. Die Modernisierung des deutschen Judentums, in: Shulamit Volkov/Elisabeth Müller-Luckner (Hrsg.), Deutsche Juden und die Moderne, München 1994, S. 1–8, hier S. 1f.

¹⁰⁴ Vgl. Schulte, S. 17.

¹⁰⁵ Vgl. Friedrich Battenberg, Das europäische Zeitalter der Juden. Zur Entwicklung einer Minderheit in der nichtjüdischen Umwelt Europas, Darmstadt 1990, Band II, S. 85f.

stellen Moderne und Religion im Konzept der Konfessionalisierung keine Antagonisten dar, sie bedingen sich gegenseitig. Erst mit der konfessionellen Ausprägung der europäischen Religionsgruppen wurde die Moderne letztlich möglich gemacht, sie bildet eine der Grundlagen der Moderne, auch wenn diese sich aus vielen Quellen speist. Dies gilt für das Christentum ebenso wie für das Judentum.¹⁰⁶ Die Konfessionalisierung bewirkte eine Sozialdisziplinierung, eine Homogenisierung der Überzeugungen und Riten, sie stellte sich gegen alte, obskure Ansichten und entsakralisierte magische Weltbilder.¹⁰⁷ Dies alles lässt sich für das Judentum aber nicht erst mit Moses Mendelssohn oder dem Bayreuther Reformler Dr. Joseph Aub konstatieren, sondern *de facto* schon mit dem Erscheinen des *Schulchan Aruch*, und damit mit einem Werk, dessen strenge Normierung des Alltags die späteren Reformler schon wiederum anrühlich und zweifelhaft fanden. Schon weit vor den normierenden Ereignissen des 18. und 19. Jahrhunderts wurde in Folge Joseph Karos Standardwerk aus bloßer Tradition Orthodoxie, wenn auch freilich nicht im Sinne der späteren Neoorthodoxie, wie wir sie heute kennen. Aber allein die Tatsache, dass es in diesem Kontext geschieht, dass man die seit der Spätantike verschüttete Tradition der Ordination von Rabbinern wieder mit Leben erfüllte,¹⁰⁸ weist bereits auf die Reformler des 19. Jahrhunderts vorweg. Die Überbietung der Tradition durch die Orthodoxie, die Kritik an unverstandenem *Minhag* und lokalem Brauchtum,¹⁰⁹ sie ist keine Idee der Aufklärung, sie hat ihre Wurzel schon zwei Jahrhunderte früher. Nur durch eine strenge soziale Disziplinierung konnte sichergestellt werden, dass die allgegenwärtige Sorge um das „Heilige“ ihren gebührenden Wiederklang fand. Zum Vergleich sei hier die Sorge der Reformler um den „ursprünglichen“, den „erhebenden“ und heiligen, da „gereinigten“ Kultus genannt. In vielfältiger Form, sei es bei den Chasiden oder den wiederum die Orthodoxie übertrumpfenden „Pietisten des Judentums“¹¹⁰ wurde hier aus bloßer Religion Bekenntnis und da-

¹⁰⁶ Vgl. Lauer, in: Greyerz (Hrsg.), S. 257.

¹⁰⁷ Vgl. ebenda, S. 258.

¹⁰⁸ Vgl. ebenda, S. 263.

¹⁰⁹ Vgl. Moshe David Herr/ Menachem Elon, Minhag, in: Michael Berenbaum/Fred Skolnik, Encyclopaedia judaica, Detroit etc., Jerusalem 2007, Band 14, S. 265ff.

¹¹⁰ Vgl. Lauer, in: Greyerz (Hrsg.), S. 275.

mit ein Hauptmerkmal der Konfessionalisierungshypothese erfüllt.¹¹¹ Der Einzelne musste nunmehr sich selbst und seine Umwelt stets versichern, welcher Gruppe er angehörte, was seine Erkennungsmerkmale waren und wie er sich definierte. Dies immer in Abgrenzung zum Anderen, der sich dieser Verortung nicht erfreuen konnte. Die bunte Häresiegeschichte der jüdischen Neuzeit, von Sabbatai Zwi über Jakob Franck bis hin zu den späteren Modernisten, erforderte immer wieder eine scharfe Abgrenzung und Versicherung der Rechtgläubigkeit. Heilig zu sein, Jude zu sein und gewiss in den Himmel zu kommen, wurde immer schwieriger.¹¹²

Wir halten folgendes fest: Im Kern ihres Wesens sorgten sich Mystiker und Rationalisten um dasselbe, nämlich um das Heilige an sich. Ihre völlig unterschiedliche Ausdrucksart und die unterschiedlichen Ergebnisse, welche sie zu Tage förderten, können über diese Tatsache nicht hinwegtäuschen. Betrachten wir beispielsweise die Sorge um den Kultus.

„Nicht besser sieht es in der Synagoge aus. Man plappert ohne Unterlaß, kratzt sich in der Hose, nimmt Schnupftabak und schaut aus dem Fenster nach Kunden. Innere Andacht, Kawone finde man dort nicht. Die Lieblosigkeit der Oligarchie gegenüber den Bedürfnissen der Gläubigen und der Ämterkauf der Rabbiner machen aus den Gemeinden Herden ohne Hirten. Isaak Wetzlar empfiehlt seiner Gemeinde die Frömmigkeitspraxis der Christen. Sie, die Christen, so hat er sich erzählen lassen, da er eine Kirche nie betreten würde, hören jeden Sonntag von ihren Predigern moralische Belehrungen. Ihre Pfarrer würden Verfehlungen der Gemeindeglieder öffentlich anprangern. So etwas gebe es selten in den jüdischen Gemeinden. Eine Ausnahme sei die Jeschiwa seines Lehrers Abraham Broda in Prag, der selbst ein Vorbild sei. Dieser hält sich strikt an die Halacha und fastet streng. Sein Unterricht legt den Schwerpunkt auf die praktische Halacha. R. Broda predigt seinen Schülern Moral und überprüft das Gelernte durch Abhören. Das Wohlverhalten der Studenten wird genau kontrolliert [...]. Das ist in vielen Zügen jene Sozialdisziplinierung, die erst das konfessionelle Zeitalter hervorgebracht hat.“¹¹³

¹¹¹ Vgl. ebenda, S. 270f.

¹¹² Vgl. ebenda.

¹¹³ Zitiert nach: ebenda, S. 275.

Rabbi Wetzlar gehört schon in die Riege der jüdischen Pietisten, welche ihrerseits nochmals die klassischen Orthodoxen zu übertrumpfen versuchten, aber gehört dieses Übertrumpfen in der Religion ebenso unzweifelhaft zu den Charakteristika der Konfessionalisierung wie die Sorge um die Reinheit des Kultus. Siebzig Jahre später werden junge (und alte) Reformen zu beinahe denselben Worten greifen.

Damit werden aber auch zwei Dinge deutlich. Erstens, dass das Judentum sehr wohl eine Konfessionalisierung durchlebt und diese Konfessionalisierung aus sich selbst heraus gestaltet, ohne Druck einer Umwelt, welche das Judentum als Akteur gar nicht partizipieren lässt.¹¹⁴ Daraus resultierend zweitens, dass es sich um einen innerjüdischen Prozess handelt, der erst in dem Moment, in dem das Judentum aus seinem Schattendasein in die Aufmerksamkeit von Regierung und Umwelt tritt, mit den „anderen“ Strömungen der allgemeinen, schon viel früher beginnenden Konfessionalisierung interagiert. An eine innerjüdische Konfessionalisierung schloss sich also eine externe, aufoktroierte und quasi nachgeholte Konfessionalisierung an.¹¹⁵ Für die Umwelt war dies nicht immer derartig erkennbar, waren die religiösen Streitigkeiten des Judentums im Gegensatz zur christlichen Umwelt doch vor allem halachischer Natur.¹¹⁶ Das Fehlen konkret theologischer Auseinandersetzungen ließ schnell ignorieren, dass sich das Judentum in einem massiven Wandlungsprozess befand. Dabei war dessen Ausgang ungewiss. Der Vergleich mit anderen jüdischen Gemeinden in Europa lehrt, dass die Aufklärung und die Reform dabei nur eine von vielen Möglichkeiten und keinesfalls eine Determinante waren. Nachzugehen ist hierbei der Frage, ob es sich bei der Geschichte des Geschwisterchens der Konfessionalisierung, der Emanzipation, ebenso verhielt.¹¹⁷

Die halachische Natur der innerjüdischen Debatte wird schnell deutlich, wenn man ihr Verhältnis zum sie umgebenden Staat betrach-

¹¹⁴ Vgl. ebenda, S. 281.

¹¹⁵ Vgl. Altgeld, S. 91ff.

¹¹⁶ Vgl. Andreas Gotzmann, Zwischen Nation und Religion: die deutschen Juden auf der Suche nach einer bürgerlichen Konfessionalität, in: Andreas Gotzmann (Hrsg.), Juden, Bürger, Deutsche. Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz, 1800-1933, Tübingen 2001, S. 241–262, hier S. 253f.

¹¹⁷ Vgl. Rürup, S. 7.

tet; wiederum ein Hauptkriterium der Konfessionalisierung. Denn entgegen des Eindruckes, den der unbedarfte Beobachter vom Landjudentum gewinnen mochte, waren dessen Protagonisten weit davon entfernt, sich in die mittelalterlichen, korporativen Gemeindeformen zurückzuwünschen, welche sich unwiederbringlich schon seit mehreren Jahrhunderten aufgelöst hatten.¹¹⁸ Wenngleich man sich unzweifelhaft in einem Orientierungsprozess befand, wie die Aufspaltung in Häresien und „Konfessionen“ in der jüngeren Vergangenheit gezeigt hatte, war es doch deutlich geworden, dass die Juden des Landes das Gefühl für das Exil verloren hatten, selbst wenn allenthalben von der Rückkehr des Messias und der Juden nach Palästina die Rede war. Die messianischen Wirrnisse um Schabtai Zwi und seine Nachfolger, die Krisenerfahrungen der Neuzeit, sie alle hatten derartig tiefe Wirkungen in allen Schichten des Judentums hinterlassen, dass an die Stelle der Hoffnung auf ein Ende des Exils nunmehr die Hoffnung auf ein Judesein im Staat trat.¹¹⁹ „Ob konservativ, orthodox oder liberal, die Identifizierung der Juden mit dem Staat war gleichsam vorbehaltlos.“¹²⁰ Nur an diesem Anknüpfungspunkt wurde eine staatliche Konfessionalisierung überhaupt möglich. Und verständlich wurde sie zudem nur aus der zunehmenden Begeisterung auch des Judentums für das Bürgertum. Natürlich geschah dies in den Städten wesentlich früher und radikaler. Doch spätestens mit dem Typus des „Rabbiner-Doktors“ kamen diese Vorstellungen auch aufs Land.¹²¹

Dabei stieß die „Reform“ des Judentums auch noch auf einen weiteren Grundstein sowohl der Säkularisierung, als auch der Konfessionalisierung. Wir hatten gesehen, dass Zugehörigkeit zu einer Glaubensgemeinschaft nunmehr vor allem persönliches Bekenntnis verlangte. Diese „Persönlichkeit“ wurde von der Säkularisation nunmehr dahingehend kanalisiert, dass Religion im Umkehrschluss auch eine „persönliche“, sprich: private Sache zu sein habe.¹²² Ein individuelles Bekenntnis blieb eine Sache des Einzelnen und konnte nicht Grundlage für die Behandlung einer gesamten Gruppe werden. Religion als Privat-

¹¹⁸ Vgl. Funkenstein, in: Volkov/Müller-Luckner (Hrsg.), S. 1f.

¹¹⁹ Vgl. Battenberg, II, S. 42f.

¹²⁰ Zitiert nach: Funkenstein, in: Volkov/Müller-Luckner (Hrsg.), S. 1.

¹²¹ Vgl. ebenda, S.2.

¹²² Vgl. Steinhoff, S. 2.

sache zu begreifen, war der Halacha aber genuin fremd. Um die Halacha zu vollziehen, brauchte es eine öffentliche, jüdische Gemeinde. Steinhoff hält deshalb eine eigentliche „Reform“ des Judentums im Geiste der Halacha für damit streng genommen unmöglich.¹²³ So weit muss man nicht gehen, dennoch ist eines deutlich geworden: Die Halacha hatte sich stets an den Bedürfnissen der Gemeinde in ihrem jeweiligen Zustand orientiert, war Handlungsfaden für das Leben in der *Galut* gewesen, sie stellte keinen „reinen Urzustand“ dar, den es wieder zu erreichen galt, oder eine „reine Gemeinde“, auch wenn sich die Reformen in Träumen von angeblich „gereinigten“ Gebeten und einem adäquaten Tempeldienst ergingen. Dies konnte und wollte die Halacha nie leisten.¹²⁴ Es ist kein Zufall, dass sich die Reform des Judentums zu Beginn alleinig auf die „Verbesserung des bürgerlichen Zustandes“ verstand und erst in zweiter Instanz zu einer religiösen Reform wurde, angesichts derer sie sich sogleich spaltete und damit auch in die heute bekannten Strömungen ausdifferenzierte, also „konfessionalisierte“. Für diese erstere Absicht entscheidend war der Ausgang aus dem Exil, war die Verlegung der Religion in das Innere, mithin also die „Entnationalisierung“ des Judentums, das Ausgehen aus der Exklusivität der Gemeinde hin zum konfessionellen Bekenntnis. Diese „Konfessionalisierung“ geschah in einem dialektischen Prozess von äußerem wie inneren Druck. Kern des neuen Selbstverständnisses war hierbei die Historisierung des Judentums, also eine historische Reflexion, welches seinen Kern ausmachte, und nicht mehr die Begründung aus der Tradition. Gegner waren die Volksreligion, der Chassidismus und die überlebte rabbinische Autorität. Damit wurde aber auch jede äußerliche Reform theologisch gesehen innerlich relevant; Äußerlichkeiten hatten einen inneren Zweck. Die in der Synagoge aufgestellt Orgel dröhnte nicht nur im übertragenen Sinne „gegen das Exil“. Mit ihrem Aufstellen im Gotteshaus war auch offiziell die Trauerzeit des Exils gebannt und das Eingehen in den die Juden umgebenden Staat verkündet.¹²⁵

Hierbei wird auch deutlich, dass diese erste Phase der Konfessionalisierung, intern wie extern, einen deutlichen Vorgänger zu der

¹²³ Vgl. ebenda.

¹²⁴ Vgl. Funkenstein, in: Volkov/Müller-Luckner (Hrsg.), S.5f.

¹²⁵ Vgl. ebenda, S. 7.

späteren, heute „klassisch“ zu nennenden Spaltung des Judentums und die bekannten „Konfessionen“ des liberalen, konservativen und (neo-)orthodoxen Judentums bilden.¹²⁶ Zwar waren die grundlegenden Gedanken durch das Aufkommen einer neuen Rabbinergeneration und den intellektuellen Austausch mit deren „Vorgängern“ bereits auf dem Land präsent, doch bildeten sich die Konfliktlinien noch erkennbar anhand der „klassischen“ Konfessionalisierungslinien, also namentlich vor allem hinsichtlich der Behandlung von Halacha, Messias und Tradition im Wechselspiel mit und auch im Gegensatz zur Ratio und der Einbindung in den Staat an sich. Die spätere Ausdifferenzierung und „zweite Konfessionalisierung“ des Judentums, wie sie heute bekannt erscheint, läutet mit der ihr folgenden Landflucht ab der frühen zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vielmehr das Ende des von uns hier untersuchten Landjudentums ein, bzw. das Ende seiner geistigen Fruchtbarkeit.¹²⁷ Gleichwohl können, wie zu zeigen sein wird, vor allem die Grundgedanken des späteren „konservativen“ Judentums als grundlegende Typenbeschreibung fränkisch-ländlicher, jüdischer Identität begriffen werden.¹²⁸

Auch wenn das Landjudentum „weitaus traditionsgebundener [war], als man annehmen möchte“,¹²⁹ so wird, wie wir sehen werden, unzweifelhaft deutlich, dass die Ideen der Reformen, also Reform, Historisierung und damit Konfessionalisierung des Judentums auf einen bereiteten Acker fielen; dass die Diskussionen, die sie auslösten, nicht erst von ihnen mitgebracht werden mussten und die konfessionellen Gräben auch auf dem Land nicht nur bereits bestanden, sondern schon lange dabei waren, sich zu verbreitern.¹³⁰

¹²⁶ Vgl. Battenberg, II, S. 155f.

¹²⁷ Vgl. Weber, in: Kluxen (Hrsg.), S. 155f.

¹²⁸ Siehe das „konservative“ Konzept eines Zacharias Frankel, vgl. Battenberg, II, S. 159.

¹²⁹ Zitiert nach Funkenstein, in: Volkov/Müller-Luckner (Hrsg.), S. 8.

¹³⁰ Vgl. ebenda.

1.3 Die fränkischen Juden

1.3.1 Die Situation in Bayern

1.3.1.1. Zustand der Gemeinden

Das fränkische Judentum war vor allem eine Angelegenheit der Landgemeinden. Die größeren Städte, mit Ausnahme der prosperierenden Stadt Fürth, hatten im Laufe der vorgehenden Jahrhunderte „ihre“ Juden ausgewiesen, welche von den kleinteiligen Herrschaften im zersplitterten „alten“ Franken vor allem aus wirtschaftlichen Gründen wieder aufgenommen wurden und sich nun in ca. 300 nennenswerten Orten sammelten.¹³¹ Dadurch kam es zu andernorts unüblichen Konstellationen von Orten mit äußerst bedeutendem jüdischem Bevölkerungsanteil. Beispielsweise stellten im oberfränkischen Altenkunstadt die Juden gar eine Zeit lang beinahe die Bevölkerungsmehrheit.¹³² Der Begriff „Landgemeinde“ lässt sich hierbei auf Gemeinden mit weniger als insgesamt 2000 Einwohnern definieren, in denen Mitte des 19. Jahrhunderts rund 79% der jüdischen Bevölkerung Frankens lebten.¹³³ In absoluten Zahlen gesprochen ergab sich hier ein Mittelwert von ca. 43000 Personen in ganz Bayern, von denen 81% in Franken wohnten.¹³⁴ Die hohen jüdischen Bevölkerungsanteile innerhalb der fränkischen Dörfer deuten bereits an, dass es sich hierbei keineswegs um eine Ghettosituation handelte. Trotz lokaler Konzentrierungen und den allgegenwärtigen „Judenstraßen“ mischten sich christliche und jüdische Bebauung aber meist ohne großes Aufheben.

¹³¹ Vgl. Günter Dippold, Jüdisches Leben im Franken des Alten Reichs, in: Julia Hecht (Hrsg.), Juden in Franken 1806 bis heute. Referate der am 3. November 2006 in der Nürnberger Akademie abgehaltenen Tagung der Reihe "Franconia Judaica" veranstaltet vom Bezirk Mittelfranken in Kooperation mit dem Historischen Verein für Mittelfranken und dem Jüdischen Museum Franken, Ansbach 2007, S. 13–33, hier S. 42.

¹³² Vgl. Motschmann, S. 4ff.

¹³³ Vgl. Richard Mehler, Auf dem Weg in die Moderne. Die fränkischen Landjuden vom frühen 19. Jahrhundert bis zum Ende der "Weimarer Republik", in: Juden in Franken 1806 bis heute (2007), S. 67–100, hier S. 70.

¹³⁴ Vgl. Hartmut Heller, Juden in Franken im 19. Jahrhundert, in: Juden in Franken 1806 bis heute (2007), S. 37–52, hier S. 41.

Die am Ende des Alten Reiches herrschende weitgehende inner-jüdische Autonomie, in welcher sich die einzelnen, zersplitterten Gemeinden heimisch fühlten, zeigte sich in einem bunten Flickenteppich von Zuständigkeiten. Die rabbinische Jurisdiktion, welche das Hauptaugenmerk der Aufgaben des Rabbiners über Jahrhunderte gewesen war, wurde Anfang des 19. Jahrhunderts immer mehr eingeschränkt, zuletzt 1803 in Bayern.¹³⁵

Die Erwerbsverhältnisse der fränkischen Juden zu diesem Zeitpunkt überraschen kaum. Hauptverdienstquelle war nach wie vor der Handel, auch wenn Ausnahmen wie Fürth den Juden weitreichendere Erwerbsmöglichkeiten boten.¹³⁶ Das Ansinnen der Regierung, die Juden aus dem als defizitär betrachteten Handelsbereich in „bürgerliche Nahrungszweige“¹³⁷ zu bringen, war nicht von Erfolg gekrönt. Kaum jemand ging in die Landwirtschaft. Als bedeutendes Handwerk stellte sich der Beruf des jüdischen Metzgers heraus, was sich leicht aus den kulturellen Bedürfnissen der Gemeinden erklären lässt.¹³⁸ Zwar verbot die Regierung den „Schacherhandel“, also den Kleinhandel vagabundierender Krämer und förderte vehement die Ergreifung „ehrbarer“ Brotberufe, doch wandte sich ein Großteil der jüdischen Bevölkerung weiterhin dem Handel zu, da dieser schlicht die Familien besser ernähren konnte. Vereinzelt bot sich in späteren Zeiten die erfolgreiche Expansion in den neu entstehenden Bereich der Industrie,¹³⁹ doch dürften sich die allgemeinen Lebensverhältnisse der bayerisch-fränkischen Juden zu Beginn des 19. Jahrhundert äußerst einfach ausgemacht haben. Auch die bekannten fränkisch-jüdischen Vieh- und Hopfenhändler, welche unstrittbar das Monopol in diesem Wirtschaftszweig innehatten, gelangten erst zu Reichtum, als sich die Mehrzahl der jüdischen Binnenmigranten mit der Mitte des 19. Jahrhunderts in den Städten niederließen und ihren wirtschaftlichen Erfolg mit Mäzenatentum und prachtvollen Bauten feierten.¹⁴⁰ Doch dies war nicht die Welt des Landes. Gleichwohl spielten diese wandernden Händler eine wichtige Rolle im

¹³⁵ Vgl. ebenda.

¹³⁶ Vgl. Schwarz, S. 77f.

¹³⁷ Also vor allem weg vom Handel hin zum produzierenden Gewerbe, vgl. ebenda.

¹³⁸ Vgl. Mehler, S. 78.

¹³⁹ In Altenkunstadt z.B. in der Schuhindustrie, vgl. Motschmann, S. 43.

¹⁴⁰ Vgl. Heller, S. 49.

Austausch von Ideen. Weitaus nachhaltiger als die christliche Landbevölkerung gerieten diese jüdischen Händler auf regelmäßiger Basis mit der Welt der Stadt in Kontakt. Dass sie dabei nicht nur Güter, sondern auch Ideen mitbrachten und manch ein begeisterter junger Jude seinen Lebensweg nach der Erfahrung „Stadt“ anders plante, als bisher vorgesehen, liegt auf der Hand. Zudem, und das führt wiederum zu der These, dass das Land eine eigenständige Entität war, mieden die aus Osteuropa einwandernden Juden das flache Land und implementierten hier auch nicht ihre *Stetl*-Mentalität.¹⁴¹

Die rechtliche Lage war zu Beginn des 19. Jahrhunderts weiterhin von Repressalien und Sonderzulagen geprägt, unter denen Juden im gesamten deutschen Reichsgebiet zu leiden hatten. Unter dem Eindruck der französischen Revolution als radikalstem Ausdruck der aufklärerischen Idee und der in den napoleonisch besetzten Gebieten eingeführten allgemeinen Toleranz¹⁴² begann sich aber der rechtliche Rahmen nun kontinuierlich zu verändern. Mit dem Toleranzedikt von 1801 und vor allem mit dem „Judedikt“ von 1813 veränderte das Königreich Bayern die rechtliche Situation seiner jüdischen Untertanen fundamental. Konkurrierende Interessen, vor allem von konservativer Seite sowie der entschiedener als anderswo ausgedrückte „Erziehungsgedanke“ sorgten allerdings dafür, dass die bayerische Judenpolitik weitaus restriktiver ausfiel, als dies in anderen Teilen der deutschen Territorien der Fall war.¹⁴³

Die Geschichte der bayerischen Judenpolitik ist in all ihren rechtlichen Feinheiten von Stefan Schwarz erschöpfend behandelt worden. Wir können uns hier also auf die hauptsächlichen und für die religiöse Dimension der Emanzipation bedeutendsten Geschehnisse konzentrieren.¹⁴⁴

¹⁴¹ Vgl. Mehler, S. 74f.

¹⁴² Die freilich bald daraufhin wieder eingeschränkt wurde, vgl. Hayim Hilel Ben-Sašon/Michael Brenner, *Geschichte des jüdischen Volkes. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 2007, S. 980f.

¹⁴³ Vgl. Rürup, S. 37f.

¹⁴⁴ Vgl. Schwarz im gesamten.

1.3.1.2 Vom „Judenedik“ zur rechtlichen Gleichstellung

Der Epochenwechsel, der mit dem Eintritt des 19. Jahrhunderts über die jüdischen Gemeinden hereinbrach, machte sich am vehementesten durch die weitest gehenden Einbuße an gemeindlicher Autonomie bemerkbar. Die bis dato zwar nicht im Sinne osteuropäischer Stetl abgeschlossene, aber doch weitestgehend autonome jüdische Welt wurde nun dazu gezwungen, mit ihrer christlichen Umwelt und vor allem mit der säkularen Bürokratie eines modernen Staatswesens nähere Bekanntschaft zu schließen. Dass dies nicht ohne immense Reibung vonstatten ging, ist evident. Den massivsten Umbruch stellt hierbei der Verlust rabbinischer Gerichtsbarkeit dar. Nicht nur hatte sich die jüdische Gemeinde nun juristisch an neue Institutionen zu wenden und interessierten sich diese neuen Institutionen plötzlich für innere jüdische Gemeindeangelegenheiten. Viel fundamentaler wirkte sich dieser Verlust auf die Person und Institution des Rabbiners aus. Carsten Wilkes ebenso umfangreiche wie lesenswerte Abhandlung „Den Talmud und den Kant“ zeigt eindrucksvoll den massiven Bedeutungswechsel, welchen das Amt des Rabbiners erfuhr.¹⁴⁵ Innerhalb kürzester Zeit musste aus einem Experten für religiöses Recht, welcher bei weitem nicht Dauergast in den Synagogen war, ein Seelsorger und Experte für spirituelle wie liturgische Problematiken werden, dessen Ausbildungsspektrum plötzlich nicht mehr nur aus den umfangreichen halachischen Werken der jüdischen Tradition bestand, sondern die gesamte Geistesgeschichte der Aufklärung ebenso wie die „rationellen“ Wissenschaften der säkularisierten Gegenwart einschloss. Diese Vorgaben waren auf „traditionellem“ Wege kaum zu leisten, und so war es nur folgerichtig, dass der immer lauter werden Ruf nach universitärer Bildung erscholl, freilich ohne, dass dafür die erforderlichen Rahmenbedingungen existiert hätten. So kam es schnell zu einer doppelten Entfremdung. Die etablierten Rabbiner, vor allem auf dem Land, deren Amt eine sehr enge Bindung an die Gemeinde erfordert hatte, sahen sich mit der Herausforderung konfrontiert, ihre angestammte Rolle völlig neu definieren und diese Neudefinition auch noch in Auseinandersetzung mit ihrer Gemeinde neu ausfechten zu müssen. Hatte doch die Ge-

¹⁴⁵ Vgl. Wilke.

meinde in Gestalt der Vorbeter, Lehrer, Parnasse und anderer Institutionen Ämterhierarchien geschaffen, deren Zuständigkeiten nun mit der des Rabbiners als Seelsorger kollidierten.¹⁴⁶ Gleichzeitig entfremdeten sich die Rabbinergenerationen, theologisch wie politisch. Die jungen, gut ausgebildeten und mit den Gegebenheiten eines modernen Staatswesens tief vertrauten Rabbiner sicherten sich die Unterstützung der Regierung und setzten diese auch rücksichtslos gegen ihre vermeidlich „ungebildete“ Vorgängergeneration ein. Die Streitlust und die Unnachgiebigkeit, mit der dieser Generationenkonflikt geführt wurde, trug viel dazu bei, dass nicht nur der innergemeindliche Zusammenhalt geschwächt wurde, sondern ebenso die religiöse Selbstverortung der Gemeindemitglieder gestärkt. Doch zurück zur staatlichen Ebene.

Am 26. August 1801 erließ der bayerische Kurfürst Max IV. Joseph, aus dem kurze Zeit später der erste bayerische König Max I. Joseph werden sollte, das sogenannte „Toleranzedikt“. Infolge dessen war die Zugehörigkeit zur katholischen Religion nicht länger wesentliche Bedingung dafür, sich in Bayern niederlassen zu können.¹⁴⁷ Auch Protestanten, Reformierte und Juden konnten nun in den Genuss der Ansässigmachung kommen. Für letztere währte die Phase der Liberalität allerdings nicht einmal einen Monat. Nach Ablauf dieser Frist wurden Juden von den neuen Statuten wieder explizit ausgenommen. Schon zuvor hatte der Staat die Hoffaktorenpatente einziehen lassen und partiell den Güterhandel verboten.¹⁴⁸ Aus seiner Einstellung seinen jüdischen Untertanen gegenüber machte der Kurfürst hierbei keinen Hehl. Er sei überzeugt,

„daß die Juden nach ihrer dermaligen Verfaßung dem Staate offenbar schädlich seien“ und zog daraus den zeittypischen Schluß, „daß dieser unglücklichen Menschenklasse,... mehrere Nahrungsquellen ohne Nachteil der Churfürstlichen Christlichen Unterthanen eröffnet, und überhaupt eine solche Einrichtung getroffen werden möchte, durch welche sie allmählich zu nützlichen Staatsbürgern erzogen würden und die Würdigkeit dazu erlangen können.“¹⁴⁹

¹⁴⁶ Vgl. Wiesemann, in: Tremml (Hrsg.), hier S. 278.

¹⁴⁷ Vgl. Schwarz, S. 93f.

¹⁴⁸ Vgl. Tremml, in: Tremml (Hrsg.), hier S. 252.

¹⁴⁹ Zitiert nach ebenda.

Sinn und Zielrichtung des Ediktes waren damit klar. Das Judentum und die Juden selbst waren defizitär, dem Staatswohl ungeeignet und waren von nun an Objekt staatlicher „Fürsorge“. Die fortschreitende rechtliche Emanzipation wurde nach dem Prinzip „*do ut des*“ an zu erreichende „Ziele“ geknüpft, die stets nach aktueller Regierung neu definiert werden konnten. Maß und Zielgabe waren dabei, ganz utilitaristisch gesprochen, stets die „Nützlichkeit“ der jüdischen Untertanen für das Staatswohl. Dieser „erzieherische“ Aspekt der jüdischen Emanzipation zieht sich durch fast alle Debatten der Zeit und fand in Bayern besonders nachhaltigen Widerhall. Kaum ein Reformator wollte den Juden sofortige Rechte und Gleichstellung zugestehen, sosehr dies auch der Geist der Aufklärung zu fordern schien.¹⁵⁰ Die Juden galt es vielmehr, ganz dem Zeitgeist entsprechend, zu „erziehen“, bis die „Gebrechen“ ihrer Religion verbessert seien und sie langsam den vollen staatsbürgerlichen Schutz gewährt bekämen.¹⁵¹ Es erschien nunmehr unvermeidbar, nicht nur die Rechtsverhältnisse der jüdischen Untertanen gründlich zu verändern.¹⁵²

1803 waren die fränkischen Territorien an Bayern gefallen. Die bis dato ungekannte numerische Größe der jüdischen Bevölkerung in diesen neuen Landesteilen veranlasste die Regierung, allen Invektiven reformerisch bewegter Juden zum Trotz, zu einer restriktiven Politik. Zwar gab es kleinere Erleichterungen, wie die Neuregelung der Militärdienstpflicht, doch die Grundhaltung blieb skeptisch. Ab 1806 wurden stückweise die alten Judenkorporationen aufgelöst und der Güter- und Hausiererhandel verboten. Damit war die Welt des fränkischen Landjudentums in ihrer traditionellen Form ihrer Grundlagen beraubt.¹⁵³ Die Judenkorporationen gehörten nunmehr der Geschichte an, die innergemeindliche Autonomie existierte nicht mehr. Ungeachtet der durch die Verfassung von 1808 bzw. 1818 eigentlich garantierten Gewissens-

¹⁵⁰ Vgl. Gehring-Münzel, S. 72.

¹⁵¹ Vgl. ebenda.

¹⁵² Vgl. Gerhard Rechter, Die Judenmatrikel 1813 - 1861 für Mittelfranken, in: Julia Hecht (Hrsg.), Juden in Franken 1806 bis heute : Referate der am 3. November 2006 in der Nürnberger Akademie abgehaltenen Tagung der Reihe " Franconia Judaica", veranstaltet vom Bezirk Mittelfranken in Kooperation mit dem Historischen Verein für Mittelfranken und dem Jüdischen Museum Franken (2007), S. 53–66.

¹⁵³ Vgl. Treml, in: Treml (Hrsg.), S. 254.

und Religionsfreiheit erwies sich das sogenannte „Juden-Edikt“ vom 10. Juni 1813 als eines der restriktivsten Judengesetze der deutschen Herrschaftsgebiete und als schwere Bürde für die faktische rechtliche Gleichstellung der Juden in Bayern.¹⁵⁴ Zwar war den Untertanen des Königreichs Bayern grundsätzlich die Glaubensfreiheit ebenso gewährt wie sie in den Genuss zahlreicher rechtlicher Verbesserungen kamen. Dennoch konnten diese Erleichterungen nicht darüber hinwegtäuschen, dass der neu hinzugekommenen „Matrikelparagraph“ diese Verbesserungen in bedeutender Art und Weise wieder zunichtemachte.¹⁵⁵ Das Indigenat wurde strikt an die Eintragung in die sogenannten Matrikel gebunden. Nur der Matrikelinhaber konnte sich der angebotenen Rechtsgrundlage sicher sein. Die Matrikel konnten vererbt werden, jedoch hatte die Bevölkerung eines Ortes den Bestand zur Zeit der Erhebung in Zukunft nicht mehr zu überschreiten. Das Edikt wandt sich explizit gegen Neuzuzüge. Waren diese dennoch unvermeidlich, so war der neu hinzukommende Jude gezwungen, den Matrikel eines anderen zu übernehmen. Dies konnte faktisch nur durch den Tod eines Matrikelinhabers geschehen, durch Vererbung oder die Heirat mit der Witwe eines ortsansässigen Juden. Infolge dessen sank der jüdische Bevölkerungsanteil in Bayern, obwohl sich die wirtschaftliche und gesellschaftliche Lage verbesserte. Ausnahmen machte man nur für „erwünschte“ Gewerbe- neugründungen oder der Annahme ebenso „erwünschter“ Gewerbe wie der Landwirtschaft oder eines „ordentlichen“ Handwerks. Es sollte bis 1861 dauern, bis der verhasste Matrikelparagraph infolge einer Revision endgültig aus dem bayerischen Gesetzbuch genommen wurde. Und erst weitere zehn Jahre später, 1871, gewährte die Gründung des Deutschen Reiches auch den jüdischen Untertanen endlich vollständige Rechtsgleichheit. Dasselbe Edikt verbot nicht nur den Not- und Schacherhandel und stellte nochmals die Auflösung der Judenkorporationen fest, es unterwarf auch den Rabbiner staatlicher Aufsicht und Kontrolle. Er hatte nunmehr „wissenschaftlich gebildet“ zu sein und musste vom Staat bei Eidesleistung bestätigt werden. Jede gerichtliche Hoheit, die er

¹⁵⁴ Text bei Karl Weber, Neue Gesetz- und Verordnungssammlung für das Königreich Bayern mit Einschluß der Reichsgesetzgebung, München 1880-1919. S. 417-423.

¹⁵⁵ Vgl. Rechter, S. 58.

in der Vergangenheit je genossen hatte, war mit dem Edikt endgültig hinfällig geworden.

Dennoch sollte man das Edikt nicht unterschätzen. Trotz seiner Restriktivität legte es den Grundstein für die bayerische Judengesetzgebung und veränderte das Leben der jüdischen Untertanen grundlegend. Ihnen standen nun dank §15 „alle bürgerlichen Nahrungszweige“ als Erwerbsquellen offen, auch gewährte ihnen §23 „vollkommene Gewissensfreiheit“, was vorher kaum der Fall gewesen war. Eine besondere Stellung nimmt §24 ein. Dieser erlaubt jüdischen Gemeinden ab einer gewissen Größe die Bildung einer „Kirchengemeinde“, zudem den Bau und Unterhalt eigener Synagogen und Schulen. Zwar war die Politik der „Produktivierung“ der Juden, also ihrer Etablierung in Handwerk und Landwirtschaft, zum Scheitern verurteilt. Dennoch gelang es, den Kleinhandel massiv zurück zu drängen und damit eine Wirtschaftsform, welche Jahrhundertlang das Bild der jüdischen Gemeinden geprägt hatte, mit Macht zu reformieren.¹⁵⁶

Der Unmut gegen die restriktiven Elemente des Ediktes jedoch erlosch nicht. So nimmt es nicht Wunder, dass in der Folgezeit das literarische Genre der Landtagspetitionen seitens jüdischer Gemeinde ebenso vehement zunahm, wie die Abwanderung aus Bayern, vor allem nach Amerika.¹⁵⁷ In der Folgezeit traten viele Gestalten der bayerischen und vor allem fränkischen Emanzipationsgeschichte zum ersten Mal auf das Tableau. Uns begegnen die Rabbiner Rosenberg und später Kunreuther, die auf ihre jeweils eigene Art und Weise die Reformdebatte zu beeinflussen suchten, ersterer vor allem mit einer immer umfangreicheren publizistischen Tätigkeit. Der spätere Bamberger Rabbiner Eckstein bemerkt die doppelte Natur des Ediktes:

„Es wäre freilich eine Ungerechtigkeit und Undankbarkeit, wenn man die Größe des Fortschritts unterschätzen würde, der mit dem Edikt zur Erhebung der Juden getan wurde. Aber es steht an der Grenzscheide zweier Zeiten und lässt darum entschieden die Merkmale von einander entgegengesetzten Anschauungen und Grundsätzen in den inneren Widersprüchen seiner 34 Paragraphen erkennen. Zwei Seelen wohnen in seiner Brust, eine mittelalterliche und eine neuzeitliche Seele. Kein Wunder, dass es

¹⁵⁶ Vgl. Tremml, in: Tremml (Hrsg.), S. 256f.

¹⁵⁷ Vgl. ebenda.

*niemanden befriedigte, weder die Anhänger des Alten, denen es zu viel genommen, noch die Anhänger des Neuen, denen es zu wenig gegeben.*¹⁵⁸

Schon auf dem ersten Landtag nach der Veröffentlichung der bayerischen Verfassung 1818 wurde sichtbar, dass der Kampf zwischen Befürwortern einer sofortigen rechtlichen Gleichstellung und den Vertretern des emanzipatorischen Flügels noch lange nicht entschieden war. Fragen wie die mögliche Pflicht zur bedingungslosen Assimilation oder die mögliche Verlegung des Sabbats auf den Sonntag nehmen viel von den späteren Diskussionen auf den Kreisversammlungen vorweg. Schlichte wirtschaftliche Interessen der christlichen Bevölkerung trafen auf Darlegungen der jüdischen Führungsschicht, dass die „Nützlichkeit“ der Juden proportional zu ihrer rechtlichen Gleichstellung steigen werde. Rabbiner Salomon Hirsch aus Würzburg sprach sich auch für einen jüdischen Militärdienst aus.¹⁵⁹

Mitten in diese Aufbruchsstimmung und den Kampf um Emanzipation platzte mit den Hep-Hep-Aufständen 1819 das altbekannte und vergessen geglaubte Gespenst des Antijudaismus. Gleichzeitig zur aggressiven Skepsis der Umwelt wuchs auch der „orthodoxe“ Widerstand gegen die Reform. Dass sich hierbei die Begriffe „liberal“ und „orthodox“, bzw. treffender gesagt, „traditionalistisch“ erst ausprägten, ist genauso ein Teil der Emanzipationsgeschichte. Ob sie es wollten oder nicht, die völlige Veränderung der Ausgangslage veränderte die Gemeindestrukturen ebenso tiefgehend wie die religiöse Selbstverortung der nunmaligen „Kirchengemeinden“.

Die Formulierung „Kirchengemeinden“ lässt ein konzises, staatliches Programm erkennen. Bis dato waren dem Staat die inneren Verhältnisse und Strukturen der jüdischen Gemeinden relativ egal gewesen; es hatte sich auf deren Selbstverwaltung verlassen. Dies änderte sich nun fundamental. Eine „Kirchengemeinde“ unterlag der staatlichen Regulation. Sie bedurfte ausformulierter Regularien, die sie sich zu geben hatte und die amtlich einklagbar waren. Das Grundverständnis des Staates seinen jüdischen Untertanen gegenüber hatte sich also be-

¹⁵⁸ Zitiert nach Adolf Eckstein, Der Kampf der Juden um ihre Emanzipation in Bayern. Auf Grund handschriftlichen Quellenmaterials, Fürth 1905, S. 22f.

¹⁵⁹ Vgl. ebenda, S. 258f.

deutend gewandelt. Dies geschah auch zur Freude der innerjüdischen Reformen. Deren Ansichten gemäß sollte das Judentum nicht mehr ethisch-national verstanden werden, sondern wurde nunmehr unter Bezeichnungen wie „israelitische Cultusgemeinde“ oder „israelitische Glaubensgemeinde“ zusammengefasst. Die besondere Betonung des kultisch-religiösen Aspektes dieser Betrachtungsweise kulminierte sogar in Selbstbezeichnungen wie „israelitische Kirche“.¹⁶⁰ Unumgänglich für einen solchen Versuch der Neuorganisation der Gemeinden schien die Etablierung einer nachvollziehbaren innerjüdischen Hierarchie. Damit waren nicht nur Ansprechpartner erschaffen worden, sondern auch eine gewisse Kontrollierbarkeit der jüdischen Untertanen garantiert. Die Hauptaugenmerke hierbei lagen auf der Regulierung des Kultus und vor allem auf der Ausbildung der Rabbiner, welche nun „wissenschaftlich geprüft“ und staatlich approbiert sein mussten. Der Rabbiner sollte sich nicht mehr selbstversunken in Talmudstudien ergehen, sondern als Seelsorger seiner Gemeinde vorstehen. Dies war keine alleinige Idee der Regierung, sondern kam von Innerhalb der jüdischen Gemeinden. Seit der Zeit des ersten Landtages, 1819, hatten junge Reformen derartige Vorschläge an die bayerische Regierung herangetragen. Diese registrierte derartige Vorhaben sehr wohl und leitete umfangreiche Untersuchungsprozesse ein. Das Niveau und das Hintergrundwissen über das Judentum reichen dabei von äußerst elaborierten Fragen zum jüdischen Kultverständnis bis zu äußerst offensiv anmutenden Fragen wie derjenigen nach der Möglichkeit der Verlegung des Sabbats auf den christlichen Sonntag.¹⁶¹ Unbestreitbar verwoben mit der Emanzipation des Judentums war folglich auch dessen Konfessionalisierung, wie der vehemente Widerstand orthodoxer Kräfte gegen die Emanzipation zeigt.¹⁶² Dennoch macht das bayerische Beispiel deutlich, dass eine wirkliche Veränderung der rechtlichen Lage vor allem in der Frühzeit der Emanzipation im Königreich Bayern nicht ohne die Initiative der Regierung geschehen konnte. Es hätten noch ungezählte Petitionen an den Landtag gestellt werden können, die vielfältigen Revisionsversuche bis 1835 wären im Sande verlaufen, wenn nicht der Thronwechsel 1825 einen

¹⁶⁰ Vgl. Grözinger, S. 491.

¹⁶¹ Vgl. Schwarz, S. 230f.

¹⁶² Vgl. Treml, in: Treml (Hrsg.), S. 260.

Wandel in der Geisteshaltung Seiner Majestät König Ludwigs I. bewirkt hätte. Gab er sich als Kronprinz noch dezidiert antijüdisch zu erkennen, so strebte er als König die „*Untersuchungen zur Verbesserung der Verhältnisse der israelitischen Glaubensgenossen*“ von 1831 an, sowie die bayernweiten Versammlungen des Jahres 1836, welche ja in der vorliegenden Arbeit untersucht werden sollen.¹⁶³ Diese Kreisversammlungen stellen den Gipfel staatlichen Interesses an den jüdischen Untertanen Bayerns dar und nur so wird der Schock nachvollziehbar, der die Reformer treffen musste, als schon kurz nach den Versammlungen sich die Politik der Regierung um 180 Grad wandte. Aus diesem Grund ist es aber genau an dieser Wasserscheide notwendig, das Hauptaugenmerk der Untersuchung zu verorten.

1.3.2 Eine fränkische Haskala

Wagen wir eine kurze, geistige Standortbestimmung des Judentums auf dem Land an sich und des fränkischen Judentums im speziellen. Wie eingangs schon erwähnt, setzte sich die Erkenntnis, dass das Landjudentum eine eigenständige Welt neben dem städtischen Judentum und dem Shtetl-Wesen Osteuropas war, erst relativ spät in der Forschungslandschaft durch. Dabei ist allein schon die bekannte sprachliche Trennung von West- und Ostjiddisch ein Indikator für die Wesensverschiedenheit der Gruppen. Die Juden im ländlichen Gebiet des späteren Deutschen Reiches redeten nicht nur anders als ihre Verwandten im Osten, sie beteten auch anders, musizierten anders, feierten und aßen anders. Dennoch waren sie genauso weit entfernt wie diese von ihren Verwandten in den Städten, die sich im Untersuchungszeitraum redlich um den Eingang ins Bürgertum bemühten und in den Salons und Teestuben der Städte über das Verhältnis von Judentum und Deutschtum, sowie über Vernunft und Glaube debattierten.¹⁶⁴ Das Judentum des Landes war hier vielmehr der es umgebenden christlichen Bevölkerung und deren alltäglichen Problemen näher, als den eigenen Glaubensgenossen außerhalb der ländlichen Welt. Gerade die fränki-

¹⁶³ Vgl. ebenda.

¹⁶⁴ Battenberg, II, S. 84f.

sche Provinz kennt ungezählte lokale Geschichten von Juden und Christen, die mehr über das alltägliche Leben erzählen, als es gelehrte Salondiskussionen jemals gekonnt hätten.

Wenn sich eine geistige Konstante des ländlichen Judentums finden lässt, dann besteht diese aus zweierlei: Josef Karos *Schulchan Aruch*, welcher seit Jahrhunderten den täglichen Verlauf des jüdischen Lebens ganz konkret regelte.¹⁶⁵ Und, fast noch wichtiger, der örtliche *Minhag*. Der *Minhag* leistete zweierlei: er ermöglichte, das alltägliche Leben in nicht-jüdischer Umwelt mit dem Reglement des Judentums zu vereinbaren. Dies hatte auch der *Schulchan Aruch* zur Absicht, und doch wohnte dem *Minhag* noch ein gewichtigerer Moment inne. Wie kaum eine andere Institution ermöglichte er regionale Identität und Selbstvergewisserung. Durch die politischen Umstände der sie umgebenden Welt waren die Juden Frankens immer wieder mit lokaler und sozialer Mobilität konfrontiert. Örtliches Brauchtum fand hier seinen Platz und wurde durch die Konfrontation mit fremdem Brauchtum immer wieder in Frage gestellt und dadurch konkretisiert. Die rabbinische Zuständigkeit für die *Halacha* muss also beim ländlichen Judentum dahingehend betrachtet werden, dass sie immer auch prüfen musste, ob ein fremder Brauch mit den lokalen Vorstellungen von „Judentum“ vereinbar war, genauso wie sich die Juden eines Ortes bei einem Ortswechsel mit der Tatsache konfrontiert sahen, dass ihre als selbstverständlich angenommenen heimischen Bräuche keineswegs überall als jüdisches Allgemeingut galten.¹⁶⁶ Im Umkehrschluss führte dies wiederum zur bunten Vielfalt der regionalen Bräuche in Franken, welche reformatorisch gesinnten Geistern ein Dorn im Auge waren. Erstens, weil sie die Gültigkeit dieser Bräuche als „jüdisch“ bei Weitem nicht immer anerkennen mochten und zweitens, weil diese Pluralität an Brauchtum der bestrebten Vereinheitlichung und Puritanisierung im Wege stand. Das vehemente Beharren der ländlichen Bevölkerung auf den lokalen *Minhag* hat dabei weitaus mehr mit Identität und Selbstvergewisserung zu tun, als

¹⁶⁵ Vgl. das Kapitel 1.2 und Lauer, in: Greyerz (Hrsg.), hier S. 261f sowie Louis Isaac Rabinowitz, Shulhan Arukh, in: Berenbaum/Skolnik, Encyclopaedia judaica, Band 18, S. 529f.

¹⁶⁶ Steven M. Loewenstein, Jüdisches religiöses Leben in deutschen Dörfern: regionale Unterschiede im 19. und frühen 20. Jahrhundert, in: Monika Richarz/Reinhard Rürup (Hrsg.), Jüdisches Leben auf dem Lande. Studien zur deutsch-jüdischen Geschichte, Tübingen 1997, S. 219–230.

mit unreflektiertem Traditionalismus. Der Vorwurf, man wisse von seinen eigenen Bräuchen und Gebeten fast nichts, schreie aber Zeter und Mordio, wenn jemand sie abschaffen wolle, verliert schnell seine Schärfe, wenn man unterstellt, dass die lokale Identität auch Ausdruck einer Konfessionalisierung war, nur eben auf weitaus kleinteiligerem Raum. Nur aus der Perspektive einer allgemeinen Konzeption von „Judentum“, welche es in dem betreffenden Zeitraum gar nicht gab und geben konnte, war ein Festhalten am *Minhag* rückschrittlich und für den Fortschritt hinderlich.

Auch Steven Loewenstein stellt dem entsprechend fest, dass die Literatur den „sonst üblichen Fehler [begeht], ihnen eine unveränderliche, gleichförmig „orthodoxe“ ländliche Frömmigkeit zu unterstellen.“¹⁶⁷ Der örtliche *Minhag* ließ den Ausgang des religiösen Neuverortungsprozesses, welcher im 19. Jahrhundert im Zuge der Emanzipationsbestrebungen geschah, in beide Richtungen offen: liberal und orthodox. Keinesfalls führte er aber pauschal zu Desinteresse oder verbohrter Rückwärtsgewandtheit.

*„Die Begriffe ‚liberal‘ und ‚orthodox‘ haben, wenn man sie auf das Land anwendet, nur ungefähre Bedeutung. Tatsächlich stellt das religiöse Leben der Landjuden ein Kontinuum von vielfältigen Formen dar, die von sehr strengem Traditionalismus über fortschreitende Lockerung bis zu einer vollständigen Aufgabe der Tradition reichen.“*¹⁶⁸

Viele Quellen berichten von der „klassischen“ Volksfrömmigkeit der Landbevölkerung. Das spezialisierte, religiöse Wissen sei wenig ausgeprägt gewesen, vor allem die Kenntnis des Hebräischen. Wichtiger als die einzelnen Vorschriften der *Halacha* waren der Jahreskreis mit seinen wiederkehrenden Erfahrungen von Saat und Ernte, Geburt und Tod, den klassischen *Rites of Passage*.¹⁶⁹ Das erklärt die Formenvielfalt der örtlichen *Minhagim* ebenso wie den Furor der Reformen, die in diesem Konglomerat von Traditionen aus teils nicht mehr rekonstruierbaren Quellen an dem angeblichen Unwissen der Bevölkerung schier

¹⁶⁷ Vgl. ebenda.

¹⁶⁸ Zitiert nach ebenda, S. 220.

¹⁶⁹ Vgl. Bauer, S. 48f.

verzweifelten. Die genaue Einhaltung der Gebote im Sinne der modernen Orthodoxie oder aber auch des Liberalismus waren auf dem Land schlicht nicht derartig ausschlaggebend, dass sie als genaue Handlungsanweisungen für das tägliche Leben dienen konnten.

Es wäre aber verfrüht, dies als Gegenbeweis für die angenommene Konfessionalisierung und die Sorge um das persönliche Bekenntnis zu begreifen. Erstens fehlen schlicht die persönlichen Quellen, die eine solche ländliche Einstellung widerspiegeln könnten. Wo der „einfache“ Landbewohner zu Wort kommt, geschieht dies zumeist im Kontext von Familie und Dorfgemeinschaft, nicht von persönlicher Überzeugung.¹⁷⁰ Die wichtigsten Texte stammen vielmehr von den Rabbinern der Gemeinden. Die starke Bindung an den selten anzutreffenden Rabbiner, welcher als religiöser Experte höchste Verehrung genoss, bewirkte zweierlei: Erstens, dass die Gemeinden durch die, wie wir sehen werden, geistig sehr wohl äußerst regen und den Strömungen der Zeit keineswegs gleichgültig gegenüberstehenden Rabbiner tief geprägt wurden und damit auch Anteil an den Diskussionen ihrer Zeit erhielten. Und zweitens, dass aufgrund der durchaus dokumentierte Aufmüpfigkeit gegen eben diese gerade noch hochverehrten Rabbiner, sowie gegen die Lehrer¹⁷¹, das ländliche Judentum diesen geistigen Veränderungen ebenfalls nicht gleichgültig gegenüberstand. Ein lokaler Brauch, das Denken im Jahreskreis, konnte sich ohne weiteres mit einem persönlichen, sprich konfessionellen Verständnis des eigenen Glaubens verbinden, selbst wenn der deklamatorische Charakter der Protagonisten der Stadt fehlen mochte. Dieser war schon immer nur der Weg einiger weniger Eliten auch in den Städten gewesen, das persönliche Bekenntnis des einzelnen „einfachen“ Juden blieb hier wie dort im Dunkeln.

Noch 1848 stand mehr als die Hälfte des bayerischen Judentums außerhalb des „deutschen Kultur- und Lebenskreis[es]“.¹⁷² Ein eigenes Milieu mit spezifischen kulturellen und sprachlichen Normen bot auch weiterhin die Heimat des Großteils der hier untersuchten Personen. Dieses Milieu war auch nicht deckungsgleich mit den Versuchen

¹⁷⁰ Vgl. StAB, K3, CIII, Nr. 36. allgemein.

¹⁷¹ Welche das „andere“ Spektrum religiösen Wissens im Dorf repräsentierten, vgl. Wiesemann, in: Treml (Hrsg.), S. 284.

¹⁷² Vgl. Treml, in: Treml (Hrsg.), hier S. 260.

fränkischer Rabbiner, etwa in Würzburg, die zukünftige Elite des Judentums gemäß neo-orthodoxer Leitlinien heranzuziehen. Es ist zutreffend, dass die orthodoxen und bewahrenden Kräfte hier stärker waren als andernorts. So traten in Franken eine ganze Reihe durchaus berühmter Rabbiner in das Licht der Öffentlichkeit, welche sich mit dem „neuen“ Gedankengut bekannt gemacht hatten, dieses aber rundheraus ablehnten. Nur schlaglichtartig sei auf bekannte Namen wie den des Würzburger Absolventen Isaak Bernys und dessen Schüler Samson Raphael Hirsch hingewiesen; letzterer natürlich kein Vertreter Frankens, sondern norddeutscher Entwicklungen. Und auch die Würzburger Welt im Allgemeinen war für den durchschnittliche Landjuden weit entfernt, dennoch versorgte diese ferne Welt das Land ebenso mit Rabbinern, wie es zuvor die Fürther Jeschiwa getan hatte, deren legendärer Leiter Wolf Lippmann Hamburger ganze Generationen von Rabbinern in der strengen Tradition des Landes ausgebildet hatte, bevor er, von Kämpfen gegen die Reform zermürbt, isoliert und verbittert in seiner ihm fremd gewordenen Heimatstadt Fürth verstarb. Dennoch darf nicht unterschätzt werden, dass Stadt und Land in einer steten Wechselwirkung standen, welche der eigenen Welt des Landjudentums gerade erst die geistige und personelle Kraft gab, die es zu seinem langen Überleben brauchte.¹⁷³

Dies alles deutet schon darauf hin, dass das ländliche Milieu des jüdischen Franken keineswegs eine abgeschlossene Welt vergleichbar einem osteuropäischen *Stetl* war. Wenn ein Dorf wie das oberfränkische Altenkunstadt zu seinen jüdischen „Glanzzeiten“ beinahe eine jüdische Mehrheitsbevölkerung aufwies, dann teilten sich Judentum und christliche Umwelt einen öffentlichen Raum und prägten sich gegenseitig. Die berühmten Bamberger Bierkeller wurden von jedermann, ganz gleich welcher Religionszugehörigkeit, gerne besucht. Und so manche Petition an die Regierung lässt schon in ihrer Orthographie der unterzeichnenden „*Barnossen*“ erahnen, dass der fränkische Heimatdialekt beiderseits der Religionsgrenze höchsten Respekt genoss.¹⁷⁴

¹⁷³ Vgl. Schulte, in: Kluxen (Hrsg.), hier S. 211f.

¹⁷⁴ Vgl. Steven M. Loewenstein, *Alltag und Tradition. Eine fränkisch-jüdische Geographie*, in: Michael Brenner (Hrsg.), *Die Juden in Franken*, München 2012, S. 5–24.

Doch auch dieses ländliche und bedächtige fränkische Milieu war nicht nur Heimat einiger am Judentum interessierter christlicher Gelehrter, wie Johann Christoph Bodenschatz, dessen Beschäftigung mit dem Judentum in seinem Werk „Kirchliche Verfassung der heutigen Juden“ von 1748 kulminierte oder der berühmten kabbalistischen Druckerei eines Knorr von Rosenroth in der Oberpfalz.¹⁷⁵ Genauso gab es umtriebige Reformer des Judentums, von denen nicht wenige ihre Lehrjahre in bayerischen und fränkischen Landgemeinden verbrachten. Mitnichten erstreckte sich ihr Einfluss nur auf die Städte. Auch ihre Heimat wurde in die reformatorischen Umtriebe mit einbezogen. Protagonisten dieser Bewegung konnten, aber mussten nicht zwangsläufig die Rabbiner sein. Bevor wir also auf das Kultpersonal zu sprechen kommen, wollen wir kurz einige Beispiele für diese das ländliche Umfeld Frankens so kennzeichnende „Haskala auf dem Lande“ unter die Lupe nehmen.

An vorderster Stelle und sicherlich einer der prominentesten Vertreter der fränkischen Aufklärung ist ohne Zweifel Simon Höchheimer zu nennen, der, eigenen Angaben in seiner Biographie „Skizzen meines frühern Lebens“ gemäß, im Juni 1744 im unterfränkischen Veitshöchheim geboren wurde.¹⁷⁶ Als wohlhabender Sohn einer Rabbinertochter begann er früh mit religiösen Studien, die ihn aber von einer anfänglichen Begeisterung für die jüdische Orthodoxie in das weite Land der säkularen Wissenschaften und schließlich aus seiner fränkischen Heimat hinaus bis nach Berlin führen sollten. Dort lernte er Moses Mendelssohn kennen und schätzen, ließ sich in Freiburg zum Doktor der Medizin promovieren und kehrte nach einigen Stationen über Wien wieder nach Franken zurück, wo er recht schnell mit der Orthodoxie in Streit geriet. Höchheimer stand nicht nur mit Mendelssohn in Kontakt, dessen erster Biograph er wurde,¹⁷⁷ sondern auch mit David Friedländer, Lazarus Bendavid, Markus Herz, Marcus Elieser Bloch und damit quasi mit dem *Who is Who* der deutsch-jüdischen Aufklärungs-

¹⁷⁵ Vgl. Tremml, in: Tremml (Hrsg.), S. 249.

¹⁷⁶ Vgl. Gunnar Och/Gerhard Renda, Simon Höchheimer (1744 - 1828), Arzt und Schriftsteller, in: Manfred Tremml/Wolf Weigand (Hrsg.), Geschichte und Kultur der Juden in Bayern. Lebensläufe, München [u.a.] 1988, S. 46–48.

¹⁷⁷ „Ueber Moses Mendelssohns Tod“ von 1786, vgl. ebenda, hier S. 44.

szene.¹⁷⁸ Sein umfangreiches literarisches Werk legt von diesem bewegten Lebensweg Zeugnis ab.¹⁷⁹ Schonungslos analysiert er darin das aus seiner fränkischen Heimat bekannte Phänomen der jüdischen Bettler und mahnt die Fürsten an, die Arbeitsbedingungen ihrer jüdischen Untertanen zu erleichtern, ihnen Bildung zu ermöglichen, sowie eine Ausweitung der Erwerbszweige zu gestatten.¹⁸⁰ Vorbilder sind wiederum Dohm, sowie der österreichische Kaiser Joseph II. Höchheimer war sich auch nicht zu schade dafür, aus der Welt der Theorie herauszutreten und eigene politische Petitionen einzubringen, in denen er seine fränkische Lebenswelt in drastischen Bildern schildert. Auf seinen Reisen setzte ihm vor allem die bittere Erfahrung des Leibzolles zu:

„In nichts fül (!) ich mich als Jude mehr gekränkt, in nichts verspüre ich meine Menschheit so sehr erniedrigt, als in diesem sklavischen Tribut des Leibzolles; ein Mensch soll an Menschen seinen Leib verzollen! [...] Welcher Abscheu! Besonders, wie es sehr oft der Fall ist, wenn der Zöllner bei der Abnahme auch noch seine eigne Galle mit einmischt!“¹⁸¹

Auch literarisch wurde Höchheimer tätig. So legte er in seinem Drama „Der Spiegel der Israeliten“ vehement Zeugnis von seinen emanzipatorischen Vorstellungen ab.

„Die hier und da ihnen ertheilten Mitteldinge, einzelne bürgerliche Rechte, nebst allen bürgerlichen Pflichten, haben keine Proportion; die Wunde ist oft größer als das Pflaster; daher für Staat und Juden nicht vortheilhaft zu nennen ist. Der Staat soll radikal und nicht palliativ kuriren.“¹⁸²

¹⁷⁸ Vgl. Gunnar Och, Haskala in Franken. Protagonisten, Ideen, Kontexte, in: Andrea M. Kluxen (Hrsg.), Judentum und Aufklärung in Franken, Würzburg 2011, S. 63–84, hier S. 71.

¹⁷⁹ Vgl. ebenda, S. 67f.

¹⁸⁰ Vgl. ebenda.

¹⁸¹ Vgl. Simon Höchheimer, Ueber Moses Mendelssohns Tod, Wien, 1786, zitiert nach ebenda.

¹⁸² Vgl. Ders., Meine Winter-Abende oder Der Spiegel der Israeliten und zum „Unser Verkehr“, dramatisch geformt zum Schauspiel in vier Aufzügen von Dr. Simon Höchheimer, Fürth 1816, zitiert nach Och/Renda, in: Tremml/Weigand (Hrsg.), S. 46.

Gleichwohl blieb ihm dabei der Erfolg versagt, zumal er sich, seinen eigenen Texten zum Trotz, nicht recht zwischen sofortiger Gewährung aller Rechte und schrittweiser Emanzipation entscheiden konnte. Zu diesem Zeitpunkt allerdings hatte er sich gedanklich wohl schon von seiner Heimat weiter entfernt, zumal deren orthodoxe Kräfte mit Vehemenz gegen seine Vorstellungen vorgingen und dem greisen Höchheimer selbst den Unterhalt verweigerten.¹⁸³ Er starb am 26. Mai 1828 in Fürth, einer Stadt, die es ihm in ihrer innerjüdischen Zerrissenheit nie leicht gemacht hatte, aber vielleicht gerade deshalb sein Leben am angemessensten widerspiegelte.¹⁸⁴

Der 1761 in Fürth geborene Elkan Henle trat mit einem besonders umfangreichen wie elaborierten literarischen Werk in das Licht der Öffentlichkeit.¹⁸⁵ Wohl unter dem Eindruck von Dohms „Über die bürgerliche Verbesserung des Judenthums“ legte Henle 1803 seine eigene Antwort in Gestalt des beinahe gleich lautenden Werkes „Ueber die Verbesserung des Judenthums“ vor, in der er gegen die jüdische Orthodoxie und Hierarchie streng vorging (aber sich dennoch nicht traute, den Verlagsort wahrheitsgemäß mit Fürth anzugeben¹⁸⁶) und sich von Dohm auch das Konzept auslieh, die Juden würden sich vor allem dann zum Besseren entwickeln, wenn man sie wie gleichberechtigte Menschen behandle und ihnen umfangreiche Freiheitsrechte zugestehet. Programmatisch heißt es zu Anfang: „Die Absicht des Verfassers dieser Schrift ist lediglich: Verbesserung des Schicksals der Juden. Der gegenwärtige Zeitpunkt dünkt ihn dringend zu seyn.“¹⁸⁷ Und weiter lesen wir die unmissverständliche Aufforderung:

„Erleichtert seinen Zustand, verbessert seine Lage, erweckt ein Selbstgefühl in ihm, und er gehorcht der Vernunft gewiß früher, als Ihr es glaubt!“¹⁸⁸

¹⁸³ Vgl. Och, in: Kluxen (Hrsg.), S. 69.

¹⁸⁴ Vgl. Och/Renda, in: Tremel/Weigand (Hrsg.), S. 47.

¹⁸⁵ Vgl. Tremel, in: Tremel (Hrsg.), S. 253.

¹⁸⁶ Statt dessen wurde es „Offenbach am Main“, vgl. ebenda.

¹⁸⁷ Vgl. Elkan Henle, Ueber die Verbesserung des Judenthums, Frankfurt a. M. [u.a.] 1803, S. 3.

¹⁸⁸ Zitiert nach ebenda, S. 18.

Den zahlreichen Vorwürfen, die Juden seien verschwenderisch, anti-bürgerlich, „stolz und aufgeblasen“, „träge“ und „arbeitsscheu“, „seines Starrsinns wegen für keine Metamorphose empfänglich“¹⁸⁹ und damit einer Rechtsgleichheit ungenügend, hält Henle entgegen:

„Dagegen ist der Jude von Natur guten Herzens, wohlthätig und voll warmer Freundschaftsgefühle; vertrauend, heiter und gesellig, im höchsten Grad dankbar für Wohlthaten, oder auch nur für Theilnahme; er ist behende, sich immer gegenwärtig, von feurigem Temperament und guten Geisteskräften, schneller Fassungs- und Beurteilungskraft. [...] Die Ursache, warum der Jude diese Fehler und diese guten Eigenschaften vorzüglich besitzt, liegt unstreitig in seiner Erziehung und Lebensart; unter besserer Ausbildung und freierer Lebensart, würden wohl die Fehler meistens, der guten Eigenschaften aber wenige wegfallen.“¹⁹⁰

Dabei tritt Henle entschieden für eine Verleihung der Bürgerrechte gemäß der Bildung ein, auch und vor allem um den „ungebildeten Teil“ des Judentums mit emanzipatorischen Mitteln zur Reform zu zwingen.

„Man betrachte sie als Kranke, die sich weigern, des Arztes Hilfe anzunehmen, der kluge und menschenfreundliche Arzt versucht in solchen Fällen gewiß alles, dem Kranken einige Hilfe, durch Ueberredung, auch im Nothfall durch Anwendung einiger Gewalt zu verschaffen.“¹⁹¹

1811 folgte „Über die Verfassung der Juden im Königreich Bayern“, welches im selben Zug für die rechtliche Gleichberechtigung der Juden kämpfte. Sein Urteil über die Orthodoxe ist gnadenlos. Die Rabbiner einer „After-Religion“ sollten entmachteter werden, Feiertage ohne rituelle Bekleidung stattfinden, und die „helle Fackel der Vernunft“ werde schon noch die „Albernheiten“ seiner Glaubensgenossen austreiben.¹⁹² Statt der Dunkelheit der rabbinischen Tradition stehen für Henle fünf wesentliche Merkmale im Zentrum des Judentums:

¹⁸⁹ Vgl. ebenda, S. 7.

¹⁹⁰ Zitiert nach ebenda, S. 8.

¹⁹¹ Zitiert nach ebenda, S. 22f.

¹⁹² Vgl. ebenda, S. 18.

„1. Die Verehrung eines Einzigen, Ewigen, Allgütig und Allmächtigen Schöpfers. 2. Die Selbsterhaltung. 3. Die Liebe des Nächsten im höchsten Grade. 4. Unbegrenzte Treue für's Vaterland; und 5. Die höchste Ehrfurcht gegen den Regenten.“¹⁹³

Tremel folgert daraus:

*„Staatsbürgertum und Judentum, das versucht Henle damit zu belegen, schließen sich keineswegs aus, sondern sind auf der gegebenen religiösen Basis ohne weiteres zu vereinbaren. Auch die Zeremonialgesetze der frommen Juden stehen nach seiner Ansicht damit nicht im Widerspruch, wenn diese durch deren Ausübung nicht von ihren Bürgerpflichten abgehalten werden.“*¹⁹⁴

Zeit seines Lebens wandte sich Henle mit Verbesserungsvorschlägen und seinem Einsatz für ein jüdisches „Beratergremium“ an die Regierung und versuchte, eine Revision des Ediktes von 1813 und damit eine Verbesserung der rechtlichen Stellung der Juden zu erreichen.¹⁹⁵ Er starb 1833 in Fürth, ohne diese Entwicklungen noch selbst erleben zu können.¹⁹⁶

Auf eine ganz konkrete Art und Weise politisch aktiv wurde Dr. David Morgenstern, der erste jüdische Landtagsabgeordnete Bayerns. Am 07. März 1814 in Büchenbach bei Erlangen geboren, schlug der junge Franke keine theologische, sondern zunächst eine kaufmännische und dann eine juristische Laufbahn ein, welche ihn über die Universitäten Erlangen und Würzburg zur Erlangung des Doktors beider Rechte führte. Morgenstern war nicht nur Anwalt und Mitglied der Burschenschaft „Germania“, sondern nach seiner Übersiedlung nach Fürth auch politisch tätig.¹⁹⁷ Am 07. November 1848 wurde Dr. David Morgenstern 35jährig als erster Jude im Königreich Bayern in den Landtag gewählt,

¹⁹³ Zitiert nach ebenda, S. 25f.

¹⁹⁴ Zitiert nach Manfred Tremel, Elkan Henle (1761 - 1833), ein Vorkämpfer für die Judenemanzipation, in: Manfred Tremel/Wolf Weigand (Hrsg.), Geschichte und Kultur der Juden in Bayern. Lebensläufe, München [u.a.] 1988, S. 59–62, hier S. 61.

¹⁹⁵ Vgl. ebenda, S. 62.

¹⁹⁶ Vgl. Och, in: Kluxen (Hrsg.) S. 66f.

¹⁹⁷ Vgl. Ilse Sponsel, David Morgenstern (1808-1887). Der erste jüdische Landtagsabgeordnete in Bayern, in: Manfred Tremel/Wolf Weigand (Hrsg.), Geschichte und Kultur der Juden in Bayern. Lebensläufe, München [u.a.] 1988, S. 129–134, hier: S. 129f.

wofür extra die Schwurformel verändert wurde.¹⁹⁸ In einer Zeit gewählt, welche eher für eine erneute reaktionäre Ausrichtung auch der Judenpolitik bekannt war, verhielt sich Morgenstern im Parlament zurückhaltend, aber klug im Einsatz für seine jüdischen Glaubensgenossen. Gleichwohl „erwachte [...] nicht nur der Achtundvierziger, sondern auch der Jude“¹⁹⁹ erst, als 1855 ein Versuch unternommen wurde, das allgemeine Wahlrecht wieder einzuschränken, was erfolgreich verhindert werden konnte. Im selben Jahr ließ sich Morgenstern beurlauben, um sich in Fürth eine neue Existenz aufzubauen. Mit der Fabrikation von Folien gelang es Morgenstern, ein wirtschaftlich erfolgreiches Leben nach dem Landtag zu führen. Politisch aktiv blieb er auch in dieser Phase. Sei es als Wiederbegründer des 1849 verbotenen „Fürther Volksvereins“ oder als Teilnehmer des „Allgemeinen Deutschen sozialdemokratischen Arbeiterkongreß“ in Eisenach. Am 2. November 1882 starb David Morgenstern 69jährig in Fürth. Er hinterließ 13 Kinder. Das „Fürther Tagblatt“ berichtete:

„Das Leichenbegräbniß des Herrn Dr. Morgenstern gestaltete sich zu einer großartigen Ovation, welche beredtes Zeugniß davon gab, in welchem Ansehen der Dahingeschiedene in allen Kreisen der Bevölkerung hiesiger Stadt stand. Die Mitglieder der königlichen und städtischen Behörden und Collegien waren in dem unabsehbaren Leichenconducte [...] ebenso gut vertreten, wie der schlichte Arbeiter, dem Kämpfer für Freiheit und Recht, dem Biedermanne, der seine politischen Grundsätze auch auf das praktische Gebiet, auf das gewerbliche Leben zu übertragen bestrebt war, das ehrende Geleite zur Ruhestätte gab.“²⁰⁰

Gleichwohl lag der Hauptanteil der Energie, welche in Franken für die Haskala aufgebracht wurde, auf den Schultern der Rabbiner und Lehrer. Sie waren es, welche die Ideen und Konzepte der jüdischen Aufklärung verbreiteten oder bekämpften, sei es gegen die Regierung oder auch notfalls gegen die eigenen Glaubensgenossen. Zwar wäre eine Geschichte des „einfachen“ Landjuden und seiner religiösen Selbstveror-

¹⁹⁸ Morgenstern durfte auf den Zusatz „und sein heiliges Evangelium“ verzichten, vgl. ebenda.

¹⁹⁹ Zitiert nach Eckstein, S. 20.

²⁰⁰ Fürther Tagblatt vom 07.11.1882, zitiert nach Sponsel, in: Treml/Weigand (Hrsg.), S. 133.

tung wünschenswert und ergebnisreich, muss aber naturgegeben durch die Quellenlage ein weitgehendes Desiderat bleiben. So muss die Elitendiskussion des religiösen Kultpersonals untereinander und im Angesicht mit der bayerischen Regierung genügen, um die Spannweite der fränkischen Haskala aufzuzeigen. Wie obig beschrieben, war es ja gerade die enge Verzahnung von ländlich-traditionellem Milieu und der Bindung an den Rabbiner, welche das Terrain für die Reform auf dem Lande so schwierig machte. Das dennoch die so zentralen Rabbiner sich modernen und emanzipatorischen Entwicklungen nicht durchgehend verschlossen, sondern ganz im Gegenteil bereits sehr reflektiert bereit waren, die Geisteswelt der Haskala zu prüfen und zu antizipieren bzw. zu verwerfen, kann im Umkehrschluss auf einen ebensolchen Gedankenaustausch auch zwischen Rabbiner und Gemeinde hinweisen. Dahingestellt sei lediglich, ob die diesen Gedanken unterworfenen Gemeindeglieder sich dieses Austausches bewusst waren, oder nicht. So oder so waren sie ihm aber ausgeliefert. Der ländliche Traditionalismus war keine selbstbezogene Monade, die vor allen Einflüssen der Außenwelt geschützt war. Dies verhinderte schon die biologische Tatsache der wechselnden Rabbinergenerationen. Diesen wollen wir uns nun zuwenden.

1.3.3 Die Rabbiner

Kaum ein Teil der jüdischen Bevölkerung in den deutschsprachigen Landen und so auch in Franken wurde von den Veränderungen des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts derartig heftig erfasst, wie die Rabbiner. Gerade die Führungsschicht des Judentums sah sich nicht nur mit internen Quärelen um die Zukunft der jüdischen Religion an sich konfrontiert, nein, die lange Autonomie und Respekt gewohnten Religionsexperten mussten sich auch mit der Tatsache abfinden, dass ihre Position innerhalb der Judenheit und ihre gesamte Grundkonzeption als Rabbiner an sich in Frage gestellt wurden. Das rabbinische Judentum als solches und seine Exponenten im Speziellen gerieten in den Fokus tiefgreifender Kontroversen, ganz gleich, ob sie sich in der Stadt, oder auf dem Land befanden.

Auch wenn Wiesemann noch für Bayern feststellt, dass „die staatlicherseits verhinderte räumliche Mobilität (Matrikelbestimmungen) [...] auf lange Zeit die innergemeindlichen Führungsstrukturen [konservierte]“,²⁰¹ so mag das für die *Parnassim* gelten, die Rabbiner jedoch hatten zu diesem Zeitpunkt bereits einen breiten Wandlungsdiskurs und –prozess hinter sich. Dies war ein gesamtdeutscher, ja gesamteuropäischer Prozess der Infragestellung eigentlich festgesetzter religiöser Reglements. Doch der Reformeifer der jüdischen wie nichtjüdischen *Maskilim* machte auch vor dem Rabbiner nicht halt. Der Rabbiner hatte in den alten Judenkorporationen die Gerichtsmacht inne und war jüdischem Selbstverständnis gemäß ein Experte für religiöses Recht, kein Seelsorger. Damit konnte die aufgeklärte Öffentlichkeit allerdings kaum etwas anfangen, für sie entbehrte das Judentum jeder Dogmatik und bestand nur aus zeremoniellen Begebenheiten, über die der Rabbiner eifersüchtig und kasuistisch lehrend wachte.

„Für die Politik ergibt sich daraus der Imperativ, die ‚jüdische Hierarchie‘ zu destabilisieren und ‚von selbst zerfallen‘ zu lassen. In seiner Schrift gegen die Judenemanzipation von 1816 verwies der Berliner Historiker Friedrich Ruhs auf die rabbinische Erziehung als ‚Kennntniß der fratzenhaften und geistlosen Art der Gelehrsamkeit, worin ihre Rabbiner ihre geistigen Kräfte übten und verdarben‘. Die Heidelberger Professoren Friedrich Fries und Ernst A.E. Paulus erwägten eine ‚Emanzipation der Juden bei völliger Zerstörung der Rabbinerschaft.‘“²⁰²

Analog zur Entmachtung des christlichen Klerus sollte auch bei den Juden jegliche Autonomie der religiösen Verwaltung an den Staat übergehen. Die enge Bindung der Gemeinden an ihre Rabbiner nahm der Staat dabei sehr wohl wahr. Die Rabbiner galten als Schlüssel zur Reform der Gemeinden, man musste sie nur gleichzeitig entmachten und aufklären.²⁰³ Doch nicht nur die staatlichen Stellen, auch die jüngeren Generationen der Juden selbst äußerten vehemente Kritik am „Rabbinismus“.

²⁰¹ Zitiert nach Wiesemann, in: Tremml (Hrsg.), hier S. 277.

²⁰² Zitiert nach Wilke, S. 259.

²⁰³ Vgl. ebenda, S. 267.

„Fast einstimmig tönnte es in den ersten Jahren der Restaurationszeit aus den größeren Gemeinden Deutschlands: Die Rabbiner seien ignorante Fanatiker, zu einer irgend systematischen, philosophisch und pädagogisch kompetenten Konstruktion der jüdischen Glaubenslehre unfähig, ihren Gemeinden nutzlos, ja schädlich.“²⁰⁴

Dass dies keineswegs nur eine Diskussion der Städte war,²⁰⁵ sondern ebenso ein Problem des Landes, beweisen gleichlautende Eingaben so urfränkischer Protagonisten wie des schon bekannten Elkan Henle und des jungen Leopold Stein, dessen prägende, erste Rabbinatestation Burgkunstadt auch heute kaum als urbanes Zentrum gelten kann, sondern sich seine Provinzialität durchaus bewahrt hat. Innerhalb der Gemeinden verschärften sich die Kontraste vor allem zwischen Rabbinern und Lehrern. Letztere inszenierten sich gerne als Garanten der Progressivität, sei es auch nicht immer aus Überzeugung, sondern vor allem, um ihrer prekären sozialen Lage zu entfliehen, in der sie zunehmend Aufgaben in der Synagoge zu übernehmen hatten, ohne dafür anständig bezahlt zu werden. Ihre Position an religiös derartig wichtigen Stellen ließen sie sich gleichwohl nicht mehr nehmen und wagten hierbei auch den Konflikt mit dem Rabbiner. Lachende Dritte in dieser Konstellation waren die *Parnassim*, welche sich nicht zuletzt in den späteren Kreisversammlungen die wichtigste Entscheidungsfindung ausbedingten, wer zu den Beratungen überhaupt zu schicken sei.

Mit der Auflösung der alten Judenkorporationen und der damit wegfallenden Gerichtsbarkeit hatten die bayerischen Rabbiner schon einen bedeutenden Schlag hinnehmen müssen, als das Judenedikt vom 10. Juni 1813 für vollendete Tatsachen sorgte. Das Edikt beschränkte die Zuständigkeit der Rabbiner ausschließlich auf die „kirchlichen Verrichtungen“ und unterwarf sie staatlicher Prüfung und Bestätigung. Jeder Rabbiner war nun nicht mehr einfach von seiner Gemeinde wählbar, sondern musste aufwendig vom Staat in seinem Amt bestätigt werden. Dies konnte jedoch nur geschehen, wenn dieser Rabbiner „der deutschen Sprache mächtig, und überhaupt wissenschaftlich gebildet“ war.

²⁰⁴ Zitiert nach ebenda, S. 283.

²⁰⁵ Beispielsweise bei Leopold Zunz, der sich aufmachte den „Talmud zu stürzen“ und in späteren Schriften die Rabbiner nicht einmal mehr als relevant erwähnt, im Gegensatz zu den Lehrern, vgl. ebenda, S. 297 und S. 300f.

Zwar galt dies nicht für die schon ordinierten Rabbiner, aber mit der schwammigen und niemals genau definierten Angabe „wissenschaftlich gebildet“ war ein Instrumentarium geschaffen worden, mit dem man das System des Rabbinismus grundlegend umkrepelt wollte.²⁰⁶

Die erkennbar idealisierte Vorstellung vom „Doktor-Rabbiner“ ist von Carsten Wilke *in extenso* und mit zahllosen, sehr sprechenden Beispielen untersucht worden.²⁰⁷ Wichtig ist festzuhalten, dass die Forderungen der säkularen, humanistischen Umwelt vor allem das orthodoxe Judentum vor eine fast unlösbare Aufgabe der doppelten Ausbildung stellten. Ein Beispiel sei genannt. Das Prüfungszeugnis Lazarus Adlers beispielsweise lässt folgenden Fächerkanon erkennen:

„1. Griechische und Lateinische Sprache, 2. Logik, 3. Metaphysik, 4. Moral-Philosophie, 5. Religions-Philosophie, 6. Psychologie, 7. Pädagogik und Didactik, 8. Alte, mittlere und neue Geschichte, 9. Exegese des alten Testaments, 10. Jüdische Dogmatik, 11. Jüdische Moraltheologie, 12. Jüdische Kirchengeschichte, 13. Jüdische Religionsgeschichte, 14. Jüdische Liturgik, 15. Predigt und Katechese“.²⁰⁸

Dieser Lehrplan war erkennbar an der christlichen Priesterausbildung orientiert und war kaum geeignet dafür, von einem Rabbinergremium zum Einsatz in einer Gemeinde als ausreichend empfunden zu werden. Dies war für einen liberalen Rabbiner wie Lazarus Adler weniger ein Problem als vielmehr für seine orthodoxen Kollegen, die sich zusätzlich noch das komplette, klassische Talmudprogramm aneignen mussten, um irgendwie eine Chance auf eine Anstellung zu erwerben.²⁰⁹ Die Lösungen für dieses Dilemma gestalteten sich unterschiedlich. Nach der unwürdigen Streitigkeit, welche zum Ende der berühmten Fürther Jeschiwa und zum gesellschaftlichen Aus für deren nicht minder berühmten Betreiber Wolf Lippmann Hamburger führte,²¹⁰ war es vor allem Bings Würzburger Jeschiwa, welche für einen bestehenden Nachschub

²⁰⁶ Zitiert nach ebenda.

²⁰⁷ Vgl. ebenda.

²⁰⁸ Zitiert nach Staatsarchiv Würzburg, StAWü, Regierungsabgabe 1943/45, Nr. 8481, Prüfungszeugnis des Rabbinatskandidaten Lazarus Adler aus Unsleben, Dokument vom 08.10.1834.

²⁰⁹ Vgl. Wilke, S. 401f.

²¹⁰ Vgl. ebenda, S. 357-391.

an orthodoxen Rabbinatskandidaten sorgte, vor allem dank der Tatsache, dass Bing es seinen Schülern erlaubte, nebenbei noch an der Würzburger Universität zu studieren. Die an wenigen Universitäten in Deutschland studierenden jüdischen Rabbinatsanwärter sahen sich nicht nur mit prekären Lebensumständen und schier endlosen Ausbildungszeiten konfrontiert, sondern auch mit einer belastenden Mittelstellung zwischen klassisch-rabbinischer und säkular-humanistischer Bildung. Egal, welchen Weg sie schlussendlich gingen, eines war sicher: mit den auf dem Land zurückgebliebenen Rabbinern der „alten“ Generation hatten sie kaum mehr etwas zu tun; ihre Sprache und ihr Denken waren völlig anderen Erfahrungen ausgesetzt worden.²¹¹

Dies erklärt viel hinsichtlich des „Generationenkonflikts“ auf dem Land, wenn aus der Stadt zurückgekehrte junge Rabbiner sich an den Vorstellungen und Traditionen ihrer ursprünglichen Heimat rieben. Es erklärt aber nicht die prinzipielle Einsicht zur Reform auch auf dem Land, die von „alten“ Rabbinern kam, die sehr wohl wussten, dass der momentane Zustand ein unhaltbarer war, aber dennoch zu anderen Ergebnissen kamen als die für sie verlorene, junge Generation

Die Prüfungen in Bayern folgten dabei einer etwas kruden Logik, bzw. waren sie kaum reglementiert, sondern vom Gutdünken des jeweiligen Verantwortlichen abhängig. Bezeichnenderweise war es gerade der Floßer Rabbiner Abraham Wittelshöfer, der sich als erster einer solche Prüfung stellte, auch wenn sie vor allem aus einer Feststellung seiner Deutschkenntnisse bestehen haben soll.²¹² Schnell war klar geworden, dass man, wollte man an alle bayerischen Rabbiner die strengen theoretischen Kriterien der Reformers ansetzen, schlicht gar keine Rabbiner mehr hätte. Also hatte man mit den schon etablierten ein Nachsehen und beließ sie in ihren Ämtern, nicht jedoch ohne argwöhnische Beobachtung. Gleichzeitig scheute man auch nicht davor zurück, eigene Reformkandidaten durch manipulierte Wahlen gegen den Willen der konservativen Bevölkerung einzusetzen.²¹³ Dass man damit dem Frieden innerhalb der Gemeinden einen Bärendienst erwies, braucht

²¹¹ Vgl. ebenda.

²¹² Vgl. ebenda, S. 444. Wittelshöfer begegnet später als entschiedener Antagonist der oberfränkischen Reformpartei, siehe unten.

²¹³ Vgl. ebenda, S. 448.

nicht näher erläutert zu werden. Die eigene Bevölkerung immerhin war bei allen Streitigkeiten, die sie auch mit ihren „alten“ Rabbinern führte, den jungen Liberalen gegenüber mindestens genauso skeptisch. Über Rabbiner Ettlinger geht das Wort, er habe sein Universitätsstudium nur geschafft, weil er dem Satan möglichst viele unschuldige Landseelen hinzugeführt hatte.²¹⁴

Doch ganz gleich, ob die Kandidaten sich in München von liberal gesonnenen Prüfern examinieren ließen, oder unter der Ägide von Abraham Bing in Würzburg, die grundlegende Problematik, dass eine Rabbinerausbildung nach dem „modernen“ Stand kaum zu schaffen war und dass das Wissen der Prüflinge bedenklich schwankte, ließ sich nicht aus der Welt schaffen. Bezeichnenderweise dachten die gerade so Geprüften augenscheinlich ähnlich über die Qualität ihrer Prüfungen. Fünf von ihnen, darunter berühmte Namen wie Leopold Stein und Dr. Lazarus Adler, wandten sich im Frühjahr 1835 an die Regierung und beschwerten sich über die Ungleichförmigkeit der Rabbinerprüfungen.

*„Denn in den Prüfungen der Rabbinats-Candidaten herrscht keineswegs die so wünschenswerte Gleichförmigkeit, während zu B. die im October 1827 zu Ansbach, dann im August vorigen Jahres zu Baireuth abgehaltenen Prüfungen über alle Fächer der Theologie und der allgemeinen Wissenschaften sich erstreckten, foderte (!) man in Augsburg von zu prüfenden Candidaten weiter nichts, als eine hinreichende Kenntniss seiner Muttersprache, und während bei den allgemeinen, öffentlichen Prüfungen die strengste Aufsicht und die gewissenhafteste Beurtheilung statt fand, war bei den bisher noch immer zugelassenen Privatprüfungen Unterschleifen nicht vorzubeugen. Ohne Übertreibung darf man daher auch behaupten, daß wer bei einer der oben bezeichneten Prüfungen zu Ansbach und Baireuth auch nur die dritte Note erhielt, in der Wirklichkeit noch immer besser qualifiziert ist, als derjenige welcher bei der Prüfung in Augsburg, oder in einem selbst veranlassten Privat-Examen mit der ersten Note geschmückt wurde.“*²¹⁵

²¹⁴ Vgl. ebenda, S. 438.

²¹⁵ Zitiert nach Staatsarchiv Würzburg, StAWü, Regierungsabgabe 1943/45, Nr. 7102, Die Verhältnisse der Israeliten in Kirchlicher Beziehung. Generalia, Dokument vom März 1835 (Ohne exaktes Datum, Duplikat vom 9. April 1835). fol.91r-98v.

Und völlig parallel zu Abraham Bing in Würzburg konstatierten sie einen eklatanten Mangel an geeigneten Nachwuchskandidaten, wenn auch vornehmlich auf Grund der fehlenden Grundausbildung:

„Gleich wie die Anforderungen an die Candidaten bei den verschiedenen Prüfungen selbst bisher verschieden waren, so herrscht auch gleiche Verschiedenheit rücksichtlich der Vorbildung, über welche sich der Candidat ehe er gar zur Prüfung zugelassen werden kann, auszuweisen hat. Das organische Edikt vom 10. Juny 1813 verordnet im §27, daß der zum Rabbiner vorgeschlagene Israelite der deutschen Sprache mächtig, und überhaupt wissenschaftlich gebildet²¹⁶ seyn solle, und nach dem §34 eben dasselbst darf die Erlaubniß zum Studium der jüdischen Gottesgelehrsamkeit keinen israelitischen Jünglinge ertheilt werden, bevor er nicht von einer öffentlichen Studienanstalt des Königreichs über seine hinreichenden Vorbereitungs-Kenntnisse ein günstiges Zeugnis erhalten habe.

Diesen gesetzlichen Bestimmungen zufolge, kann es keinem Anstand unterliegen, daß ein Candidat der Jüdischen Theologie, ehe er zur Prüfung zugelassen werden soll, die Gymnasial- und Universitäts-Studien absolviert haben müsse. Die Ersteren werden in dem aufgeführten §34 ausdrücklich vorausgesetzt, und unter der: „wissenschaftlichen Bildung“ von welcher der allegirte (!) §27 spricht, kann doch wohl nicht eine andere, als die Bildung auf der hohen Schule verstanden werden. Dieser gesetzlichen Bestimmung ungeachtet, wurden bereits mehrere Rabbinate, von denen wir beispielsweise jene zu Pottenwisen, Dittenheim und Schwabach nennen wollen, mit Subjekten besetzt, die den Anforderungen des Gesetzes nicht entfernt genügt, und welche die Aufstellung mehr erschlichen, als wirklich verdient haben.“²¹⁷

Diese Zustände seien unverständlich, zumal seit der Einführung des Edikts genügend Zeit verstrichen sei, damit eine solche qualifizierte Nachfolgerschicht entstehen könne. Etwaiges Augenzudrücken sei deshalb hinfällig. Habe es direkt nach Einführung des Edikts aus purem Personalmangel durchaus sein können, dass man den strengen Kriterienkatalog nicht durchgängig ansetzte, so sei dies aus Gründen der Gerechtigkeit und aus Zukunftssorge nunmehr unmöglich. Schon zeigten sich Missstände.²¹⁸

²¹⁶ Im Original unterstrichen, vgl. ebenda.

²¹⁷ Zitiert nach ebenda, fol.93v.f.

²¹⁸ Vgl. ebenda.

*„Es ist daß umso notwendiger, als der frühere Mangel an gehörig qualifizierten Cadi-
daten schon die Folge gehabt hat, daß noch jetzt mancher Unwürdige, oder doch nur
Halbfähige im Amte sich breit macht, während Andere für ihren Beruf vollkommen
ausgebildet, doch noch zu keiner Versorgung gelangt sind, und nicht selten sogar im
Auslande ein Unterkommen suchen müssen.“²¹⁹*

Mit Sorge beobachteten diese jungen Rabbiner auch das stete Zusammenlegen der Rabbinatsbezirke, welchem sich die Gemeinden oft aus Kostengründen unterwarfen. Durch diese Verschmelzungen laufe man Gefahr, zwar keine rabbinische Oberbehörde zu haben, aber *de facto* nur noch einige wenige Rabbiner, die sich landesweit um tausende Familien kümmern müssten. Dies sei zwar religiös beklagenswert, doch die Gemeinden dachten eben leider mehr pekuniär als spirituell.

*„Die ganze Richtung unseres Zeitalters läuft überhaupt leider nur allzusehr auf die
rein materiellen Interessen hinaus, und in sofern darf man sich nicht wundern, wenn
auch bei den Israeliten in dem bezeichneten Falle das Geld-Interesse überwiegt.“²²⁰*

Man bat deshalb die Regierung um einen vier Punkte umfassenden Maßnahmenkatalog, der die Besetzung der Rabbinatsstellen mit „geeigneten“ Kandidaten forderte, die Berücksichtigung der unterschiedlichen Wertigkeit der Prüfungen in Bayern unter besonderer Missachtung aller, welche in Augsburg geprüft wurden, den Ausschluss all jener Kandidaten, welche nicht über die erforderlichen Gymnasial- und Universitätsstudien verfügten, sowie ein Vereinigungsverbot für solche Gemeinden, welche in der Lage wären, einen eigenen Rabbiner so besolden.²²¹

*„In einer allerhöchsten EntschlieÙung [...] ist die Wichtigkeit der Anstellung würdiger
Rabbiner für die Existenz unserer Glaubensgenossen anerkannt, es ist darin aner-
kannt, daß vorzüglich die Rabbiner dazu berufen sind, ihre Glaubensgenossen für die*

²¹⁹ Zitiert nach ebenda, fol.95r.f.

²²⁰ Zitiert nach ebenda, fol.97r.f.

²²¹ Vgl. ebenda.

*künftige Gleichstellung mit den übrigen Staatsangehörigen vorzubereiten und empfänglich zu machen.*²²²

Warum war es überhaupt so notwendig, die Qualität der neu ausgebildeten Rabbiner derartig gewissenhaft zu sichern? Hatten die Gemeinden genug „Nachwuchs“, um die Versorgungsengepässe auf dem Land allein zu beheben? Ein äußerst eindrucksvoller Fall aus Redwitz lässt an diesen Vermutungen Zweifel aufkommen.

Rabbi Auerbach, der fast Rabbiner von Redwitz geworden wäre, wenn er denn überhaupt ein Rabbiner gewesen wäre, stellt in seinen Gemeinden eine „tiefe Finsternis“ fest. Viel schlimmer sei allerdings der „starre Indifferentismus“.²²³ „Rabbi“ Auerbach aus Berlin ist ein interessanter Charakter und wirft ein bezeichnendes Licht auf die Zustände der jüdischen Gemeinden im Franken der 20er Jahre des 19. Jahrhunderts.

Um das vakante Rabbinat zu Redwitz hatte sich eine ganze Reihe Rabbiner beworben, darunter auch der uns wohl bekannte Rabbiner Neckarsulmer, der später in Mittelfranken zu einiger Berühmtheit kommen sollte. Bezeichnenderweise scheiterte er zu diesem Zeitpunkt allerdings aufgrund seiner als inadäquat empfundenen Bildung. Ein scheinbar wesentlich geeigneterer Kandidat stellte sich am 10. März 1826 in Gestalt des Dr. Auerbach aus dem fernen Berlin vor. Wortreich priesen die Redwitzer den Kandidaten beim zuständigen Patrimonialgericht:

*„Derselbe hat als jüdischer Religionslehrer und Prediger einen so ausgebreiteten Ruf für sich, daß seine Bestätigung sehr zu wünschen wäre, zumal da unter den Mitbewerbern ihm keiner gleich kommt und ein besseres Subjekt unter den inländischen Kandidaten nicht wohl ausfindig zu machen seyn wird.“*²²⁴

Er habe „so viel Kenntniss und gute Eigenschaften, als das Gesetz von ihm fordern kann [...] und besitzt gewiss die Gaben, Licht zu verbreiten,

²²² Zitiert nach ebenda, fol.98r.f.

²²³ Vgl. Staatsarchiv Bamberg, StAB, K 14, Nr. 863, Bildung eines Rabbinats zu Redwitz, 1825, Dokument vom 20. März 1826, passim.

²²⁴ Zitiert nach ebenda, fol.84r.

unter den zum Theil noch mit Finsterniß umhüllten jüdischen Gemeinden.“ Dr. Auerbach

„wird zuverlässig auf die moralische Verbesserung der Juden nicht nur seiner Gemeinde, sondern auch außerhalb derselben den erwünschten Einfluß üben, und insbesondere durch gehaltvolle Predigten zur Reinigung und wahren Erkenntniß ihres Glaubens das Seinige beitragen. Er scheint mit einem Wort der Mann zu sein, der den Forderungen der Zeit bei den veränderten bürgerlichen Verhältnissen der Juden und den hieraus bezüglichen Gesetzen und Verordnungen in jeder Hinsicht entspricht.“²²⁵

Die Gemeinde „hat volles Vertrauen zu diesem Mann“, der nebenbei auch noch als Religionslehrer fungieren sollte, und man habe ihn deshalb einstimmig gewählt

„ohne sich von den Einflüsterungen und für die Zukunft besorgter alter Juden irre leiten zu lassen. [...] Dieser Gemeinde wird man gewiss nicht einen Religionslehrer aufbürden, dem sie nicht zugetan ist, und dadurch selbst den Grund zur Zwietracht und zum Unfrieden legen.“²²⁶

Die Gemeinde wolle keinen Rabbiner

„der ihren Forderungen nicht vollkommen entspricht, und allenfalls nur halb gebildet ist, denn die meisten glauben, daß es besser ist, gar keinen Unterricht zu genießen, als einen schlechten oder seichten.“²²⁷

Ein solcher allenfalls halb geeigneter Kandidat schien der Konkurrent Aaron Merz zu sein, der zwar studiert hatte, bei dem aber allein schon dessen fehlerhaftes und schlechtes Deutsch Zweifel daran aufkommen ließ,

„ob er als deutscher Prediger auftreten kann und überhaupt solche Kenntnisse besitzt, um einem Rabbineramt mit Auszeichnung vorstehen zu können. Überdies ist den meisten Juden seine Figur, sein ganzes Äußeres nicht angenehm. Durch seine Vorstel-

²²⁵ Zitiert nach ebenda, fol.84v.f.

²²⁶ Zitiert nach ebenda, fol.85r.f.

²²⁷ Zitiert nach ebenda, fol.85v.f.

*lung, wenn er diese, wie es scheint, selbst geschrieben hat, bekömmet man von seinen bezeugten Kenntnissen unwillkürlich eine ganz andere Meinung.*²²⁸

Aaron Merz hatte sich kurz davor schriftlich vorgestellt, um sein Interesse an dem Rabbinatsposten zu bekunden. Sein Bewerbungsschreiben mutete allerdings derartig desaströs an, dass er ebenso wenig Chancen hatte wie der angeblich nicht wissenschaftlich genug gebildete Schnaitacher Rabbi Neckarsulmer. Hören wir stattdessen das Selbstverständnis des Berliner Kandidaten. Auerbach führte in einem Antwortschreiben aus, er sei sich darüber im Klaren, dass man eine zeitgemäße Verbesserung der „gottesdienstlichen und Schuleinrichtungen“ brauche, um die in Aussicht gestellten bürgerlichen Rechte zu erlangen, auch „fordert die Aufrechterhaltung unserer Religion selbst eine solche Umgestaltung sehr dringend“, gerade angesichts einer „Verwahrlosung in religiöser Hinsicht“, für die sich einerseits ein „starrer Indifferentismus“ sowie „tiefe Finsternis“ verantwortlich zeigten. Beide „teilen itzt ihre Herrschaft in Israel“. Diese unwürdige Praxis müsse unter einem neuen Rabbiner aufhören und man wieder an „Weise und Tradition“ der Väter anknüpfen und aufzeigen, dass das „Judenthum eben so wenig mit wahrem Lebensgenuß, wie mit ächtem Bürgersinn in mindestem Widerspruch steh[e]“. Das Reformvorhaben der Bayreuther Rabbiner sei unbedingt zu unterstützen, da die Vorschläge die „heiligste Angelegenheit Gottes und der Menschheit betreffen, und [wir] es der Huld ihrer Regierung wahrhaft Dank wissen, die sie zu solchem Heile ermuntert.“ Auerbach wollte „zur Beförderung dieser heiligen Sache“ beitragen, und würde eigentlich auch gern nach Redwitz kommen, wenn es da nicht einige Probleme gebe. So sei eine Trennung von seinem geliebten Berlin, einer Stadt „voller Kunst, Wissenschaft und Bildung“ durchaus „mit schmerzhaften Opfern“ verbunden. „Indes war mir nie ein Opfer zu groß, sobald [...] es der Sache Gottes und der Wohlfahrt meiner Glaubensbrüder sollte.“ Zumal in Redwitz angeblich „Einigkeit und Harmonie“ herrschte, was für eine tüchtige Reform unumgängliche Voraussetzung war. So richtig überzeugt schien er von Redwitz dennoch nicht gewesen sein, vor allem die Bezahlung erschien ihm reichlich dürftig. Es brauchte also mehr, um ihn von einem Umzug in die fränkische

²²⁸ Zitiert nach ebenda, fol.86r.f.

Provinz zu überzeugen, trotz seines „glühenden Eifer[s] für die Sache unserer Mitbrüder“. Indes hoffe er, dass „der von mir mit Liebe eingestreute Saame einmütig und liebevoll aufgenommen u. zu segensreichen Früchten der Wahrheit und der Gottesfurcht gedeihen würde.“²²⁹

Die Redwitzer ließen nicht locker. Die Regierung in Bayreuth war sogar bereit, über eine Ausnahme für Auerbach nachzudenken, aufgrund seiner „rühmlichen Eigenschaften“. Redwitz wiederum wollte doppelt so viel Geld für den Rabbiner bezahlen, als ein Brief der Gemeinde Berlin der Euphorie ein schnelles Ende bereitete. Am 25. Adar 5586 teilte man den verdutzten Redwitzern mit, Auerbach sei überhaupt kein Rabbiner, dafür auch gar nicht befähigt, sondern „nur Redner“, der wohl kaum „das Spezielle der Gesetze“ lehren könne. Damit war die Sache zumindest von offizieller Seite erledigt, die Regierung zeigte sich nicht mehr bereit, für einen derartig unqualifizierten Kandidaten eine Sonderregelung zu finden. Weder der hochstapelnde Auerbach, noch der beinahe illiterate Merz, noch der Mittelfranke Neckarsulmer fanden ihren Weg auf den Redwitzer Rabbinerstuhl. Auf diesem begegnet uns der so bekannte Rabbiner Gutmann, dessen Familienname noch heute höchste Bekanntheit genießt.²³⁰

Der verhinderte Rabbiner Dr. Auerbach scheiterte wohl vor allem daran, dass ihm die orthodoxe Opposition in Berlin die Approbation verweigerte.²³¹ Viel interessanter ist jedoch, dass man bereits zu diesem Zeitpunkt quasi am Prinzip des Indigenats vorbei bereit war, in Redwitz einen Preußen zu installieren. Dies lag zu diesem Zeitpunkt schlicht daran, dass man sonst auf keine adäquate Auswahl an wissenschaftlich gebildeten Rabbinern zurückgreifen konnte, zumal die Gemeinden nach 1813 noch mehrheitlich orthodox wählten.²³²

„Vor allem in Österreich, zum Teil aber auch in Bayern, konnten die Regierungen die beabsichtigte Reform der Rabbinerqualität nur unvollständig durchsetzen. In traditi-

²²⁹ Vgl. ebenda.

²³⁰ Vgl. Wilke/Brocke (Hrsg.), S. 400f.

²³¹ Vgl. Wilke, S. 301f.

²³² Vgl. ebenda, S. 491.

*onellen Landgemeinden mit begrenzten wirtschaftlichen Möglichkeiten war das schlechthin unmöglich.*²³³

Dreißig Jahre später hatten sich die Verhältnisse umgekehrt. Die Hochschulen produzierten fleißig Rabbinatskandidaten, für die es nicht genügend Stellen gab. Die schon zu diesem Zeitpunkt einsetzende Landflucht führte zu schrumpfenden Gemeinden, deren Rabbinatssitze meist nicht weitergegeben, sondern aufgelöst wurden. Folglich fand sich hernach auch niemand mehr bereit, eine Ausbildung zu absolvieren, die erkennbar ins finanzielle Niemandsland führte. 1859 importierte das Königreich Bayern einen Rabbiner aus Baden, um mit ihm die vakante Bayreuther Stelle zu besetzen.²³⁴

1.3.4 Dramatis Personae

Widmen wir den Biographien der beteiligten Rabbiner einige Aufmerksamkeit. Vor allem die späteren Wortführer der Verhandlungen, allesamt keine unbeschriebenen Blätter, sind eines näheren Blickes wert. Die drei jungen, oberfränkischen Rabbiner Dr. Joseph Aub (Bayreuth), Moses Gutmann (Redwitz) und Bär Levi Kunreuther (Burgebrach) hatten sich ja schon Jahre zuvor bei der Einführung einer neuen Synagogen-Ordnung für den Obermainkreis als willige Reformer erwiesen, die quasi im vorausseilenden Gehorsam der königlichen bayerischen Regierung eine ausgearbeitete neue Synagogenordnung nebst untertänigster Bitte um „sofortigste“ Einführung präsentiert hatten.²³⁵ Die

²³³ Vgl. ebenda, S. 493. Über die wirtschaftlichen Probleme, die mit einer Rabbinerstelle zusammenhingen, ist an dieser Stelle noch überhaupt nicht geredet worden. Sie wären eine eigene Untersuchung wert. Für viele Gemeinden war die ordentliche Besoldung ihres Kultpersonals ein immenses Problem, was nicht nur dazu führte, dass vor allem die Lehrer immer weitere Zusatzaufgaben zu erledigen hatten, sondern auch die Gemeinden ihre Rabbiner wenn überhaupt, dann an den hohen Festtagen zu Gesicht bekamen. Vor der Reform war das insoweit ein eher geringes Problem gewesen, als dass der Rabbiner sowieso nicht für den Gottesdienst zuständig war und vielleicht allenthalben einmal eine Predigt hielt. Mit der Bedeutungsänderung des Rabbiners hin zum Seelsorger, analog zum christlichen Priester bzw. Pastor, ergab sich hier plötzlich ein virulentes Betreuungsproblem. Und zudem eines der Autorität und Hierarchie.

²³⁴ Vgl. ebenda, S. 500.

²³⁵ Zitiert nach: STAB, K3, CIII, Nr. 36, No. 1, Dokument vom 22. März 1831.

Kontroversen, welche sich um die Einführung dieser Synagogenordnung der drei Reform-Rabbiner entzündeten, füllten nicht nur zahlreiche Seiten ministerialer Akten, sondern führen nahtlos zu den verhandelten Punkten der Kreisversammlungen von 1836. Einer dieser Punkte war ja bekanntlich die endgültige Einführung eben jener Synagogenordnung, welche seit geraumer Zeit so viel Unfrieden in den Gemeinden gestiftet hatte.

1.3.4.1 Die Reformer

Dr. Joseph Aub

Es ist bei Lektüre der Akten leicht ersichtlich, dass sich vor allem Dr. Joseph Aub zum Wortführer des „reformistischen“ Flügels aufschwang. Am 4. Dezember 1804 in Baiersdorf geboren, stand er bis zu seinem Tod am 22.05.1880 in Berlin quasi sein ganzes Leben lang der Reform-Bewegung nahe. Im Gegensatz zu Rabbinern vorhergehender Generationen, die keineswegs staatlich geprüft waren, konnte er die bayerische Regierung geschickt mit seiner akademischen Ausbildung von sich überzeugen. Eine Ausbildung, die er 1829 mit seiner Promotion und der bayerischen Staatsprüfung krönte. Schon seine Ausbildung hatte ihn an die Fürther Jeschiwa geführt, wo er Schüler des eigentlich orthodoxen Hamburger gewesen war. Nun bewarb er sich 1830 um die vakante Stelle des Fürther Rabbiners, musste aber, ebenso wie sein späterer Konkurrent, der Rabbiner Rosenfeld, das Feld vor dem strahlenden Gewinner Dr. Isaak Loewi räumen, der im Nachfolgenden die Gemeinde Fürth nach ganz ähnlichen Prinzipien wie Aub im Sinne der Reform umgestaltete.²³⁶

Aub fand stattdessen Anstellung in Bayreuth, womit er quasi in das Zentrum der Regierungsfrage nach der Verbesserung des religiösen Zustandes der jüdischen Gemeinden geriet. Freilich erregte auch hier sein durch seine akademische Bildung nur umso schärfer geschliffenes, strikt reformistisch eingestelltes Profil, innerhalb kürzester Zeit kontro-

²³⁶ Vgl. Wilke/Brocke (Hrsg.), S. 182f.

verse Reaktionen. Dass ihm „aufbrausender Hochmuth“ vorgeworfen wurde, war die eine Sache.²³⁷ Aus den Akten zu den Verhandlungen 1836 geht allerdings ebenfalls hervor, dass auch seine eigene Bayreuther Gemeinde scheinbar alles andere als begeistert von den Vorstellungen und Neuregelungen ihres Rabbiners war. Unumwunden muss Aub zugeben, dass er bei der Einführung der neuen Synagogenordnung ebenso heftigen Gegenwind von „zu Hause“ bekommen hatte als von anderswo. Und auch die schon erreichte Umsetzung lies noch zu wünschen übrig.²³⁸

1837 wurde der vormalige Liebling der bayerischen Staatsregierung von dieser zwar nochmals belobigt, musste aber in der Folgezeit hinnehmen, dass sich eben diese Regierung nicht mehr so vorbehaltlos auf den reformistischen Kurs des „Aub-Flügels“ einließ, sondern eine konservative Wende gegen die „Neologen“ eingeleitet hatte. Aub folgte seinem liberalen Kurs jedoch unbeirrt weiter und betätigte sich vor allem publizistisch, vornehmlich im „Verein jüdischer Gelehrter“ des berühmten Rabbiners Abraham Geiger. 1852 wechselte Dr. Aub nach Mainz, wo die von ihm unterstützte Installierung einer Orgel in der neu eingerichteten Synagoge prompt zur Spaltung der jüdischen Gemeinde führte. 1866 ging er nach Berlin. Auch hier polarisierte sein Wesen heftig, selbst wenn er sich durch eine außerordentlich umfangreiche Tätigkeit als Lehrer und Person des öffentlichen jüdischen Lebens hervortat, ehe er 1879 in den wohlverdienten Ruhestand ging.²³⁹

Moses Gutmann

An der Fürther Jeschiwa, an der Dr. Aub seine Ausbildung erhalten hatte, machte er vermutlich auch die Bekanntschaft des sich dort ebenfalls seinen Studien widmenden Moses Gutmann, dessen ganzes rabbinisches Leben mit dem ländlichen Redwitz an der Rodach in Oberfranken verbunden ist.²⁴⁰ Bezeichnenderweise lernten sowohl Aub als

²³⁷ Vgl. ebenda.

²³⁸ Vgl. ebenda.

²³⁹ Vgl. ebenda.

²⁴⁰ Vgl. ebenda, S. 400f.

auch Gutmann und sogar der extrem liberale Isaak Loewi bei Wolf Lippmann Hamburger, der später Loewis erbittertster Feind bei der Reform und Spaltung der Fürther Gemeinde werden sollte und der auf Drängen seines ehemaligen Schülers sogar mit Lehrverbot belegt wurde. Die jüdische Welt des ländlichen Frankens war eben eine überschaubare, zumindest hinsichtlich ihrer Personenkonstellation. Wie dem auch sei, Moses Gutmann gebührte die Ehre, der erste staatlich geprüfte und promovierte Rabbiner zu sein, welcher die Rabbinatsstelle in Redwitz besetzte. In seinen Schriften bestätigt sich der Eindruck, dass Gutmann viel an der „Wiederentdeckung“ der jüdischen Kernaussagen gelegen war; ein Topos, der so oft in den Ausführungen der 1836 handelnden Rabbinern vorkommt. Gutmann scheint dabei ein williger Erfüllungshelfer des wortführenden Dr. Aub gewesen zu sein, dem er auch in späteren Jahren in den Dunstkreis von Geigers „Verein jüdischer Gelehrter“ folgte. Selbst ist er nach dem Neologen-Reskript von 1831 nicht mehr in Erscheinung getreten, sondern verblieb in Redwitz, wo er 1862 auch verstarb. Mit seinem Tod hörte Redwitz auch auf, Sitz des Distriktsrabbinates zu sein und die Gemeinde begann langsam sich aufzulösen.²⁴¹

Juda Wolf Neckarsulmer

Ein weiterer Schüler Wolf Hamburgers in Fürth war der Schnaittacher Rabbiner Juda Wolf Neckarsulmer. Der 1800 in Fürth geborene Gelehrte schaffte die Rabbinerprüfung zwar erst im zweiten Anlauf, erwies sich aber in der Folgezeit zumindest für die Regierung als derart vertrauenswürdig, dass man ihm die Ausarbeitung einer neuen Synagogenordnung für den Bezirk Mittelfranken zutraute. Diese lieferte der stets streitbare Mann, der sich nie zu fein dafür war, sich im Zweifelsfall auch mit der eigenen Gemeinde anzulegen, auch prompt ab. In den sich daran anschließenden Kontroversen zeigte sich Neckarsulmer als ein in der Tradition verhafteter, vorsichtiger Reformier, der mit den reformistischen Methoden und Grundbegriffen gleichwohl zutiefst vertraut war. Die von ihm konzipierten Reformen und Modifika-

²⁴¹ Vgl. ebenda.

tionen verteidigte er vehement und klug gegen Angriffe von beiderlei Seiten. Ganz im Gegensatz zu seinen oberfränkischen „Kollegen“ ging Neckarsulmer dabei aber nie auf persönlich beleidigenden Konfrontationskurs.²⁴²

Leopold Stein

Auch der junge Leopold Stein, der später als Reformrabbiner der Frankfurter Gemeinde, Autor und überzeugter Freimaurer für Furore sorgen sollte, verbrachte seine Lehrjahre in Franken. Der 1810 in Burgpreppach geborene Stein sammelte seine ersten Erfahrungen als Nachfolger des kurz vor den Kreisversammlungen verstorbenen Altenkunstadter Rabbiners Löw Reckendorfer, der zwar ein Rabbiner „alten Schlages“ war, aber bereits die Notwendigkeit einer synagogalen Reform erkannte und diese, stets in herzlicher und heftiger Auseinandersetzung mit Rabbiner Aub, auch im Vorfeld der Kreisversammlungen durchführen wollte.²⁴³ Nach dem Tod Reckendorfers war es Stein, der das Rabbinate der Gemeinden Altenkunstadt und Burgkunstadt auf den Kreisversammlungen 1836 in Bayreuth vertrat. Hier machte er bereits mit einer eigens konzipierten Synagogenordnung klar, auf welcher Seite er stand. Zuvor hatte er seine rabbinische Ausbildung an der Talmudschule in Fürth und sein Studium an der Universität in Würzburg absolviert. Seine eigentliche Wirkung, die ihn auch berühmt machen sollte, entfaltete er aber erst nach dem Ruf als Stellvertreter des Oberrabbiners von Frankfurt, wo er prompt aufgrund seiner liberalen Ansichten für eine Spaltung der Gemeinde sorgte, deren orthodoxer Teil mit Samson Raphael Hirsch 1851 den Gründervater der Neoorthodoxie berief, während Steins weiterer Lebensweg vor allem durch die Kontroversen um einen Synagogenneubau in Frankfurt und dessen Orgel bestimmt wurde. Der bekannte und streitbare Reformler trat 1861 von seinem Frankfurter Amt zurück, blieb aber bis 1876 als Prediger tätig, bis er 1882 in

²⁴² Vgl. ebenda, S. 680f.

²⁴³ Vgl. Kapitel 2.1.3.

Frankfurt verstarb. In Franken können wir ihn in seinen jugendlichen Lehrjahren erleben.²⁴⁴

Lazarus Adler

Ein weiterer Reformler war Dr. Lazarus Adler, der seit 1824 an Bings Jeschiwa studiert hatte. Dazu gesellten sich aber noch Studien an den Universitäten Würzburg, München und Erlangen, die ihn am 17.12.1833 zum Dr. phil. promovierte. Über Stationen in Bad Kissingen und Kassel brachte er es bis zum Landesrabbiner von Hessen-Nassau und zu einer veritablen Berühmtheit innerhalb des gemäßigten Reformjudentums. Schon in den Würzburger Kreisverhandlungen, an denen er als Rabbinatskandidat und Abgeordneter teilnahm, sollte deutlich werden, dass Dr. Adler von den orthodoxen Vorstellungen seines Lehrers Abraham Bing schon zu dieser frühen Zeit in entschiedenen Punkten abwich, wofür er den zu erwartenden Gegenwind aushalten musste.²⁴⁵

Isaak Loewi

Der Fürther Oberrabbiner Dr. Isaak Loewi gehört nur mittelbar zur eigentlichen Welt des Landjudentums, doch seine Wurzeln lagen wiederum genau in selbigem, wie auch seine Strahlkraft nicht auf die Stadtgemeinde Fürth beschränkt blieb. Der 1803 geborene Rabbiner hatte seine Ausbildung in Fürth und München erhalten und war vor seiner Wahl zum neuen Fürther Oberrabbiner Distriktsrabbiner in Uehlfeld gewesen. Bezeichnenderweise war es gerade sein früherer Lehrer, Wolf Lippmann Hamburger, der sein erbittertster Gegner werden sollte.²⁴⁶ Zahlreiche spätere Interventionen gegen das Handeln Löwis gehen auf das Konto Hamburgers.

²⁴⁴ Vgl. ebenda, S. 834f.

²⁴⁵ Vgl. ebenda, S. 128f.

²⁴⁶ Eine ausführliche Würdigung Hamburgers findet sich in Löwenstein, S. 209-214.

Wenn wir die Antrittsrede betrachten, mit der sich der neue Fürther Rabbiner seiner Gemeinde vorstellte, fällt seine progressive Grundhaltung deutlich auf:

„Mit der Zunahme der wahren Aufklärung des Menschengeschlechts, mit dem allmählichen (!) Verschwinden der Finsterniß, welche das Geisteslicht verdunkelt, verschwinden auch Stolz, Haß und Feindschaft aus der Gesellschaft, und Bescheidenheit, Liebe und Freundschaft ziehen ein; und das Wohlbefinden und die Glückseligkeit nehmen in demselben Grade zu, als Geistes- und Herzensbildung und wahre Aufklärung zunimmt.“²⁴⁷

Entgegen des versöhnlichen Angebotes, welches Loewi in seiner Rede an die verschiedenen Flügel seiner Gemeinde machte, erlebte ihn die Zeit danach als äußerst streitlustigen Reformier. Noch vor einer Generation war Fürth ein Hort der Orthodoxie gewesen und die Schließung der dortigen Jeschiwa hatte nicht nur deren Leiter Wolf Lippmann Hamburger, Loewis erklärtesten Gegner, in tiefe Betrübniß gestürzt. Auch ein nicht zu vernachlässigender Teil der Fürther Gemeinde sah ihren Rabbiner mit Befremden, der sich betont volksnah und interreligiös gab. Und auch schon bei seiner Antrittsrede weigerte sich der Drucker, den hebräischen Lettersatz herauszugeben, da er dem neuen Rabbiner betont feindlich gegenüberstand.²⁴⁸

Während seiner Amtszeit veränderte Loewi das Gesicht der Fürther Gemeinde nachhaltig. Die Synagoge baute er sowohl in ihrem Mauerwerk als auch in ihrem geistigen Fundament weitläufig um. Als Löwi 1873 nach 42jähriger Amtszeit in Fürth verstarb, hinterließ er eine zutiefst veränderte Gemeinde, die ihn hoch verehrte. Bis heute ist Loewis Andenken von der Erinnerung an den unter ihm begonnenen Integrations- und Öffnungsprozess bestimmt, kritische Stimmen wer-

²⁴⁷ Zitiert nach Bayerische Staatsbibliothek, Bavar. 4058,23, Antrittsrede des Herrn Dr. Isaak Löwi bei seiner Installation als Rabbiner zu Fürth gehalten am 21.März 1831; nebst der Rede des Wahlkommisairs Herrn Bürgermeister v. Bäumen und einer kurzen Erzählung der bei der Einsegnung stattgehabten Feierlichkeiten, Fürth 1831.

²⁴⁸ Vgl. ebenda.

den kaum rezipiert.²⁴⁹ Die tatsächliche Amtszeit Loewis allerdings war eine Zeit der Auseinandersetzungen. Jeder Interessierte kann bis heute die umfangreichen Beschwerdeakten einsehen, in denen sich der orthodoxe Teil der Fürther Gemeinde gegen den allzu liberalen Rabbiner wandte und schlussendlich den Weg der Abspaltung wählte.²⁵⁰

1.3.4.2 Die Bewahrer

Samson Wolf Rosenfeld

Gänzlich frei von persönlichen Angriffen, dabei aber stets diskussionsfreudig, mit eigenen Ansätzen, Erkenntnissen und Ergebnissen gesegnet war der allseits bekannte und beliebte Bamberger Rabbiner Samson Wolf Rosenfeld. Bei Rosenfeld verschwanden die Grenzen zwischen liberal und orthodox ebenso wie jene zwischen Stadt und Land. Sowohl in seiner Argumentation als auch in seinem Auftreten und Wirken bildete er jene Mittelposition des Ausgleichs, trotz oder gerade wegen der gleichzeitigen tiefen Belesenheit und einem profunden Wissen um die Tradition seiner jüdischen Heimatreligion, sowie um das Denken und die Bedürfnisse seiner heimatlichen Glaubensgenossen. Im 1783 in Ühlfeld geborenen Rabbiner Samson Rosenfeld begegnet uns einer der wirkmächtigsten, hellsichtigsten und schlagfertigsten Vertreter der „alten Schule“ fränkisch-jüdischer Land-Theologie. Seine prinzipiell hellsichtige Erkenntnis der Notwendigkeit, Änderungen vornehmen zu müssen, insbesondere im Kultus, veranlasste ihn nie dazu, ungestüm und quasi mit der „Brechtstange“ gewachsene Traditionen seiner Gemeinden aushebeln zu wollen. Rhetorisch geschickt und um das rechte Maß bemüht, stellte er sich schon im Streit um die Einführung einer neuen Synagogenordnung gegen die radikalen Forderungen Aubs,

²⁴⁹ Vgl. Barbara Ohm, Hochgeachtet und vielgeliebt. Der Rabbiner Dr. Isaak Loewi, in: Werner J. Heymann (Hrsg.), Kleeblatt und Davidstern. Aus 400 Jahren jüdischer Vergangenheit in Fürth, Emskirchen 1990, S. 99–111, hier S. 110f.

²⁵⁰ Vgl. Central Archives for the History of the Jewish People, Jerusalem, CAHJP, D/Fü1/385, Beschwerde seitens orthodox. Gemeindemitglieder gegen die Wahl des Rabbiners Isaak Loewi. 1831-1839.

Gutmanns und Kunreuthers, ohne aber diese auf direkte Art anzugreifen. Seine rege Publikationstätigkeit, seine deutschen Predigten und seine Verbesserungen in ganz praktischen Angelegenheiten der Gemeinde verhinderten nicht, dass er als „orthodox“ galt und sich 1830 als Gegenkandidat von Rabbi Loewi erfolglos um den Posten in Fürth bemühte. Seit 1825 war der umtriebige Rosenfeld Rabbiner in Bamberg.²⁵¹ Die dortige Situation in diesen Jahren wurde folgendermaßen geschildert:

„Da aber [...] die Stelle eines Rabbiners in der hiesigen Stadt leider 10 Jahre vacant war, wodurch sowohl in ritueller Hinsicht als auch selbst in religiösen Gegenständen viele Vernachlässigungen bei der hiesigen Judenschaft eingetreten sind, so hofft man von dem bekannten rechtlichen (!) Charakter des h. Rabbiners Rosenfeld, daß er alle die unserer Religion gebietende Achtung und strenge Aufrechterhaltung des jüdischen Ritus bei der hiesigen Judenschaft zu erhalten wissen wird.“²⁵²

Und Rabbi Rosenfeld wusste. Seine aufschlussreiche Bewerbungsakte lässt tief in das Denken dieses Mannes zwischen Tradition und Aufklärung blicken. Rosenfeld erklärte, dass er schon bewiesen habe,

„wie sehr mir die israelitische Religion und der damit verbundene Ritus am Herzen liegt und [...] war es mein sehnlichster Wunsch, die Lehre unseres Talmuds so viel wie möglich unter meinen Glaubensgenossen zu verbreiten.“²⁵³

Hier lesen wir nichts von der Talmudskepsis eines Rabbi Aub oder dem unbedingten Festhalten am blanken Wortlaut, was Rosenfeld schon durch die Wahl seiner Lehrbücher und der Verkündigung der Predigt in deutscher Sprache umging. Seine Überzeugungen verteidigte er dennoch mit aller Schärfe:

„Derlei Frevel [hier: die Nichtbeachtung des Sabbath durch jüdische Händler, Anm. d. Verf.] werden gewöhnlich von solchen Leuten verübt, die sich weiser als andere zu

²⁵¹ Vgl. Wilke/Brocke (Hrsg.), S. 1504f.

²⁵² Vgl. Staatsarchiv Bamberg, StAB, K3, CIII, Nr. 54, Die Rabbinerstelle in Bamberg, kirchliche Verhältnisse, Dokument vom 16.02.25.

²⁵³ Vgl. ebenda.

*sein dünken und dadurch aller positiver Religion entbehren zu können vermögen, ihr Beispiel wirkt umso schädlicher fürs Allgemeine der Religion, und die weisesten Anordnung der allerhöchsten und höchsten Königlichen Landesstelle, zur Aufrechterhaltung, vernünftigen Leitung und Erhebung derselben, werden das heilvolle Resultat nicht zu erzielen im Stande seyn, wenn öffentlicher Hohn gegen die ersten und wichtigsten Gesetze der Religion ungeachtet passieren.*²⁵⁴

Als Teilnehmer der Kreisversammlungen 1836 in Bayreuth fiel er durch sein sowohl ausgleichendes als auch überzeugendes wie überzeugtes Wesen auf, und verwies die allzu spitzfindigen Neologen aus Oberfranken des Öfteren auf die hinteren Ränge.²⁵⁵

Abraham Bing

Für einen ganz anderen Weg und eine gänzlich andere Weltanschauung stand die Würzburger Jeschiwa des unterfränkischen Oberrabbiners Abraham Bing.²⁵⁶ Der Ruhm des Würzburger Oberrabbiners Abraham Bing wird nur von seinem Schüler und Nachfolger Seligmann Bär Bamberger übertroffen. Bings Modell einer orthodoxen Ausbildung bei gleichzeitigem Besuch der Würzburger Universität war derartig prägend und erfolgreich, dass eine gesamte Generation neo-orthodoxer Rabbiner sich auf die gemeinsame Studienzeit in Würzburg berufen konnte. Zwei von ihnen, Isaak Bernys und Jakob Ettlinger, sollten nicht nur den Ruhm erlangen, die ersten „studierten“ Rabbiner der Geschichte zu sein, sondern auch darüber hinaus durch ihre eigene Lehrtätigkeit den Ruf der Würzburger Jeschiwa in alle Lande zu tragen. Vor allem der hitzköpfige Bernays machte im Laufe der Jahre von sich reden, da er ohne größere Berührungängste die zeitgenössische Philosophie rezipierte. Zum Verdruss der liberalen Gegenpartei ebenso wie den Propagandisten der Emanzipation in den staatlichen Stellen, welche die Würzburger Absolventen als „hyperorthodoxe Gotteslästerer und Volksverderber“ schmähten, gingen die dort Ausgebildeten vor allem in die

²⁵⁴ Vgl. ebenda, ohne Datum, [laufende Markierung 30.976].

²⁵⁵ Vgl. Kapitel 3.

²⁵⁶ Vgl. Wilke/Brocke (Hrsg.), S. 192f.

ländlichen Gemeinden und nach Norddeutschland, wo sie eine rege Lehrtätigkeit entwickelten. Das „Würzburger Modell“, bei dem sich die Rabbinatskandidaten auch ohne Abitur an der Universität für „Orientalische Philologie“ einschrieben und dort profanes und auch christliches Wissen erwarben, wurde legendär, erst recht, als unter Bings Nachfolger Seeligman Bär Bamberger noch eine Lehrerbildungsanstalt hinzukam. Damit war die gesamte Ausbildung der jüdischen Gelehrsamkeit Würzburgs fest in orthodoxer Hand. Wer war der Mann, der so standhaft den Neuerungsversuchen der liberal gesinnten Generation Stand hielt?²⁵⁷

1752 in Bacharach geboren, arbeitete sich Bing vom Schüler des Mystikers Nathan Adler²⁵⁸ in Frankfurt über die Leitung einer *Klaus* in Offenbach bis zum Würzburger Rabbiner hoch, ein Amt, welches er von 1813 bis zu seinem Rücktritt 1839 bekleidete. 1814 verlegte er seinen Wohnsitz nach Würzburg, wo er, mit profunden Geldmitteln ausgestattet, 1816 seine eigene Jeschiwa gründete. Bing war einer der Erbauer der „Würzburger Orthodoxie“, eines Versuchs, traditionelle Lehren mit modernen Methoden weiterzugeben und ein ernstzunehmender Gegenentwurf zu den liberalen und progressiven Tendenzen der Reformpartei. So trat Bing nicht nur de facto die Nachfolge der seit 1826 geschlossenen Fürther Jeschiwa an, sondern schickte auch als einer der ersten Rabbiner seine Schüler auf die dortige Universität. Eine Verbindung von Glauben und Wissenschaft, die völlig anders funktionierte und harmonierte, als sich das die liberale Partei gedacht hatte. Auf den Kreisversammlungen, auf denen ihn sein Schüler Seeligmann Bär Bamberger teilweise schon vertreten durfte, trat er zudem durch umfangreiche Gutachten in Erscheinung, die seinen aufgeklärt traditionellen Kurs deutlich unterstrichen.²⁵⁹

Von Oberrabbiner Bing haben sich eine ganze Reihe unterschiedlicher Eingaben und Gutachten erhalten, die die Zeit von Februar 1829 bis zum Beginn der Kreisversammlungen in Würzburg abde-

²⁵⁷ Vgl. Wilke, S. 302-322.

²⁵⁸ Vgl. Der, trotz vorrangig kabbalistischer Studien, auch vor der Beschäftigung mit den Naturwissenschaften nicht zurückschreckte. Vgl. Zvi Avneri/David Derovan, Adler, Nathan ben Simeon Ha-Kohen, in: Berenbaum/Skolnik, Encyclopaedia judaica, Band 1, S. 404f.

²⁵⁹ Vgl. Wilke/Brocke (Hrsg.), S. 103f.

cken.²⁶⁰ In ihnen nimmt Bing immer wieder entschieden und pointiert Stellung zu virulenten Problemen, welche die Würzburger und auch die bayerische Judenschaft mit der Regierung aushandelten. Es zeigt sich hier das stete Bemühen eines der gelehrtesten und überzeugendsten Konservativen des fränkischen Landjudentums um Aufrechterhaltung der Geschichte, Kultur und Religion der ihm anbefohlenen Gemeinden.

So äußerte sich Bing am 17. Februar 1828 hinsichtlich der Aufstellung einer rabbinischen Oberbehörde bzw. eines „Oberrabbinats“ kritisch über den neuen Kriterienkatalog, welcher zur Maßgabe der neuen Rabbinerstellen angelegt werden sollte, „welche[r] das Gewissen der Männer, die treu der Religion ihrer Väter anhängen, nicht ohne Grund beunruhiget.“²⁶¹ Bing hielt es für zweifelhaft, ob allein die Prüfung nach „wissenschaftlichen“ Maßstäben, wie sie das Edikt erforderte, ausreichen würde, um eine tatsächliche Verbesserung der rabbinischen Lehrtätigkeit zu erreichen.

„Allein kann nicht Einer alle die in §27 des Edikts vom 10. Juny 1813 geforderten Eigenschaften besitzen, und doch nicht zum Rabiner (!) taugen? Kann Einer nicht von einem zwar als gebildet anerkannte aber eben so irreligiösen Rabiner als er ist ein Zeugniß erhalten, oder von einem Zeloten erschleichen, daß er sich die erforderlichen Kenntnisse in der jüdischen Religion erworben habe, ohne sich wirklich zu besitzen, oder daran zu glauben? Wir besorgen es nicht, und haben es nicht zu besorgen, daß unsere Regierung uns irreligiöse Rabiner aufdringen werde, aber wir besorgen, und haben es in unsern Zeiten mit recht zu besorgen, daß sich irreligiöse Rabinats-Candidaten unserer wohlwollenden Regierung aufdringen werden. Leute, die in der Mathematik, Philosophie, Philologie, und in allen schönen Wissenschaften, nur nicht in dem, wo sie es seyn sollten, nämlich in der jüdischen Theologie erfahren sind.“²⁶²

Hinzu käme ein eklatanter Mangel an geeignetem Rabbiner-Nachwuchs. Zwar gebe es ein Vorschlagsrecht der Gemeinden, dennoch fänden sich kaum Nachwuchskandidaten:

²⁶⁰ Vgl. StAWü, Regierungsabgabe 1943/45, Nr. 7102., 1827-1866, passim.

²⁶¹ Vgl. ebenda, Dokument vom 17. Februar 1838, fol.35r-41r.

²⁶² Zitiert nach ebenda, fol.37r.f.

„auch weil zu Viele sich herausnehmen, die Theologie, ja die Religion selbst nach ihren Verstandes-Begriffen zu modeln, und drittens weil man ihnen nie so leichtes Mittel dargeboten hat, ihre Befähigung in einem so hoch wichtigen Fach nach zu weisen. Wir wollen keine Finsterlinge, aber auch keine Neulinge, keine Pedanten, aber auch keine Reformatoren, keine Männer, die am Worte kleben, aber Männer, die am Geiste fest halten, [...] wir wollen Rabiner (!), die ihre Studien nach dem Modelle eines ebenso philosophischen, als religiösen Geistes, der die Achtung aller Confessionen ohne Unterschied mit ins Grab genommen hat, nach dem Modelle eines Moses Mendelsohns, das er in Gemeinschaft mit dem Oberrabbiner in Berlin bearbeitet, und uns in seinen Ritual-Gesetzen der Juden [...] in der Einleitung hinterlassen hat, begonnen und vollendet haben.“²⁶³

Bing schlug vor, ein Expertengremium aus drei Rabbinern zu bilden, welches sich der Ausarbeitung einer verbindlichen Rabbinerprüfung widmen solle. Unter den vorgeschlagenen Kandidaten befand sich auch Rabbiner Wechsler aus Schwabach, welcher später einer der vehementesten Gegner der neuen mittelfränkischen Synagogenordnung werden sollte. Bing schlug zudem eine „Kaplanszeit“ von mindestens zwei Jahren für Rabbinatskandidaten vor, in der sie Erfahrung sammeln sollten. Ähnliche Vorschläge gab es auch aus den anderen Regierungsbezirken, die nicht verstehen wollten, warum junge Rabbiner, die gerade erst die Universität abgeschlossen hatten, sich anmaßen, die älteren und erfahreneren Rabbiner als „unwissend“ hinzustellen.

Zum Zeitpunkt dieses Gutachtens kannte Rabbiner Bing die Synagogenordnung von 1831 und ihre jugendlichen Urheber noch nicht, dennoch ist der Tenor seiner Ausführungen klar. In Abraham Bing begegnet uns ein Prototyp der Verteidigung traditioneller Inhalte mit modernen Mitteln. Wie bei vielen seiner Kollegen auch, kann bei ihm kein scharfer Trennstrich zwischen Stadt und Land gezogen werden, sein Einfluss und vor allem seine Schüler überschritten diese Grenze spielend und brachten Bings Denkweise und Entscheidungen in die entlegensten Winkel der fränkischen Judenheit.

²⁶³ Zitiert nach ebenda.

Seligmann Bär Bamberger

Bings Schüler Seligmann Bär Bamberger ist gemeinhin als der „Würzburger Rav“²⁶⁴ bekannt, und diesen enigmatischen Titel trug er bis zu seinem Todestag mit vollem Verdienst, sehr zum Leidwesen eventuell reformistisch eingestellter Herausforderer. Auch er ging den Weg über die Fürther Jeschiwa und Wolf Hamburger, bevor er ab 1827 bei Abraham Bing in Würzburg studierte. Dieser fasste schnell Vertrauen zu seinem gelehrigen Schüler, dem er 1838 unaufgefordert die Ordination zum Rabbiner verlieh. Ab 1840 folgte er, teils gegen massive Widerstände, seinem Lehrer im Amt des Würzburger Distriktsrabbiners nach und etablierte sich als der Vorkämpfer einer süddeutschen Orthodoxie, die auch vor der Bildung von Austrittsgemeinden nicht haltmachte.²⁶⁵ Seine Gegner schwankten zwischen blankem Zorn und gehöriger Achtung:

*„Jener aber, wegen seines Privatcharakters selbst bei seinen Gegnern geachtete Mann, der sich einigermaßen die Gabe deutsch zu predigen angeeignet hat, vertritt seitdem die Grundsätze einer übertriebenen Stabilität in synodalen und Schulsachen. Er übt unter den Juden einen mächtigen, reactionären, die Bestrebung anderer Koryphäen der jetzigen Orthodoxie weit hinter sich lassenden Einfluß auf die große Masse des bayerischen Volkes, und durch den Unterricht der Seminaristen, oder vielmehr durch die ins Kleinliche gehende Ueberwachung ihres religiösen Wandels, auch auf die angehenden wie auf die angestellten Lehrer unseres Landes.“*²⁶⁶

Anderen zufolge verdankte das jüdische Leben Süddeutschlands Bamberger sein „Überleben in stürmischer Zeit“,²⁶⁷ ganz sicher aber verdankte ihm die Gemeinde Würzburg ihre exponierte und bekannte Stellung weit über den Tod Bings und Bambergers hinaus.

²⁶⁴ Vgl. Wilke, Brocke (Hrsg.), I, S. 167 f., Nr. 103.

²⁶⁵ Vgl. Roland Flade/Ursula Gehring-Münzel, Die Würzburger Juden. Ihre Geschichte vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Würzburg 1996, S. 95.

²⁶⁶ Aus der Zeitschrift *Achawa* 1865, S. 134f., zitiert nach Wilke/Brocke (Hrsg.), S. 169.

²⁶⁷ Nachruf aus der Zeitschrift *Israelit* 1878, S. 1053, zitiert nach Wilke/Brocke (Hrsg.), S. 170.

Moses Abraham Wittelshöfer

Eine nur schwer fassbare Gestalt bleibt der Rabbiner des heute zur Oberpfalz gehörigen Floß, Moses Abraham Wittelshöfer. Im November 1770 ebenso wie Bär Levi Kunreuther in Baiersdorf geboren, blieb er Freund wie Feind, Liberalen wie Orthodoxen, Gemeinde wie Regierung Zeit seines Lebens ein streitbarer Verhandlungspartner.²⁶⁸ Derselbe Wittelshöfer, der sich 1816 als erster bayerischer Rabbiner der Rabbinerprüfung in Bayreuth stellte und diese auch mit „sehr gut“ bestand, seine Synagoge in Floß mit einer deutschen Predigt einweihte und das Schulwesen reformierte, irritierte die bayerische Regierung während der Vorbereitungen auf die Verhandlungen 1836 mit ausführlichen Angaben zur Messiaserwartung, mit vehementer Ablehnung der neuen Synagogenordnung, sowie mit unversöhnlicher Opposition gegen die liberalen Gegenspieler. Dass er dennoch in seiner eigenen Gemeinde eine traditionalistische Gegenbewegung gegen sich verzeichnen musste, überrascht nur solange, bis man in Betracht zieht, dass sich die allergrößten Gemeindestreitigkeiten in Floß vor allem um die Besoldung und Finanzierung des Rabbiners drehten, weshalb er auch als einziger vorgeblich „traditioneller“ Rabbiner den Versammlungen fernblieb, da man ihm das Wirtshaus nicht zahlen wollte.²⁶⁹ Von findigen Beamten als unbelehrbar, starrköpfig und schlimmster Hort der Reaktion bezeichnet, starb er am 16. Juli 1840 in Floß, wo sein Sohn Israel Wittelshöfer die vakante Stelle einnahm.

Abraham Wechsler

Ähnlichen Geistes Kind war der Schwabacher Rabbiner Abraham Wechsler, dem die Rolle des Opponenten gegen die mittelfränkischen Versuche der Reform, speziell einer neuen Synagogenordnung zufiel. 1796 in Schwabach geboren, wandte er sich, ganz im Gegensatz zu seinem liberal eingestellten Bruder Bernhard, schnell der Orthodoxie zu, lernte bei Rabbi Loewis schärfstem Konkurrenten Wolf Hamburger

²⁶⁸ Vgl. ebenda, S. 908f.

²⁶⁹ Vgl. Renate Höpfinger, Die Judengemeinde von Floß 1684 - 1942 ; die Geschichte einer jüdischen Landgemeinde in Bayern, Kallmünz 1993, S. 194f.

in Fürth und verwaltete seit 1825 den mittelfränkischen Rabbinatsbezirk Schwabach. Die Reform und vor allem die neue Synagogenordnung waren ihm ein Graus, gegen welche er wortgewandt und unbeirrbar stritt. Bis zu seinem Tod 1850 pflegte er eine wohl gehütete und ebenso persönliche Feindschaft gegen Isaak Loewi.²⁷⁰

1.3.4.3 Ein Exkurs: Der Rabbiner Bär Levi Kunreuther

Einen weitaus unsteteren Lebenswandel als die bisher geschilderten verzeichnete der am 07.06.1797 in Baiersdorf geborene Bär Levi Kunreuther.²⁷¹ Will man exemplarisch am Leben eines Rabbiners die Wirren dieser Zeiten aufzeigen, so bietet sich zunächst an, die „üblichen Verdächtigen“, also beispielsweise die oft und gern beschriebenen Rabbiner Rosenfeld zu Bamberg oder Bing zu Würzburg detailliert vorzustellen. Doch ist dies erstens schon getan worden, und zweitens stellen beide Herren gerade nicht das „typische“ Exemplar eines Landrabbiners dar. Als Vertreter der „aufgeklärten Richtung“ bietet sich dafür, im bewussten Kontrast zu den Rabbinern Wittelshöfer und Wechsler, aber auch zum Rabbiner Aub, der Burgebracher Rabbiner an, dessen einnehmendes Wesen wir im Folgenden als exemplarisch vorstellen wollen.

Erste Schritte führten Kunreuther ins benachbarte Kurhessen, wo er 1825 allerdings aufgrund seiner Probepredigt schlicht scheiterte, immerhin sei er „schriftlich und mündlich der deutschen Sprache so wenig mächtig, daß er ein öffentliches Lehr- und Predigeramt nicht wahrnehmen“ könne.²⁷² In einem zweiten Anlauf in Bayern 1827 klappete der Versuch dann besser und vor allem erfolgreicher, dennoch waren sich nach seiner provisorischen Anstellung in Burgebrach mehr als zwei Drittel seiner Gemeinde sicher, dass er für diese Aufgabe denkbar ungeeignet war, nicht zuletzt und vor allem aufgrund seiner kompromisslosen liberalen Einstellung.²⁷³

²⁷⁰ Vgl. Wilke/Brocke (Hrsg.), S. 1835f.

²⁷¹ Vgl. ebenda, S. 552f.

²⁷² Zitiert nach ebenda.

²⁷³ Vgl. ebenda.

Rabbiner Kunreuther leitete als Distriksrabbiner seine Gemeinden von 1827 bis 1859. Sein Einsatz für die Reform nahm bisweilen handfeste Züge an, wie ein gut dokumentierter Streit mit seinem Vorsänger aufzeigt, der über zehn Jahre hinweg die Gemeinde belastete, im Rahmen dessen man sich öffentlich in der Synagoge anschrie und an dessen Ende ein entnervter Vorsänger sich an den Staat wandte, weil er laut eigener Aussage von den Streitigkeiten im Dorf auch physisch krank geworden war. Der Staat schenkte ihm allerdings keinen Glauben, sondern verdonnerte ihn zu einer Geldstrafe, weil er die Subordination unter seinen Rabbiner verweigert hatte. Was war geschehen?

Unter dem Datum des 06.03.1848 richtete sich ein sichtlich verzweifelter Lehrer und Vorsänger namens Sigmund Heimann an die Regierung des Obermainkreises.²⁷⁴ Seine Schilderungen klangen dramatisch:

„Seit vielen Jahren ertrug ich mancherlei Schmach von Seiten des Rabbiners Kunreuther, der nur wenn es in seinem besonderen Interesse lag, nämlich, wenn ich seine Kinder privat unterrichte, mich in Ruhe ließ. [...] Rabbiner Kunreuther macht sein besonders eine Lust daraus, mich in der Synagoge durch Anschreien beim Gottesdienst und Anzüglichkeiten in der Predigt vor den Augen der Gemeinde und der Schuljugend so recht an den Pranger zu stellen. [...] [Es] war von jeher Sitte des Rabbiners, gröbliche Anzüglichkeiten gegen Gemeindeglieder in den Predigten zu gebrauchen.“²⁷⁵

Angeblich wähle Kunreuther in seinen frei vorgetragenen Predigten „die bittersten Ausdrücke“ und verstehe sich besonders auf eine eklatante Gesprächslautstärke im Umgang mit anderen, womit er stets „alle Anwesenden in Schrecken“ versetze, so dass sich Heumann zitternd verblättere, ihm die Knie schlotterten und er vor Schrecken „fast unfähig [sei], weiter zu beten“. Dabei sei der Rabbiner selbst völlig unfähig, wisse „meist gar nicht, wo gerade Leseordnung ist“ und setze schon mal zum Erstaunen aller mit dem falschen Gebet ein:

²⁷⁴ Vgl. Staatsarchiv Bamberg, StAB, K5, Nr.3192 (neu: Landgericht ä.O. Burgebrach, Innere Verwaltung, Nr.1425), Beschwerde des Lehrers und Vorsängers Sigmund Heymann von Burgebrach gegen den Rabbiner Kunreuther, 1848, passim. Dokument vom 06.März 1848.

²⁷⁵ Zitiert nach ebenda.

„Man weidete sich abwechselnd an des Rabbiners Selbstverlegenheit oder ärgerte sich, wie dieser Mann, das heiligste (!) mißbrauchend, den Gottesdienst stört.“²⁷⁶

Immerhin sei er deshalb schon einmal öffentlich mit einem Verweis gerügt worden. Einen solchen erbat sich Heimann nun nochmals auch von der Regierung. Doch blieb dieser nicht aus, ohne dass Kunreuther nicht selbst das Wort ergriffen hätte. Am 12.04. des Jahres 1848 antwortete er auf die Vorwürfe und gab einen Eindruck davon, wessen Geistes Kind er rhetorisch war.²⁷⁷ Heimann (oder auch: Heymann) sei „wohl vom Revolutionsgeist des Jahres 48 beseelt“, er vergesse die von ihm verlangte Subordination und dass er Befehlen Folge zu leisten habe. Heimann zeige stattdessen „Stolz und Ehrgeiz u. eine satanische Böswilligkeit gegen die Anordnungen und Befehle seines Rabbiners“. Die einzelnen Anschuldigungen widerlegte er geflissentlich, verwies darauf, dass Heimann „unanständige Bewegungen“ beim Beten mache, dessen Vorbeten sowieso „schnell und unverständlich“ sei, mehr ein Gemurmel, man habe mithin den „schnellste[n] Gottesdienst im Distrikt“. Gerade dieses schnelle Lesen sei aber eher „Gotteslästerung“ als Gottesdienst, „der aufrichtige oder hellsichtige Isr.[aelit] verabscheut es“. Überall gebe es deshalb in der Gemeinde Missbräuche und Mängel, auf die Heimann aber nicht reagiere, sondern fortfahre mit seiner „abscheuliche[n] u. der Gottesverehrung zuwiderhandelte[n] (!) Gewohnheit“. Lehrer Heimann sei ein fürchterlicher Pedant und „wie ein Soldat auf seinem Posten“, der es „nur auf Äußerlichkeiten [...] angesehen“ habe, wohingegen der Rabbiner nur versuche, seiner Gemeinde entgegenzukommen. Konkret bedeutete dies, dass der Gottesdienst schon einmal eine halbe Stunde später begann, wenn im benachbarten Bamberg Markt war.²⁷⁸

„Richte mich, wo es die Liturgie erlaubt, nach der Möglichkeit und dem Beliebe meiner Gemeinde, wann sie ins Gotteshause kommen könnte, ohne ihre Geschäfte (!) zu

²⁷⁶ Zitiert nach ebenda.

²⁷⁷ Vgl. ebenda, Dokument vom 12. April 1848. Alle Zitate passim.

²⁷⁸ Vgl. ebenda.

*vernachlässigen. [...] Der Rabbiner hat die Vorschrift, den Gottesdienst wie möglich zu befördern aber nicht zu hintertreiben.*²⁷⁹

Nicht er, sondern Heimann sei das Problem, er „verdirbt die Jugend“, die nur noch selten zum Gottesdienst komme, manche ließen sich sogar nicht mal mehr am Sabbat sehen, „wodurch der moralische und religiöse Sinn bei solchen Leuten täglich mehr abnimmt und keine Schranken bei diesen Menschen mehr stattfindet.“ In Kunreuthers Distrikt befänden sich Orte von insgesamt vier Landgerichten, und alle würden sich normal benehmen, nur gerade seine eigene Heimatgemeinde nicht. Überall werde der Gottesdienst besser und andächtiger besucht als in Burgebrach, „keiner schließt sich vom Gottesdienst am Sabbath aus, [...] auch wird nie einer solchen Freiheit im weitesten Sinne des Wortes von der Jugend proklamiert als hier“. Die hiesige Jugend sei Dank des Heimann'schen Einflusses „äußerlich galant [...] aber von Bosheit durchdrungen“. Immerhin habe Kunreuther schon zwölf Vorsänger und acht Lehrer überlebt, nur gab es mit niemandem solche Probleme wie mit Heimann, diesem „Veranlasser von all diesen Mißständen“ mit seinem „subodinationswidrige[m] Betragen“. Es folgt eine detaillierte Liste, in welchen Punkten Heimann alles gegen den *Orach Chaim*²⁸⁰ verstieß, welche von der Weglassung mancher Psalme bis hin zur Weglassung seiner gesamten Person samt mehrtägiger Unauffindbarkeit reichten. Auffällig, und im höchsten Maße bezeichnend, ist die Tatsache, dass sich beide Parteien gegenseitig beschuldigten, die Gebete und die liturgischen Gepflogenheiten fehlerhaft zu verrichten. Der Vorwurf der unzureichenden Kultpflege, der Korruption der Gebete, war eine klassische Anschuldigung, die liberale Rabbiner im Zuge ihres Reformprogrammes gerne den „alten“ Rabbinern vorwarfen. Hier werfen sich zwei Vertreter der „aufgeklärten“ Partei gegenseitig das vor, was eigentlich für die konservativen Gegner gedacht war. In diesem etwas bizarren Fall hielt sich scheinbar auch die Staatsregierung an die höhere Autorität des Rabbiners. Am 31. November des Jahres 1848 erhielt der frustrierte

²⁷⁹ Zitiert nach ebenda.

²⁸⁰ Eine Zusammenstellung religionsgesetzlicher Bestimmungen nach Rabbi Jakob ben Ashers *Arba'a Turim*, die auch von Joseph Karo in seinem *Schulchan Aruch* benutzt wurde, vgl. Louis Isaac Rabinowitz, Shulhan Arukh, in: Berenbaum/Skolnik, Band 18, S. 529f.

Lehrer eine ordentliche Rüge von der Distrikts-Schul-Inspektion Burgebrach.²⁸¹

Kunreuther selbst gab allerdings keine Ruhe und blieb in stetem Streit mit Gemeinde und Regierung. Nachdem „sich die wechselseitigen – und aktenfüllenden – Schwierigkeiten bis zu körperlichen Übergriffen ausgewachsen hatten“²⁸² wanderte Kunreuther mitsamt Familie in die USA aus, wo er zu einem nicht bekannten Zeitpunkt verstarb. Sein Auswanderungsgesuch hat sich erhalten.²⁸³

1.3.5 Der jüdische Gottesdienst

Der jüdische Gottesdienst war ein zentrales Reformanliegen der liberalen Rabbiner der „neuen Generation“. Er sollte als Vehikel dienen, um mit der Reform des Ritus´ auch eine Reform des den Ritus Vollziehenden zu verwirklichen. Der Bayreuther Rabbiner Dr. Joseph Aub war

„[d]er Gottesdienst [...] die Schule des Volkes, der Mittelpunkt aller religiös sittlichen Besserung. Solange er in seiner schädlichen Mißgestaltung fortbestehen darf, so lange wird man vergebens eine bürgerliche Verbesserung der Israeliten hoffen.“²⁸⁴

Dem zugrunde lag ein sich wandelndes Verständnis dessen, was der jüdische Gottesdienst leisten sollte. War bis dahin die Zielrichtung des Gottesdienstes der Dienst an Gott selbst gewesen, so sah die Reform nun einen Paradigmenwechsel vor.

„Der neue Gottesdienst war demgegenüber nicht mehr eigentlich Gottes-Dienst, sondern Dienst am Menschen, denn sein Ziel war es das „Gemüth“ der Beter zu erregen, Herz und Geist sollen befriedigt werden, die Predigt soll ihn erbauen, die Religiosität,

²⁸¹ Vgl. StAB, K5, Nr.3192 (neu: Landgericht ä.O. Burgebrach, Innere Verwaltung, Nr.1425), Dokument vom 30.November 1848.

²⁸² Vgl. Guth, S.117f., zitiert nach: Wilke/Brocke (Hrsg.), I,2. S. 552.

²⁸³ Vgl. StAB, K5, Nr.3192 (neu: Landgericht ä.O. Burgebrach, Innere Verwaltung, Nr.1425), und Wilke/Brocke (Hrsg.), S. 552f.

²⁸⁴ Zitiert nach StAB, K3, CIII, Nr. 36., Dokument vom 21. Februar 1833, fol.164r.f.

*Gottesfurcht und reine Sittlichkeit sollen befördert, der Glaube erhalten und religiöser Sinn durch ihn geweckt werden.*²⁸⁵

Dieser Einstellung fühlte sich auch der jüdische Religionshistoriker Ismar Elbogen verpflichtet, der seine geschichtliche Darstellung des jüdischen Gottesdienstes explizit unter die Prämisse einer Notwendigkeit der Reform stellt.²⁸⁶ Elbogens Schilderung des jüdischen Gottesdienstes dient denn auch vorgeblich dazu, dessen momentane Inferiorität zu beweisen. Zwei Grundübel definiert Elbogen in seiner geschichtlichen Betrachtung: Den erstarrten Formalismus des rabbinischen Buchstabenglaubens, der sich in einer reinen Ritualfrömmigkeit des Gottesdienstes niederschläge, sowie die Exzesse des neu aufstrebenden Chassidismus, welcher in den Gottesdienst „als neue Störungen den Lärm und die wilden unruhigen Bewegungen mit[brachte]“.²⁸⁷ Es waren gerade die mystischen Strömungen der vorangegangenen Jahrhunderte, welche den Gottesdienst entkernt und verfremdet hatten. Für Elbogen steht der Chassidismus dabei in der unrühmlichen Tradition der sabbatianischen Wirren, welche als letzter Exponent der übertriebenen Messiaserwartungen sowie der alles beherrschenden Kabbalah des späten jüdischen Mittelalters direkt in die Katastrophe geführt hätten. Dies führte zu einer bemerkenswerten Situation: Die Kabbalisten sahen jede einzelne Silbe des Gebets als unveränderbar an, da der mehrfache und geheime Schriftsinn der Gebetsworte der Schlüssel zur esoterischen Weisheit hinter dem eigentlichen Gebet war. Damit waren Reform und Übersetzung unmöglich geworden. Interessanterweise begegnet uns der gleiche Gedanke der „Reinheit“ der Gebote bei späteren Reformern, die diese Reinheit aber im Sinne eines durch eben jene Kabbalah verfremdeten Urzustandes begriffen. Von der grundlegenden Denkweise waren sich beide Seiten aber nicht gänzlich fremd, auch wenn sie dies kaum einsehen konnten. Teilweise predigten die reformerisch gesinnten Rabbiner sogar kabbalistische und ekstatische Gebetsweisen, ohne es selbst zu merken. Ein besonders beeindruckendes Beispiel aus den 1820er

²⁸⁵ Zitiert nach Grözinger, S. 494.

²⁸⁶ Vgl. Ismar Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*. 2. Nachdr. der 3., verb. Aufl., Frankfurt/M. 1931, Hildesheim u.a. 1995.

²⁸⁷ Vgl. ebenda, S. 392.

Jahren liefert der Burgebracher Rabbiner Bär Levi Kunreuther, der eigentlich angetreten war, den Gottesdienst zu reinigen.²⁸⁸ Doch stattdessen lesen wir von folgenden Begebenheiten.

Im Jahr 1828 verfasst Rabbiner Kunreuther eine provisorische Synagogenordnung mit umfangreichem Einleitungstext für seine Gemeinden, welche zum Vorbild für die Ordnung wurde, die er mit seinen Kollegen Aub und Guthmann einige Jahre später der bayerischen Staatsregierung zur offiziellen Anerkennung vorlegte. Da in den späteren Streitigkeiten um eben diese Ordnung der erklärende Tonfall schnell im Eifer der Apologie unterging, ist es in unserem begrenzten Rahmen erhellend, den jungen und *noch* versöhnlichen Kunreuther sprechen zu hören. Seine Motivation änderte sich in den späteren Jahren nicht, wohl aber sein Tonfall.²⁸⁹

Bereits seine einführenden Worte sprechen Bände. Kunreuther führt aus:

*„Die inneren Hindernisse und Schwierigkeiten einer fortschreitenden Bildung besonders der Aufklärung in der Religion, finden sich zunächst in bekannten Vorurtheilen. Dahin gehört aber vor allem das Vorurtheil für das Alte, nach welchem nur das als wahr und richtig gelten soll, was von je her einer grauen Vorzeit dafür gegolten hat. Ob dieses dem Ort und der Zeit jetzt wie damals, wo es entstanden oder vielmehr sich eingeschlichen und am Ende festgesetzt hat, angemessen sei oder nicht, danach, freylich, fragt der Finsterlinge nicht, weil er das Licht entweder scheut, oder fürchtet, erstens, in dem er zu befangen in und mit sich selbst ist, das zweytens weil er seinen Forschungs-Geist zum Erkenntniß-Bauer des Guten und Schlechten nicht einmal näher hinzutreten, und ihn anschauen, nicht viel weniger in antasten wollte, welches doch nach der Sage der Alten den Sündenfall des ersten Menschenpaares herbeygeführt hat.“*²⁹⁰

Es ist ein recht brachialer Holzhammer, den Kunreuther hier auspackt. Die Frage nach Reform oder Traditionsbewahrung wird mit nichts geringem als der zweiten Schöpfungserzählung des Buches Genesis

²⁸⁸ Siehe unten, Wilke/Brocke (Hrsg.), S. 552f.

²⁸⁹ Vgl. Staatsarchiv Bamberg, StAB, K 5, Nr. 3188 (neu: Landgericht ä.O. Burgebrach, Innere Verwaltung, Nr. 1435), Den jüdischen Gottesdienst... betrf., Dokument vom 18. Juli 1828.

²⁹⁰ Zitiert nach ebenda, fol.2r.f.

verknüpft und damit mit der Anthropologie des Judentums. Indem der Traditionalist die dem Menschen von Gott im Paradiesgarten gegebene Fähigkeit zur Unterscheidung von Gut und Böse verwehrt und unterdrückt, versucht er, Kunreuthers Ansicht nach, nichts geringeres, als einen zweiten Sündenfall zu verhindern. Der Traditionalist halte es für gefährlich, das Volk in wichtigen Angelegenheiten zu belehren und aufzuklären, in der irrigen Annahme, „ein Zug von Blinden ließe sich leichter führen als eine Schaar von Hell sehenden.“ Stattdessen sollten die Gläubigen auf dem Niveau „der Tiere des Feldes“ verbleiben.²⁹¹

Anstatt diese Deutung als völlig übertriebene existenzialistische Spekulation abzutun, argumentiert der Rabbiner auch noch in gleicher Schiene weiter und preist in einer großen und blumig ausgestalteten Laudatio die erhellende Kraft des jüdischen Kultus und dessen Fähigkeit, den Menschen über das blank Animalische zu überheben und eben größer zu machen, als den Baum im Wald und das Tier auf dem Feld. Damit greift Kunreuther die Traditionalisten in äußerst übersteigerten Art und Weise an: Indem sie dem Volk den „richtigen“, geläuterten und gereinigten Zugang zum Kultus verwehren, berauben sie ihre Gemeinden ihrer religiösen Mündigkeit und damit ihrer Menschlichkeit.

„[...] damit es [das jüdische Volk, Anm.d.Verf.] desto länger ein blindes Werkzeug bleibe, in den Händen derer, die sich ermässen, das Volk zu gängeln, als Mittel zu niedrigem Zwecke, herab zu würdigen und in dieser ruchlosen Absicht unterlagen viele Völker, besonders die Israeliten, seit der Zerstörung des 2ten Tempels, denn sie erhoben sich nicht zur Kenntniß ihrer Menschenwürde, und zur Erkenntniß dessen, was sie hätten werden können und sollen, die Weltgeschichte ist auch hier das Weltgericht, denn ihr trauriger Zustand liegt vor Augen.“²⁹²

Das jüdische Volk liegt also selbstverschuldet in bedauerlichem Zustand vor. Parallel zum kantianischen Aufruf der Überwindung dieses Zustandes hundert Jahre zuvor, ruft Kunreuther seinem bedrückten Volk ein klassisches Aufklärungscredo zu. Diese Aufklärung, dieses Ausgehen aus der Dunkelheit, kommt dabei explizit nicht Gottes Wirken zu, sondern dem Eigenverdienst des gläubigen, aufgeklärten Israeliten

²⁹¹ Vgl. ebenda.

²⁹² Zitiert nach ebenda, fol.2v.f.

selbst. Es ist mitunter also eine Selbsterlösung aus der Zeit der Finsternis, ein fast schon gnostischer Gedanke, den der Reformier hier aufführt und er passt damit hervorragend zum Liturgieverständnis Kunsreuthers.

Ein kleineres Kaliber als dieses konnte Kunreuther nicht wählen, wenn er sich in seiner manichäischen Unterscheidung von lichtbringenden Reformern und despotischen Finsterlingen erging. Den „Finsternlingen“ gegenüber stehen „Hellschende und besser Denkende Rabbiner, [...] Männer welche einem aufgeklärten Jahrhunderte im baierischen Staate dessen Ruder vom weisesten Monarchen geleitet wird, gebohren (!), erzogen und angestellt worden sind.“ Diese würden dafür sorgen,

*„daß ihre Gemeinde zu einer vernünftigen Aufklärung in der Religion und Festhaltung derselben gelangen, damit sie ihre Einsichten in der selben nicht nur erweitern, sondern auch zu berichtigen, Wahrheit und Irrthum, Täuschung und Überzeugung in dieser wichtigen Sache, immer mehr zu unterscheiden lernen.“*²⁹³

Selbsterlösung also durch Bildung.²⁹⁴ Dass diese elaborierte Salon-Diskussion aus den hohen Sphären der theologischen Debatte, wie sie in die intellektuelle Luft der Städte passte, bei einer Landgemeinde wie Burgebrach höchstens Irritationen hervorrief, bedarf der näheren Erläuterung nicht. Zumal Kunreuther diese Ausführungen ja gar nicht an seine Gemeinde richtete, sondern an die Staatsregierung. In seiner eigenen Synagoge musste der Rabbiner Worte von geringererem Gewicht wählen, wie eine Predigt über die Einheit der Judenheit zeigt, die sich in einem Skript erhalten hat. Hier ist nichts vom trennenden, scharf dualistischen Weltbild des Rabbiners übrig und man kann sich den Rabbiner vorstellen, wie er, ganz Mensch und Dorfbewohner, nach oder in dem Gottesdienst, weiter derb mit seinem Vorsänger streitet.²⁹⁵

Den anthropologische Alarmismus, den Kunreuther in seiner Einleitung bemüht, kann er natürlich in seinen konkreten Vorschlägen zur Reform des Kultus kaum halten. Bereits nach kurzer oberflächlicher

²⁹³ Zitiert nach ebenda.

²⁹⁴ Vgl. Schulte, S. 26f.

²⁹⁵ Vgl. StAB, K 5, Nr. 3188 (neu: Landgericht ä.O. Burgebrach, Innere Verwaltung, Nr. 1435).

Analyse seiner Reformvorschläge wird deutlich, dass es vor allem um die rituelle Oberfläche geht, das Kultverhalten, das weniger unter theologischen Aspekten erscheint, als unter rein ästhetischen. Der Gottesdienst soll vor allem schön sein. Er soll so schön und elegant, formvollendet und harmonisch sein, dass der Gläubige gar nicht anders kann, als in höhere Sphären weggetragen zu werden. Auf die konkreten Gebetsinhalte und rituelle Tiefen kommt es dabei weniger an. Allein die Stimmung und das Erlebte müssen genügen, um ein religiöses Hochgefühl zu erzeugen. Der in der Stadt in allen Tiefen und Untiefen der Theologie ausgebildete Rabbiner reduziert das Religionsempfinden seiner Mitmenschen also vor allem auf die rein sinnliche Ebene. Überaus interessant ist hierbei, wie Kunreuther den Gottesdienst an sich beschreibt. Hier bleibt kaum etwas vom nüchtern-rationalen Ansatzpunkt historisch-kritischer Liturgiewissenschaft, hier gerät der Rabbiner unverwandt ins Schwärmen:

„Ist es aber nicht die Andacht in welcher das Wesen zum Leben froh erwacht, was tief in unserem Gemüthe schlummert, das zur seeligen Gewißheit wird, was wir ahnend in uns empfinden. Sind es nicht der Andacht Stunden in denen wir durch des Gebeths Kraft, des Gesangs Strom, uns selbst entrückt über uns hinaus erhoben, gleichsam fortgetragen werden, in das Reich des Unendlichen, wo der Himmel sich uns öffnet, das Geschöpf, mit seinem Schöpfer, das Kind mit seinem Vater sich vereinigt, und wir durch und durch geseeliget und durch und durch beseeligt vom Himmelsfluge wiederkehren? Ist unser Wandel nach oben, hier werden wir es inne, heißt unser Heil Vollendung unsere Aufgabe Vereinigung mit Gott, ist in dieser Vereinigung Heiligung in dieser Heiligung Seeligkeit, hier empfangen wir Gewißheit, es fehlt nichts als daß das ganze Leben eine Andacht wäre, den (!) gottesdienstliche Gebräuche sind bestimmt, die abstrakten religions-Begriffe (!) den Menschen näher zu bringen, um sie ihm anschaulich zu machen, sie sind gleichsam die Organe vermittelst welcher die Phantasie und durch sie das Gefühl (von außen) erregt wird. Religions-Ceremonien sind es die der Vernunft die Hand reichen, den Mensch auf sich selbst aufmerksam machen, ihm gleichsam aus dem Schlafe wecken in welchen der sinnliche Theil derselben zu verbleiben geneigt ist. Zeremonien ersetzen die durch Gewohnheit verminderte Empfänglichkeit, die große Werkstätte der Natur, die das Gepräge des allmächtigen Urhebers an sich trägt, um des Menschen erschlafften Geiste zu Hilfe zu kommen braucht er eine Steuerkraft, wenn er dem hohen Gefühle fähig sein soll, welche (!) die Religion subjek-

*tiv begründet. Dahin den Menschen zu bringen, die erw. Religionsgebräuche, Zeremonien, sie sind im Tone der heiligen Schrift gesprochen – als Leiter gestellt auf die Erde – deren Spitze aber zum Himmel reicht, auf welcher der am sinnlichen Erdensohn zum Gefühle der höheren Art geleitet wird. Die das Wissentliche der Religion aus machen, wenn sie anders nicht nur im Munde [im Original unterstrichen, Anm. d. Verf.], sondern ihrer wahren Bestimmung gemäß auch im Herzen, in der Seele in unserem ganzen Wesen ihren Sitz haben soll, und dieses alles sollen die religiösen Anordnungen, deren Einführung und Gebrauch bewirken. Sollen nun die Zeremonien ihren Zweck entsprechende Wirkung hervorbringen, müssen sie auch in dem Geiste der Zeit entsprechende Form haben, wobey die Religion selbst nicht um das Geringste vernachlässigt werden darf [im Original unterstrichen, Anm.d.Verf.] und mit einer anständigen Ehrfurcht gebiethenden Feyerlichkeit verbunden sein. Alle Vorschriften die Gott durch Wort, diesfalls gab, deuten auf diesen Zwecke. Reinsten in schönster Ehrfurcht erregendem Ornate, duftende der Phantasie zu Hilfe kommende Altäre der harmonische Stufengesang die hinreisende (!) Macht einer künstlichen Instrumentalmusiek (!) nach der Ordnung Davids, dieses müßte unfehlbar die erwünschte Wirkung der Andacht und Erbauung hervorbringen.*²⁹⁶

Vieles an diesen Zeilen lässt den Leser verwundert zurück. Spricht hier wirklich ein rational geschulter Reformier, der den Gottesdienst und das religiöse Gemüt nach dem Vorbild vor allem der protestantischen Kirchen umgestalten will? Herrscht hier aufgeklärte Nüchternheit und formale Logik? Viel eher mutet es an, der junge Kunreuther habe sich ohne zu zögern am Vokabular der ekstatischen Mystik vergriffen, welche er und seine Kollegen eigentlich so vehement als irrational ablehnen. Allein die Bilder der Himmelsreise, der Vereinigung mit der Gottheit und erst recht die Himmelsleiter zwischen Erde und Himmel, Geschöpf und Schöpfer, auf der der Gläubige stufenweise aufsteigt, sind allesamt nicht nur aus der jüdischen Mystik, sondern auch aus der sie begleitenden christlichen Bilderwelt wohl bekannt.²⁹⁷ Das Zeremonielle des Gottesdienstes hat hier, trotz aller anderslautenden Versicherungen, eine Bedeutung weit über das bloße Zeichen hinaus. Der Gottesdienst, wie er Kunreuther hier vorschwebt, ist Überhöhung des Gläubigen

²⁹⁶ Zitiert nach ebenda, fol.4r.ff.

²⁹⁷ Vor allem das Modell der Himmelsleiter, vgl. Volker Leppin, *Die christliche Mystik*, München 2007, S. 42f.

durch Überhöhung des Geisteszustandes, mithin also Gegenstand von Meditation und Ekstase, des Über-sich-Hinaustretens und des Aufgehens in einem liturgischen Gesamtkunstwerk, welches durch ästhetisches Erleben, Versenkung in die Gebete und die willentliche Anknüpfung an einen imaginierten Urzustand des Kultus im alten Jerusalemer Tempel erreicht werden soll. Die „künstliche Instrumentalmusik nach der Ordnung Davids“ und der „harmonische Stufengesang der Leviten“ (!) mag so überhaupt nicht zu der andernortigen Einführung einer evangelischen Orgel nach Bach'schem Vorbild oder eines Chores passen, der selbstgedichtete Lieder des örtlichen Rabbiners vorträgt.²⁹⁸ Hier soll ein „reiner“ Urzustand einer als perfekt vorgestellten Vergangenheit hergestellt werden, ganz gleich, ob dieser Zustand jemals so wirklich stattfand. Wir dürfen uns hier von der Form „in dem Geiste der Zeit“ nicht irritieren lassen, im Kontext von Kunreuthers Ausführungen bedeutet sie gerade nicht Modernität, sondern reine Übersetzung uralter Bräuche in für den gegenwärtigen Menschen verständliche Formen. Die Substanz dieser Bräuche wird hierbei nicht angetastet, ganz im Gegenteil, sie wird gemäß der fundamentalistischen Doktrin ihrer Verteidiger ausschließlich von den Überformungen der vergangenen Jahrhunderte, welche dieses ursprüngliche wie mystische Erleben behinderten, bereinigt und in ihrem altehrwürdigen Glanz wiederhergestellt. Dieser altehrwürdige Glanz duldet keine Disziplinlosigkeit, kein Abweisen und keine Störung, welche die Harmonie sowie die Hingabe stören könnten. Die strenge Observanz der aus diesen Überlegungen hervorgegangenen Synagogenordnung Kunreuthers ist Grundvoraussetzung dafür, dass das angestrebte, mystische Erleben des Gottesdienstes Realität wird. Das eigentlich Wunderliche an diesen Ausführungen ist denn auch, dass sich Kunreuther als Reformierender verstand und in seinem Agitieren gnadenlos unter den überlieferten Gebeten aussonderte. Seine strenge Observanz einem imaginierten Urzustand gegenüber speiste sich aber unbewusst aus denselben Überlegungen, die die eigentlich verachteten Kabbalisten angetrieben hatten.²⁹⁹

²⁹⁸ Vgl. Rosenfeld in Bamberg.

²⁹⁹ Vgl. StAB, K 5, Nr. 3188 (neu: Landgericht ä.O. Burgebrach, Innere Verwaltung, Nr. 1435). sowie Lauer, in: Greyerz (Hrsg.), hier S. 263.

Ebenso streng observant fiel auch die Gegenreaktion aus: der starre Rabbinismus und das Festhalten am überlieferten Ritus *per se*, welcher nachgerade als einzig sinnvolle Antwort auf den ekstatischen Chassidismus gesehen wurde. Letzterer begegnet uns weniger in den Synagogen Frankens, ersterer war der Grund, warum sich die Beteiligten in liturgische Gruppierungen spalteten, die sich schon bald nichts mehr zu sagen hatten.

„Es war nunmehr offenkundig, daß fast eine ganze Generation dem Gottesdienst entfremdet worden war, weil sie seinen Inhalt nicht mehr verstand, von seiner Form sich abgestoßen fühlte. Die Rabbiner hatten der Gleichgültigkeit sorglos zugeschaut, und sie ließen sich nicht einmal auf die Beweggründe derer ein, dem Übel zu steuern (!). Eine Verständigung zwischen den beiden gegenüberstehenden Richtungen war vollständig ausgeschlossen, weil die Vertreter des Herkommens keine Neigung zeigten, sich mit den Zielen und Wünschen der Neuerer vertraut zu machen. Ihre Argumente und Anschauungen wiederum konnten auf die Mitglieder des Tempels keineswegs Eindruck machen.“³⁰⁰

Eine liturgische Sprachlosigkeit, die zur Reform drängte. Dies spürten nicht nur liberale Reformer. Auch den meisten konservativen Rabbinern, wie beispielsweise Rabbiner Wittelshöfer zu Floß, war klar, dass die jetzige Form des Gottesdienstes nicht mehr praktikabel war.³⁰¹ Einerseits höhnte die persönliche, ekstatische und ungebundene Gebetsform der Chassidim den gemeindlichen Gottesdienst aus, andererseits hatte dieser in seiner Liturgie aus ursprünglich einfachen, klaren Gebeten formvollendete, aber manieristische Literaturformen gemacht. Vor allem der *Piut*, die Synagogalpoesie, stand im Kreuzfeuer der Kritik, ging es in ihm doch schon länger nicht mehr um den theologischen Inhalt, sondern vor allem um die künstlerische Form.³⁰²

³⁰⁰ Zitiert nach Elbogen, S. 408.

³⁰¹ Wittelshöfer betonte, „daß sein ‚religiöser Sinn‘ auf die Veredlung seiner Glaubensgenossen abziele, deren ‚moralisches Gefühl‘ er ermuntern, dabei an den ‚wesentlichen mosaïschen und ceremonial Gesetzen festhalten‘ und den Aberglauben abschaffen wolle.“ Zitiert nach Höpfinger, Fußnote 252, S. 194.

³⁰² Vgl. Böckler/Rayner, S. 167f.

„Der alte Gottesdienst hatte sich überlebt, er war zu einer leeren Form geworden, das Hersagen von unverständlichen Gebeten, der abstoßende Gesang der Vorbeter, das lärmende Treiben in der Synagoge waren nicht mehr zeitgemäß, sie brachten keine Erbauung, befriedigten das Andachtsbedürfnis nicht.“³⁰³

Die Entwicklung, welche der jüdische Gottesdienst über die Jahrhunderte genommen hatte, wird beispielsweise von Elbogen als reichlich defizitär eingeschätzt. Nicht mehr regionale Anpassung und Nüchternheit steht im Mittelpunkt, sondern obskure Auswüchse.

„Das ist nun alles in sein Gegenteil verkehrt. Die Gebete sind lang, vom ersten bis zum letzten Worte festgelegt, Bräuche, die für andere Zeiten und andere Umgebungen bestimmt waren, werden mit peinlichster Genauigkeit als strenge Vorschrift befolgt; die Belehrung ist fortgefallen, die Schriftvorlesung durch die dabei eingerissenen Missbräuche entartet, der Piut, der einst belehren sollte, beherrscht, obwohl nicht mehr verstanden, den Gottesdienst. Die Leitung des Gottesdienstes liegt in der Hand von ungeschulten Vorbetern, die wahl- und geschmacklos die „Gesänge“ wählen, mit denen sie ihn in die Länge ziehen. Kein Wunder, wenn in solcher Zeit über Mangel an Andacht und Aufmerksamkeit, über Unordnung und Störung geklagt wird.“³⁰⁴

Wenn also ein neutraler Beobachter einen solchen jüdischen Gottesdienst aufgesucht hätte, wäre ihm einiges merkwürdig vorgekommen. Statt klassischer Harmonielehre gab es eine scharfe Diskrepanz zwischen Gemeindegésängen, die ihren Ursprung in der Mystik hatten, und den Vorträgen des Vorsängers. Dieser hatte im Lauf der Jahrhunderte gelernt, aus der *Negina* eine immer kunstvollere, verzierte Melodielinie zu zaubern, die aber weniger für die spirituelle Erhöhung der Gläubigen taugte, als vielmehr für das eigene sängerische Ego. Dazu hüpfen einige Gemeindeglieder rhythmisch auf und ab, wie sie es von den *Chassidim* Osteuropas und deren ekstatischen Zuständen gelernt hatten. Die nicht befestigten Gebetsstände wurden dabei heftig hin- und herbewegt, was eine andächtige Ruhe in der Synagoge unmöglich machte. Dazu herrschte ein stetes Kommen und Gehen; hatte der Gottesdienst einmal begonnen, blieb dennoch kaum jemand die gesam-

³⁰³ Zitiert nach Elbogen, S. 409.

³⁰⁴ Zitiert nach ebenda, S. 392f.

te Zeit auf seinem Platz. Diese Zustände wurden auch von den christlichen Zeitgenossen sehr wohl wahrgenommen und führten zu despektierlichen Aussagen über die „*Judenschul*“. Die Mehrzahl der Gebete, Synagogalpoesien und Rezitative wurden dabei vom Volk schon längst nicht mehr verstanden und waren auch den jüdischen Theologen teils ein Rätsel. Vielfältige Einflüsse in aramäischer und jiddischer Sprache hatten eine bunte Formenvielfalt erzeugt, die zu Lasten der Verständlichkeit ging. Dennoch waren sich viele sicher, dass man keinesfalls etwas davon abschaffen dürfte.³⁰⁵

Ismar Elbogen ist beileibe kein neutraler Beobachter, sondern selbst Teil der Reformbewegung. Deshalb ist es offensichtlich, dass seine Darstellung mit Überzeichnungen arbeitet.³⁰⁶ Es konnte ihm auch nicht darum gehen, einen allgemeinen Gottesdienst ohne regionale Spezifika zu forcieren. Dafür waren die lokalen Traditionen des Judentums viel zu wirkmächtig. Außerdem war den jeweiligen Rabbinern zumeist bewusst, dass es Regularien brauchte, um dem Gottesdienst eine würdige Form zu verleihen. Dennoch war es offenkundig, dass es innerhalb der jüdischen Liturgie zahlreiche Entwicklungen gegeben hatte, die der Spiritualität der Gemeinden abträglich waren. Diese auszumachen, war allerdings schwierig. Denn viele verteidigten umso entschiedener jede einzelne Überlieferung des Gottesdienstes vor jeder Neuerung, welche die „Gegner“ einzuführen beabsichtigten. Beide Seiten standen sich dabei mit einer vehementen Unversöhnlichkeit gegenüber, die ein Grundcharakteristikum dieses Konfliktes darstellen sollte.

Ein anschauliches Beispiel dafür, wie der Gottesdienst nach einer erfolgten Kulturreform ablief, liefert uns die jüdische Gemeinde Hammelburg, deren Synagogenordnung weniger eine Ansammlung von Statuten ist, sondern eine Erklärung darüber, welche Gebete und welche Riten in einer Synagoge des Untermainkreises vollzogen wur-

³⁰⁵ Vgl. ebenda, S. 392f. Vergleiche hierzu auch die von den Rabbinern Aub, Gutmann und Kunreuther angesprochenen Punkte in StAB, StAB, K3, CIII, Nr. 36., Nro.1 und das Referat des Rabbiners Neckarsulmer zu Schnaittach in Staatsarchiv Nürnberg, StAN, KdI, Abg. 1932, Judensachen, Nr. 182 I-IV, Die Einführung einer verbesserten Synagogenordnung in Mittelfranken, Nr. I. Die Einführung einer verbesserten Synagogenordnung betreffend, 1836-1843, Beilage zu Protokoll Nro.V., Dokument vom 24. März 1836.

³⁰⁶ Vgl. Böckler/Rayner, S. 179f.

den.³⁰⁷ Allgemein stellt diese fest, dass sich die Art und Weise des öffentlichen Gottesdienstes theoretisch auch hier immer noch nach dem *Orach Chaim* richte, natürlich mit lokalen Abweichungen, welche durch den *Minhag* begründet seien. Üblicherweise richte man sich nach den Gemeinden in Fürth, Frankfurt und Venedig. Der Gottesdienst, der nach Hammelburger Auffassung in Notfällen auch in einem Privathaus stattfinden konnte, fand an Werktagen zweimal, zwischen sechs und sieben Uhr morgens und zwischen vier und sechs Uhr abends statt; an Feiertagen noch zusätzlich „Nachts, wenn drei Sterne sichtbar sind“. So weit, so klassisch. Teilnehmen durften alle ledigen und verheirateten Gemeindemitglieder beiderlei Geschlechts, mit Ausnahme der „allzu geringen Kinder“. Die Frauen blieben aber durch eine eigene „Frauenhalle“ von den Männern getrennt. Auch am *Minjan* in seiner klassischen Definition hielt man unentwegt fest. Hierauf beginnt ein umfassender Erklärungs-Teil, der den jüdischen Gottesdienst für Nichtjuden detailliert beschreibt.³⁰⁸

Zentrum des Gottesdienstes blieben das Gebet, das Lesen der Thora und „die besonderen ceremoniellen gottesdienstlich (!) Handlungen in derselben“.³⁰⁹ Über das Gebet lesen wir, dass es „Lob, Dank und Bitte, wie nicht minder Befestigung im Glauben, Belehrung, Erbauung und Kraft und Hoffnung“ barg. Die Gebete lagen in deutscher Übersetzung vor³¹⁰, wurden aber weiterhin auf Hebräisch bzw. in „rein chaldäischer und theils in der sogenannten rabbinischen Sprache [...]“ gebetet. Ein Problem sah die Gemeinde darin nicht.

„Da jeder Israelit ohnehin die hebräische Sprache zum Lesen und Verstehen der h. Schrift in der Ursprache erlernen soll; so wird bey gehörigem Unterricht des verstehen (!) der Gebete in dieser Sprache erreicht.“³¹¹

³⁰⁷ Vgl. Staatsarchiv Würzburg, StAWü, Regierungsabgabe 1943/45, Nr. 8503, Israelitischer Cultus, fol.50r-64v. passim.

³⁰⁸ Vgl. ebenda, fol.50r-64v. passim.

³⁰⁹ Vgl. ebenda.

³¹⁰ Man benutzte den Sidur „Tägliche Gebete der Israeliten, mit deutscher Übersetzung von Dr. A. Behr“ (München, 1827) und den „deutschen Machsor von Heidenheimer“ (Wolf Heidenheim, 1800), vgl. ebenda.

³¹¹ Zitiert nach ebenda, fol.52v.

Explizit wies man darauf hin, dass vor dem Morgengebet an „Sabbath und Feiertagen“ das Gebet für das Wohlergehen Seiner Majestät des Königs gesprochen wurde. *Schma* und *Schmone Esre* wurden weiterhin als die wichtigsten Gebete angesehen. Es gab einen „herkömmlichen“ und einen „willkürlichen“ Synagogengesang, aber keine Orgel. Auch die Thoralesung orientierte sich am klassischen Lesezyklus.

Einen großen Rahmen gewährt die Hammelburger Synagogenordnung den „Ceremonien u. gottesdienstliche[n] Handlungen in der Synagoge“. Werktags trugen alle männlichen Beter, „welche zur religiösen Volljährigkeit gelangt sind die Schaufadendecke [...] und die Denkrriemen[...]“, am Sabbat und an Feiertagen wurde nur der *Tallith* getragen. Einzelne bestimmte Personen übernahmen die Ehrendienste bei der Throraverlesung „unter Abstimmung schöner Gebethe“ und mit zwei brennenden Kerzen rechts wie links des „Altartisches“. Am Sabbat, der freitags zwischen „5 u.7 Uhr“ begann, wurde die Synagoge großzügig illuminiert, die „Tagesheiligung“ gesprochen sowie „eine Benediction über Wein – ohne denselben in der Synagoge zu genießen – sondern ein Dankgebet der Tagesheiligung“.

Feiertage kannte man in Hammelburg zahlreiche, welche „streng gefeyert“ wurden. Namentlich erscheinen „1) das Neujahr, 2) der Versöhnungstag, 3) die hohen Feste a) das Überschreitungs-, b) das Wochen- oder Laubhütten und c) das Beschlußfest.“ *Rosh ha-Shanah* feierte man mit dem Blasen des *Schofar*, dem „Niederknien zu erde (!) vor Gott dem Herrn“, dem „Bekleiden mit den Todenkleidern“ für alle Verheirateten und dem Priestersegen. An *Jom Kippur*, „der wichtigste Tag in gottesdienstlicher Feyer und vorzüglichster Fasttag“, kleidete man sich in Trauerkleider, zog „als Kasteiung“ die ledernen Schuhe aus, hörte ein weiteres Mal das Schofar tönen und legte am Schluss ein „stille[s] Sündenbekenntnis“ ab. *Pessach* wurde acht Tage gefeiert, aber nur die zwei ersten und zwei letzten Tage als hohe Feste. „Besondere gottesdienstliche Handlungen in der Synagoge, außerdem schon erwähnten finden nicht statt“. *Shavu'ot* bekam nur eine Zeile mit Gebetsangaben, für *Sukkot* hatte man eine Beschreibung des schon bekannten „Paradiesapfels“ Etrog bereit. „Unter Absingen des Hosana [...] wird der Altar täglich umzogen [...], und zwar von sämtlichen Familienvätern, welche die vorerwähnten Palmzweige besitzen, die dabei in der einen das Etrog

aber in der anderen Hand gehalten wird.“ Am siebten Tag fand das „große Hosanafest“, wohl gemerkt mit allen bekannten Prozessionen um den Almemor und inklusive des Schlagens „mit zusammengebundenen Bachweiden [...] drei Mal auf die Erde“. Andernorts waren derartige Bräuche allzu reformfreudigen Rabbinern ein Dorn im Auge. *Sukkot* endete mit dem zweitägigen „Beschlussfest“. Dessen letzter Tag, *Simchat Thora*, kannte ebenfalls eine feierliche Prozession.³¹²

Nun folgten die „Halbfeiertage“, die sich vor allem dadurch auszeichneten, „daß an jenen solche Nahrungsgeschäfte, deren Verschub bedeutenden Schaden, oder von denen der Lebenserhalt abhängt verrichtet werden dürfen“. An *Purim* wurde „zum Andenken jener wunderbaren Errettung der Israeliten von den boshaften Anschlägen Hamans“ die *Megillat Esther* gelesen, „das hie und da mißbrauchsweise üblich gewesene sogenannte Hamanklopfen“ hatte aber zu unterbleiben. *Chanukka* fungierte unter dem Titel „Weihetage, [...] zum Andenken des zur Aufrechterhaltung der Religion erfochtenen Sieges der Maccabäer über das Heer des Antiochus Epiphanes und der darauf erfolgten Einweihung des neu erbauten Altares im Tempel zu Jerusalem“. Thoralesungen fanden hierbei täglich statt, über besondere Bräuche wird hingegen nichts berichtet. Gesondert führte man auf, wann die jüdischen Untertanen zu fasten hatten. Nämlich am Zerstörungstag des Tempels, an dem, wie an *Jom Kippur*, niemand in der Synagoge Leder Schuhe trug, mehrere „Elegien“ angestimmt wurden („Sie sind von David Ottensoser in Fürth sehr gelungen in deutscher Sprache übersetzt“) und der Vorhang der heiligen Lade zum Zeichen der Trauer abgenommen wurde. Niemand saß auf den „gewöhnlichen Stühlen“, weshalb der Autor die Anmerkung hinzufügte, dass „das mißbrauchsweise übliche Einbringen der Säcke zum daraufsitzen [...] dahier [...] abgeschafft“ wurde. Die weiteren Fasttage unterlagen keinem weiteren, besonderen Interesse:

„Überhaupt sind die Fasttage zur Buße bestimmt, und darum auch Tage, welche für die Nation unglücklich waren, bestimmt, weil an diesen durch die Rückerinnerung das Herz zur Buße empfänglicher wird.“³¹³

³¹² Vgl. ebenda, fol.50r-64v. passim.

³¹³ Zitiert nach ebenda, fol.60v.

Interessanter waren hingegen die Angaben zur „außergewöhnliche[n] gottesdienstliche[n] Feyer“ der „Confirmation“. Hammelburg kannte die klassische Feier zur *Bar Mizwa* nur für Knaben, die bei Erreichung der religiösen Mündigkeit mit dem 13. Lebensjahr zum ersten Mal zur Thora aufgerufen wurden.³¹⁴ Zusätzlich hatte man allerdings verfügt,

*„daß der seine religiöse Volljährigkeit feyernde Knabe, vor der heiligen Lade gegenüberstehend, nach dem Lesen der Thora sein Glaubensbekenntniß feyerlichst ausspreche, und in einer von ihm zu haltenden kleinen Rede geeignete Versprechungen ausdrücke, nachdem derselbe zuvor über die Haupt Wahrheiten der Religion abgefragt wurde.“*³¹⁵

Dieses individuelle Bekenntnis war neu und wird uns weiter unten noch beschäftigen. Es setzte einen persönlichen und konfessionalisierten Zugang zum Glauben voraus, der in die Richtung eines Schwures oder Eides gelenkt wurde. Die kritische Frage war, welche religiöse Selbstverpflichtung mit diesem Eid einherging und welche Folgen er nach sich zog. Dieses Bekenntnis galt bislang aber nur für die Knaben, noch nicht für die Mädchen, was man aber zu ändern gedachte:

*„Für Mädchen, bey welchen früher gar keine Feyerlichkeit statt fand, ist die Einführung der Confirmation beabsichtigt. Diese Einführung wurde dahier sehr beifällig aufgenommen, und liefert den Beweis, wie sehr empfänglich die Zeitgenossen für allmähliche Verbesserungen sind.“*³¹⁶

Wir haben es hier mit einer gemäßigten Reform des Kultes zu tun, welche, nichts desto trotz, einige bemerkenswerte Weiterentwicklungen enthält. So entspringt viel einem reinen Pragmatismus, der die Doppelungen der Feiertage ebenso abschaffte, wie alle volksfrömmigen Rituale, die allzu missverständlich waren. Dennoch hat die Volksfrömmigkeit in der Hammelburger Synagoge noch weiterhin ihren Platz; wir haben es hier keinesfalls mit einer reformistisch orientierten Gemeinde zu tun, die den gesamten Kultus im Lichte der Progressivität sieht. Es war

³¹⁴ Vgl. ebenda, fol.50r-64v, passim.

³¹⁵ Zitiert nach ebenda, fol.61r.

³¹⁶ Zitiert nach ebenda.

eine maßvolle Anpassung an die Gegebenheiten der Gegenwart, die ihren weitreichendsten Entschluss im persönlichen Religionsbekenntnis der jüdischen „Confirmation“ fand.

Der jüdische Gottesdienst in Franken wies also eine enorme Bandbreite an Formen auf, die von traditionalistisch bis reformerisch reichten und vor allem die Möglichkeiten dazwischen abdeckten. In vielem war man zwar bestrebt, die offensichtlich gewordenen Mängel des Gottesdienstes zu beheben, oft versuchte man allerdings, diesen Wandel mit dem lokalen Brauchtum und einem gesunden Pragmatismus zu verbinden, was wiederum dazu führte, dass die Formenvielfalt des jüdischen Gottesdienstes sich nur stetig verbreiterte. Eben diese Vielfalt war den Reformern ein Dorn im Auge. Sie strebten nach Vereinheitlichung. In ihren Augen konnte es kein Nebeneinander von altem Brauch und moderner Liturgie geben, wie ein Beispiel aus Baiersdorf zeigt.

1.3.6 Ritualstreitigkeiten in Baiersdorf

Ein relativ frühes Beispiel aus der mittelfränkischen Meerrettich-Hochburg Baiersdorf bei Erlangen liefert uns ein weiteres, recht dezidiertes Bild einer religiös verunsicherten Gemeinde, in der Streitigkeiten über Ritus und Liturgie ebenso innerhalb der Gemeinde ausbrachen, wie profane Rankämpfe. Was später kulminieren sollte, je näher die Kreisversammlungen rückten, stand hier bereits 20 Jahre vorher in voller kontroverser Blüte. In Baiersdorf zögerte man allerdings nicht, auch gleich handgreiflich zu werden. Uns begegnet in Form dieses Aktenvorganges ein unvergleichlicher Redeschwall von Angriffen und Verwünschungen. Geäußert allerdings nicht von einem Verteidiger der Tradition, sondern im Gegensatz von einem Verteidiger der Reform.³¹⁷

Was war passiert? Moses Löw Dispeck war nach einer langen Reise, auf der er sich scheinbar gebildet und liberalen Ideen zugewandt hatte, in sein Heimatdorf zurückgekehrt und wollte dort nun, wie in alten Zeiten, einem synagogalen Gottesdienst beiwohnen. Gekleidet war

³¹⁷ Vgl. Staatsarchiv Nürnberg, StAN, KdI, Abg. 1932, Judensachen, Nr. 66, Die Ritualstreitigkeiten in der jüdischen Gemeinde Baiersdorf, 1816. Passim.

er in „schwarzer, anständiger Kleidung“, in der er die Ehrenhandlung der Thoraaushebung durchführen wollte, welche sein Freund Israel Benjamin Kohn zur Feier seiner Rückkehr für ihn gekauft hatte. Doch soweit sollte es nicht kommen. Die Tatsache, dass Dispeck beabsichtigte, diese Ehrenhandlung ohne Mantel und „Schabbesdeckel“ durchzuführen, erzürnte einige Anwesenden derart, dass es zu tumultuarischen Szenen kam.

„[Da lief] der bigotte Zelot Lokisch Mayer in religiöser Wuth entbrannt an die Bundeslade und riß (!) die Thora heraus, und gab sie dem Vorsänger. Mehrere Israeliten erhoben dann einen Tumult und im Geschrei, in welchem die Wort[e] Abtrünniger und vom Hinausstößen und Hinauswerfen aus der Synagoge besonders merklich wurden, und versuchten dadurch eine Störung des Gottesdienstes und der Andacht ihrer übrigen Glaubensgenossen.“³¹⁸

Bizzarrerweise waren es die beiden Liberalen, die nun angezeigt wurden. Kohn und Dispeck hätten die Andacht gestört und „Gläubige verspottet“ und verdienten es deshalb „ganz nach der Lage des Gesetzes bestraft zu werden“. Ein eilig einberufenes Gutachten der Gemeinde Fürth, 1816 noch ein Hort der Orthodoxie, bestätigte diese Verurteilung. Die so Geschmähten ließen diese Verurteilung allerdings nicht auf sich sitzen, sondern beauftragten einen gewissen Herrn Goedel mit einem Gegengutachten, welches in unnachahmlicher Weise zu einem verbalen Rundumschlag gegen die Orthodoxie in Baiersdorf ansetzte. Folgen wir diesem Gutachten eine kurze Weile.³¹⁹

Die jüdische Aufklärung wird gleich zu Beginn mit dem göttlichen Erlösungsplan gleichgesetzt. Ebenso wie Gott die Erlösung „stufenweise“ geschehen ließ, so habe auch die jüdische Aufklärung Zeit gebraucht, um durch die „Trennwand“ des „jahrhundertelangen Hass[es]“ durchzudringen. In diesem Sinne wären die Juden Nachzügler auf der Bühne des Weltgeschehens.

„Zuerst erweckte er groß gelohnte Männer ihrer Nation, die der Stolz und die Zierde der Welt und Nachwelt sind und bleiben werden, die ihnen geläuterte richtige Begriffe

³¹⁸ Zitiert nach ebenda, Dokument vom 01. März 1816, fol.6r.

³¹⁹ Vgl. ebenda.

von ihrer äußeren und innerlichen Religion beybringen sollten dan (!) regierte er die Herzen der Regenten daß sie von seiner statt, die Fesseln, die bisher die Israeliten belastet, zu sprengen, ihren Druck, Jammer und Noth [...] und ihnen gleiche Rechte mit ihren übrigen Unterthanen ertheilen sollten.“³²⁰

In der Folge wurde es „immer heller in ihrem Verstand und ihre Sitten feiner. [...] Wer wird nicht gern einem Mann seine Hand zum Freundschaftsbund bieten, deßen (!) Herz edel und deßen Sitten rein, und unthadelhaft sind?“. Allein, dieser Zustand war nicht allerorten durchgesetzt. Hier und da finde man noch, dass „Dummheit, Stolz und Aberglaube und solcher Bigottismus im Streite mit Aufklärung mit dem Fortschritte des Zeitgeistes den Sieg erringt. [...] Der Genius der Menschheit geht an solchen Stätten vorüber“. Eine solche Stätte war offensichtlich Baiersdorf. Moses Löw Dispeck hatte sich offensichtlich des Verbrechens schuldig gemacht, sich zu bilden und der engen Welt seines Dorfes zu entfliehen. Dafür drohte ihm nun empfindliche Strafe.

„Junge Männer mit hellen Köpfen, richtigen und geläuterten Begriffen ihres Glaubens und Ceremonial-Gesetzes, die sich theils der großen Reise, die sie machten, theils durch Lesen lehrreicher Schriften bildeten, würden über einen im ganzen genommenen unbedeutenden, im Grunde lächerliche Strafe (!), in drey weitläufigen Prozessen verurtheilt, die wider aller Erwartung zu ihrem Nachtheil ausfielen.“³²¹

Die jungen Liberalen waren Opfer von Männern geworden, die

„durch irrige Grundsätze in ihrer Religion, falsche Ansichten derselben bekommen, und dadurch mehr auf äußere Ceremonial und Gebräuche (!), als auf ihre wahre Religion halten, die dadurch auch Aberglauben, falschen Religionseifer, verfinsterte Ideen, und die unglücklichen Folgen derselben Verfolgungssucht, unzeitiger Eifer und Hass gegen anders denkende (!), in ihnen erzeugten.“³²²

Es sei überhaupt nicht einzusehen, warum Kohn und Dispeck jetzt eine Strafe zahlen sollten. Es folgte eine deftige Verwünschungslitanei gegen

³²⁰ Zitiert nach ebenda, fol.2r.f.

³²¹ Zitiert nach ebenda, fol.4v.

³²² Zitiert nach ebenda, fol.5r.

die Gegner der beiden. Die Gegner und deren „bigotte Sätze“ hätten eine „lenkende und irrige Meinung ihrer Religion“, das Urteil gegen Kohn und Dispeck richte sich „gegen Neuerer“, seine Mandanten hätten keinerlei Anlass zum Tumult gegeben, vielmehr seien die Gegner erfüllt von „Religionseifer“ und hätten „finstere, irrige Begriffe von innerem u. äußerem Gottesdienst“. Dahingegen hätten seine Mandanten „richtigere Ansichten in Religions- und Ceremonialsachen und [dem] Fortschreiten mit dem Zeitgeist.“ Anhand dreier Anfragen versuchte der Autor nun, das Fürther Gutachten³²³ ad absurdum zu führen. Ob Schabbesdeckel und breiter Mantel überhaupt vom Religionsgesetz gedeckt seien? Ob das Fehlen der beiden trotz „anständiger“ Kleidung sofort eine Beleidigung des Zeremonialgesetzes darstellte? Ob einzelne Gemeinden willkürlich solche Zeremonialgesetze einführen dürften, die *Parnassim* diese sanktionieren und Gemeindemitglieder pfänden? Und war das Fürther Gutachten wirklich aussagekräftig? Die Ergebnisse dieser Fragen standen natürlich bereits im Vornherein fest und folgten sogleich. Es kann kein Zweifel daran herrschen, wie aufschlussreich diese Ausführungen für die Untersuchung der grundlegenden Debatte sind.³²⁴

Für den Verfasser gehörten die Schabbesdeckel weder zur „wahren, reinen mosaischen Religion“, noch zum „äußeren Gottesdienst“, es existiere kein verbindliches Zeremonialgesetz „das diese Tracht gebietet“. Die breite Haube finde sich nur noch an Orten, wo „der dicke Nebel der Finsternis ruht“. Für alle rituellen Gebräuche reiche der Tallith vollkommen aus, „wozu braucht es noch einer ausgezeichneten Kleidung zum Beten?“. Viele andere Gemeinden hätten Mantel und Hut schon wieder abgeschafft, nur in „Baiersdorf u. anderen unaufgeklärten Judengemeinden“ gebe es beide noch. Dabei sei das ganze nur ein „Sklavenzeichen zur Unterscheidung von Christen“:

*„Wer Lust hat, sich an die Sklavenjahre seiner Vorväter zu erinnern, der trage meinetwegen noch jetzt gelbe Aufschläge [...] oder den gelben, rothen oder weißen Fleck, oder Schellen am Hut“.*³²⁵

³²³ Welches uns leider nicht vorliegt und aus den Antworten rekonstruiert werden muss.

³²⁴ Vgl. ebenda.

³²⁵ Zitiert nach ebenda, fol.5r.

Nur solle er mit seinem „dummen Religionseifer“ alle anderen bitte in Ruhe lassen. Wegen solch einer „Albernheit“ solle niemand einen aufgeklärten Bürger verklagen und dafür auch noch Lob bekommen. Dispeck habe dem „wahren Gesetz“ und „hellere[n] Ideen“ gehorcht, nicht dem lokalen Unsinn der Gemeinde Baiersdorf. Das sei keineswegs „mißverständene Neuerungssucht, noch unberathener Reformationseifer, nicht Indifferenz“. Im Gegenteil sei Dispeck ordentlich gekleidet vor seinen Herrn getreten und verdiene Lob und Anerkennung. Mit dem Ablegen der „lächerlichen Haube“ trete er der „Hyder (!) des dummen Bigottismus und des Aberglaubens auf den Kopf“. Das sei auch ganz im Sinne der Regierung, im Gegensatz zu seinen Gegnern, die „ganz gegen wahre Religions- und Ceremonialgesetze [...], ganz gegen die Zeit“ handelten.

Kein Gesetz gebiete darüber hinaus das Tragen einer besonderen Kleidung zum Herausheben der Thora. Nur ein „lächerlicher Religionseifer der Barneoßen in Baiersdorf“ fordere dies. Sie reklamierten für sich das „Vorrecht, in lächerlichem Gewand vor [das] Allerheiligste zu treten“. Den Schabbesdeckel hätten sie wahrscheinlich „in Bamberg u. Baireuth“ gesehen, „wohin sie wenigstens einmal in ihrem Leben gekommen sind.“ All dies sei sowieso nur eine Verschwörung, um Dispeck und seine liberalen Ansichten zu diskreditieren.

Überhaupt würden die Baiersdorfer Zeremonialgesetze die „gesunde Vernunft beleidigen“: „Wer kann mit gesundem Verstand das Gegenteil behaupten?“ Der Gebrauch sei vor hundert Jahren widerrechtlich eingeführt worden, damals „deckte Finsternis die Erde“, nun herrsche, mit Ausnahme einiger Gemeinden, „überall Licht“. Um die „lächerlichen Gebräuche“ abzuschaffen, brauche es in diesen lichtreichen Zeiten eben „Männer von aufgeklärten Begriffen“, die solche Gebräuche abschaffen würden, welche nicht mehr in die Zeit passen und die Juden vor ihren Mitmenschen lächerlich machen würden.³²⁶ Überhaupt könne die Gemeinde gar nicht in das private Glaubensleben der Mitglieder eingreifen und diesen ihre Tracht definieren. Rechtlich gesehen könne zwar die Gemeinde ihre Gottesdienstform selbst wählen, müsse diese aber zur Prüfung dem Staat vorlegen. Es folgten einige Beispiele für „überzogenes Recht“ aus Baiersdorf. So war es verboten, ohne „Deckel“

³²⁶ Vgl. ebenda, passim.

und Stiefel die Synagoge zu betreten, die Überschreitung zog einen kleinen Bann nach sich, der laut im „Tempel“ verkündet wurde. Die „von Privatpersonen von Alters her in Baiersdorf eingeführte Kleiderordnung [mit] schmutzigen Pantoffeln und Strümpfen“ allerdings war akzeptabel, was der Autor nicht nachvollziehen konnte: „Die wirklichen Ceremonialgesetze würden so eine Fußkleidung ausdrücklich verbieten“.³²⁷

In Beantwortung der letzten Frage nach dem Rechtsanspruch seiner Probanden erklärte der Autor, das Fürther Gutachten erkläre gar nichts, sondern enthalte einen „Schwall von Wörtern ohne Sinn und Geist“, sei „voll talmudischen Unsinn“ und ein „Gepräge der Parteilichkeit“. Ein „lächerlicher Gebrauch herrscht auch in Fürth“, jedenfalls im Jahre 1816. Die Ursachen dafür seien offensichtlich: „Der Rabbi ist ein ‚Pohle‘, mehr braucht man nicht zu sagen!“ Und dieser „Pohle“ trug am Sabbat eben seine „polnische Mütze“. Seine Beweise seien aus Büchern,

*„die keine Beweiskraft mehr haben, [...] aus Talmudisten entnommen [...], die noch weniger Beweiskraft haben, weil immer einer dem anderen widerspricht und man Beweise für und [gegen] jeden Satz fast jeder Zeit bey diesen heiligen Männern, deren meiste Aussprüche voll Unsinn, Schwärmereyen und Sophisterey sind, [findet]“.*³²⁸

Selbst der *Orach Chaim*, der „willkürlich angenommen“ sei, rede in der Frage nach der korrekten Kleidung hauptsächlich von Gürteln und stelle ernsthaft die Frage, ob ein Israelit in Landwehruniform in die Synagoge gehen dürfe. Aufgrund dieser augenscheinlich völlig aus der Zeit gefallen Passage, stelle der Autor auch gleich den Antrag

*„daß jedem Israeliten, also auch den Israeliten Dispeker (!), Bonte und Kohn in Zukunft erlaubt ist, auch am Sabbath in anständiger feierlicher Kleidung, ohne Mantel und Breite Haube, selbst mit der Landwehr-Uniform in den Tempel zu gehen, und dasselbst zu beten und alle ehrenden Handlungen in solcher ohne Mantel und Schafdeckel zu verrichten und anzunehmen.“*³²⁹

³²⁷ Vgl. ebenda.

³²⁸ Zitiert nach ebenda, fol.7r.

³²⁹ Zitiert nach ebenda, fol.8r.

Mit diesem konsequenten Antrag endeten zahlreiche Seiten voll wüster Wortwahl und erregter Beschimpfung.

Vielleicht war der Antrag seiner Zeit voraus, auf jeden Fall lehnte die Staatsregierung alle Ansinnen konsequent ab. Die Kirchengesellschaft sei durchaus befugt, gegen Mitglieder vorzugehen, die „eine Verachtung der Religionsgesetze zu erkennen geben, oder andere in ihrer Andacht stören.“ Die Reformer in Baiersdorf

„handelten eigenmächtig einem Ritus entgegen, welcher mit Gebräuchlichkeit bestand, und dadurch den Gehorsam und die Achtung verletzt, welche sie der Versammlung und ihren Religionsgenossen schuldig waren.“³³⁰

Der Brauch in Baiersdorf sei bekanntermaßen seit „undenklicher Zeit in Übung“ und „mit stillschweigender Genehmigung des Staates eingeführt“, dabei „nicht vernunftwidrig“. Ein beigefügtes Gutachten des Rabbiners Hochheimer in selbiger Causa kam zu dem Schluss, dass überall die Thora in angemessener Kleidung vorgelesen werden müsse, da diese Kleidung ein Relikt aus dem alten Tempeldienst sei. Die heutige „Bundeslade“ sei dabei ein wahres Heiligtum, deshalb müsse der Brauch weiterbestehen. Natürlich gebe es lokale Unterschiede, nur seien die kein religiöses Gesetz, wohl aber „gesetzlich schuldige Gottesdienstliche verehrung (!)“. Und die könne man durchaus sanktionieren. Überhaupt schienen sich am 09. Oktober des Jahres die „Gemüther mittlerweile gemäßigt“ zu haben. Um es in den Worten eines der *Parnassim* auszudrücken: Ein jeder mochte sich wieder, es war nur noch unklar, wer die versöhnende Lokalrunde ausgeben würde.³³¹

Wir können aus dieser Landposse vieles lernen, vor allem aus der Argumentation des Herren Goedel. Denn es ist auffällig, wie scharf der überhaupt nicht zur Gemeinde gehörige Goedel als Außenstehender die Trennlinien innerhalb des Judentums zieht. So gehört für ihn streng genommen Moses Löw Dispeck gar nicht mehr zur Gemeinde, sondern hat sich durch seine Bildung aus dieser herausgenommen. Denn für Goedel existieren überhaupt keine verschiedenen Ansichten innerhalb der Gemeinde Baiersdorf, sondern er deklariert diese *per se* als „bigott“,

³³⁰ Zitiert nachebenda, Dokument vom 20. Juni 1816, ohne Folierung.

³³¹ Vgl. ebenda, Dokument vom 09. Oktober 1816, ohne Folierung.

„finster“, von erschreckender Unbildung und Provinzialität. Eben unter dem „dicke[n] Mantel der Finsternis“. Die Dichotomie von Licht und Finsternis wird anhand der Trennung von Reformern, „der Stolz und die Zierde der Welt“, auf der einen Seite, und Horten der Reaktion wie Baiersdorf auf der anderen Seite, sichtbar. Für Goedel war ebenso klar, dass die Entscheidungsschlacht zwischen Licht und Finsternis schon längst geschlagen war, immerhin lag ihr ja ein göttlicher Heilsplan zugrunde. Baiersdorf und vergleichbare Gemeinden hinkten nur der Zeit unrettbar hinterher und würden bald von der Entwicklung überrollt werden. Die fast schon genretypische Litanei an spezifischen Beleidigungen braucht uns hier nicht weiter interessieren, abgesehen vom evidenten Rassismus dem Ostjudentum gegenüber, welches nicht nur für Goedel der Quell vielerlei Unheils war. Das Fürther Gutachten disqualifizierte sich seiner Ansicht nach eben vor allem dadurch, dass der Rabbi „ein Pohle“ war, also ostjüdischen Gebräuchen verdächtig und damit ein natürlicher Feind der lichtreichen Vernunftreligion seines Mandanten war. Diese äußerst scharfe Kontrastierung der Gebräuche musste überhaupt keine Entsprechung in den betreffenden Gemeinden haben, um als Kampfangewort eingesetzt zu werden. Die Zuteilung zu „Licht“ und „Dunkel“ war bei Goedel jedenfalls klar und duldet keinerlei Graustufen. Im Zweifelsfall hatte der lokale *Minhag* keinerlei Berechtigung, wenn er zu der „aufgeklärten“ Auffassung der jüdischen Religion im Widerspruch stand.³³²

Der Natur des Falles angemessen stürzte sich Goedel vor allem auf die Bekleidung. Seine Analyse, dass diese keinerlei Verankerung in der Tradition hatte, sondern „vor hundert Jahren widerrechtlich eingeführt“ worden waren, entbehrt allerdings eines Beweises. Liest man Goedels Gutachten, so herrscht der Eindruck vor, der Großteil der jüdischen Gemeinden hätte sich längst von traditionellen Gebräuchen und Kleidern gelöst und nur wenige, besonders verstockte Gemeinden wie Baiersdorf würden noch am alten Brauch hängen. Nur hätte Goedel, außer im für ihn scheinbar unnennbaren Fürth, beispielsweise in Sulzbach noch zehn Jahre später die von ihm angekreidete Synagogenklei-

³³² Vgl. ebenda, Dokument vom 01. März 1816, passim.

dung auf einem besonders bildreichen *Machsor* erblicken³³³ oder sich im Jahre 1842 zusammen mit Rabbiner Samuel Hochheimer über die Zustände in der Synagoge von Krumbach-Hürben ärgern können:

*„Schmerzlich muss dagegen das sein, was man jetzt noch von der zahlreichen Gemeinde in Hürben (Königreich Bayern) hört. Außer an dem Sabbat vor dem Passah- und dem Versöhnungsfest hört man dort selten die Predigt des göttlichen Wortes in der Synagoge. In dieser erscheint der eine mit einem Hut, der Andere mit einer Kappe, der dritte gar mit der ehrwürdigen breiten Haube, und die Konfirmation, welche auf den Antrag der Kreissynode schon eingeführt war, und einen sehr guten Eindruck auf die Gemeinde machte, wurde auf den Antrag einiger Eiferer wieder abgestellt.“*³³⁴

Es war also ein bewusstes Zerrbild, welches der Gutachter hier zeichnete. Die scharfen Kontraste zwischen einzelnen, jungen und aufgeklärten Reformern einerseits und einer verstockten, überalterten, traditionalistischen Gemeinde andererseits spiegelten kaum die Realität wider. Annette Weber kommt zum selben Ergebnis:

*„Was in diesen Berichten von Anhängern der Emanzipation beklagt, bzw. nach Veränderung als Sieg des Fortschritts gepriesen wurde, vermittelt in der Tat das Bild eines starsinnigen, sich gegen jeden kulturellen Fortschritt sperrenden Landjudentums, das den reformorientierten städtischen Gemeinden rückständig erscheinen musste. Dabei wurde aber übersehen, dass selbst konservative und orthodoxe Rabbiner Reformen im Bereich der Gottesdienstordnung befürworteten und auch das neu vorgeschriebene Rabbinerhabit annahmen, das sie gegenüber den Gemeinden als religiöse Autorität auswies.“*³³⁵

Goedels Analyse übersieht noch einiges mehr. So war der Rückkehrer Moses Löw Dispeck keineswegs in sein Dorf als Fremdling zurückge-

³³³ Vgl. Weber, in: Kluxen (Hrsg.), hier S. 147. Gleichzeitig deutet die Autorin bereits an, dass die Darstellung durchaus anachronistisch sein dürfte: „Die Darstellungen spiegeln ein Landjudentum, dem Traditionsbewusstsein zum Lebensinhalt geworden ist. So wird der Gottesdienst immer noch mit Schabbesdeckel zelebriert und in der Synagoge dominieren die einzelnen Betpulte. Auch stilistisch gibt sich der Misrach so, als wäre er noch im 18. Jahrhundert lange vor der Aufklärung entstanden, als der Minhag noch nicht in Frage gestellt war.“ Zitiert nach ebenda.

³³⁴ In „Israelit des 19. Jahrhunderts“ Jg. 3, Nr. 24, S. 97. Zitiert nach: ebenda, S. 148.

³³⁵ Zitiert nach ebenda, S. 150.

kehrt. Immerhin hatte er Freunde vor Ort, die für ihn eine *Mizwa* kauften, was auch anstandslos funktionierte. Schon der Verkauf von *Mizwot* hätte andernorts Reformen auf die Barrikaden gebracht. Erst als sich Dispeck dieser *Mizwa* in einer anderen Form als im Dorf üblich annahm, regte sich Widerstand. Die Handgreiflichkeiten in der Synagoge lassen vermuten, dass die Dorfgemeinschaft keineswegs derartig homogen verstockt war, wie Goedel dies schildert. Ganz im Gegenteil war der heftige Streit ja gerade Ausdruck davon, dass man sich der Streitfrage eben nicht hundertprozentig sicher war. Die Anklage, die die Liberalen erwartete, richtete sich ja auch vor allem gegen den Tatbestand des Störens an sich, weniger gegen die reformerischen Ideen. Hier zeigte sich wieder, dass im Zweifelsfall der lokale *Minhag* wichtiger war als theologische Überlegungen. Es ging hier erkennbar mehr um den Zusammenhalt der Gemeinschaft, als um Für und Wider der Neuerungen, auch wenn das verwendete Vokabular diese Richtung andeuten sollte. Dafür spricht die äußerst pragmatische und typische Lösung des Falles. Im Verlauf mehrerer Verhandlungstage war sich scheinbar niemand mehr so genau sicher, warum man sich eigentlich stritt und löste die ganze Sache intern und ohne großes Aufsehen. Die Reaktion der Regierung und deren Hinweis auf ihr damals noch konservatorisches Kultverständnis im Lichte der zweiten Verfassungsbeilage, waren für diese Versöhnung auf dem Lande schon gar nicht mehr notwendig. Selbst wenn es unterschiedliche Meinungen gab und die Spaltungslinien sichtbar geworden waren, hatten der *Minhag* und das Selbstverständnis als Gemeinde im Jahre 1816 noch gesiegt. Nicht immer sollte es in Zukunft allerdings so bleiben.

1.3.7 Zwischenfazit

Blicken wir kurz zurück auf das Geschilderte und ziehen ein Zwischenfazit. Das fränkische Landjudentum zu Beginn des 19. Jahrhunderts erweist sich als sehr vielschichtiges Soziotop mit zahlreichen parallelen Entwicklungssträngen. Die Kleinteiligkeit der Verhältnisse und die wirtschaftliche Situation der Gemeinden stehen in einem auffälligen Kontrast zur religiösen Aktivität der Beteiligten, gleichwohl diese

nicht im modernen Sinne als aufgeklärt zu bezeichnen ist. Die Herrschaft der lokalen Tradition, des *Minhag*, steht relativ unangefochten fest, auch wenn einzelne Zentren und Akteure an dieser vehement zu rütteln beginnen. Gerade dieses als rückständig verschriene Land ist es aber, welches einige der interessantesten Charaktere der jüdischen Aufklärungsbewegung hervorbringt.

Es mag ein Stückweit für die vorangegangenen Jahrhunderte gegolten haben, dass das Landjudentum in einer beinahe abgeschlossenen Welt lebte, die eigenen Regeln gehorchte. Doch schon diese Welt hatte den regen Austausch mit der Stadt und den dadurch unumgehbaren Kontakt mit der christlichen Umwelt gekannt, sei es unfreiwillig durch Vertreibungen, oder sei es freiwillig durch Handel. Auf jeden Fall waren beide Welten nicht hermetisch voneinander abgeriegelt, man wusste vom jeweilig Anderen. Eine Ghettosituation, wie sie aus Osteuropa bekannt war, war in Franken unüblich. Vielmehr bildete das ländliche fränkische Judentum eine sehr eigene Welt, deren Gesetze von *Minhag* und *Halacha* bestimmt wurden, freilich in der bauernschlauen und pragmatischen Art und Weise, wie sie den Bewohnern ruraler Gebiete oft zueigen ist. Was aber auffällt, ist die prinzipielle Offenheit zumindest einzelner Bewohner der religiösen Bildung gegenüber. Dies konnte Nährboden sowohl für Verfechter der Tradition sein als auch für eine junge Generation an Reformern. In vielen Fällen war es das fränkische Land, welches den ersten Erfahrungshorizont für junge Gelehrte bildete, die später in den Städten an den Fragen der *Haskala* scheiterten oder aufblühten. Ohne ihre ländliche Prägung bleiben sie aber allenfalls halb verstanden.

Diese so überschaubare, wie vielfältige Welt sah sich mit den rechtlichen und geistigen Veränderungen zu Ende des 18. und Beginn des 19. Jahrhunderts mit einem rapiden Wandlungsprozess konfrontiert, dessen Geschwindigkeit die Gemeinden vor kaum gekannte Herausforderungen stellte. Sowohl einfache Gläubige als auch die Schicht der religiösen Experten mussten ihre Rollen in Religion und Gesellschaft neu finden und definieren. Dies ist auf mehreren Ebenen interessant, von denen wir hier die religiöse in den Mittelpunkt rücken wollen. Denn das Judentum tritt hier, jedenfalls nach Vorstellung seiner Reformen, in die Geschichtlichkeit ein. Und hierbei ist es ganz gleich, ob es

sich um Stadt- oder Landjuden handelte. Beide konnten sich der Geschwindigkeit, mit der die Moderne der Spätaufklärung und des 19. Jahrhunderts, mit all ihrem Positivismus, ihrem Nützlichkeitsdenken, ihrer biologistischen Auffassung von Gesellschaft und auch Religion und ihrem gnadenlosen Fortschrittsoptimismus alle Bereiche menschlichen Lebens erfasste, nicht entziehen. Allenfalls in der Art und Weise, wie diese Herausforderungen rezipiert wurden, gibt es vehemente Unterschiede. Und so war es nicht nur für die bayerische Staatsregierung ein abenteuerlicher Aufbruch in bis dato unentdecktes Land, welches sie bei der Untersuchung und versuchten „Verbesserung“ ihrer neuen Untertanen erkundete. Mindestens in ebenso großem Maße galt dies auch für die Landjuden Frankens.

2. Ordnung ins Chaos: Der Streit um eine neue Synagogenordnung, Teil I

2.1 Freuden und Leiden einer Synagogenordnung

2.1.1 Definition Synagogenordnung

Kaum ein Punkt der Streitigkeiten erwies sich sowohl im Vorfeld als auch in der Nachwirkung derartig kontrovers wie die Frage nach der Einführung einer allgemeinen Synagogenordnung. Diese neue literarische Gattung war wie keine andere dazu geeignet, die Grenzen zwischen „äußerer“ und „innerer“ Reform verwischen zu lassen. Was mit Regularien für das allgemeine Verhalten in der Synagoge begann, entwickelte sich schnell zu einem tiefen Eingriff in das Wesen des jüdischen Gebetes und des jüdischen Gottesdienstes selbst. Damit war eine rote Linie für die meisten Rabbiner überschritten, welche von den Traditionalisten nicht aufgegeben werden konnte. Zusätzlich fühlten sich viele in ihrem kollegialen Selbstverständnis und ihrer rabbinischen Souveränität herausgefordert, denn die Einführung einer neuen Synagogenordnung geschah zumeist auf Initiative einiger weniger, mehr oder weniger bedeutender Rabbiner, somit weder von der Regierung selbst, welche sich keine tiefen Eingriffe erlauben konnte und wollte, noch von einem synodalen Gremium der Rabbiner, welches mit Nach-

sicht auf lokale Gegebenheiten einen breiten Konsens erzeugt hätte. Was übrig blieb, war Streit und Klauberei um einzelne Worte.³³⁶

Die sich Ende des 18. Jahrhunderts entwickelnde Gattung der Synagogenordnung war ursprünglich aus dem Wunsch heraus entstanden, den als „unpassend“ und „würdelos“ empfundenen Gottesdienst in geregelte Bahnen zu lenken, bzw. umzulenken. Wir haben schon mit Ismar Ellbogen gesehen, dass der Zustand des jüdischen Gottesdienstes allenthalben als korrumpiert wahrgenommen wurde. Zwar bleiben zuweilen nur die besonders schrillen Beispiele im Gedächtnis und in der literarischen Aufzeichnung erhalten, dennoch kann festgestellt werden, dass über alle Grenzen der Gruppierungen und „Konfessionen“ hinaus die Auffassung vorherrschte, an der äußeren Gestalt der gottesdienstlichen Feier müsse dringend etwas reformiert werden. Diese Einschätzung verbindet Denker und Rabbiner traditioneller und reformerischer Provenienz.³³⁷ Es ist evident, dass beide Gruppierungen bei der schlussendlichen Bewertung, was genau reformiert werden müsse, weit auseinanderklafften. Die Spannbreite reicht von der bloßen Regulierung der Lautstärke innerhalb der Synagoge bis hin zu tiefsten Eingriffen in die Gebete selbst. Die hier untersuchten Synagogenordnungen bayerisch-fränkischen Ursprungs haben dabei die Besonderheit, nicht im Auftrag einer Regierung erstellt worden zu sein,³³⁸ sondern in oft vorausseilendem Gehorsam einzelner Rabbiner. So ergibt sich ein breites Konglomerat an Regularien, Sondergesetzen und Verordnungen, welche die Regierung zwar nur allzu gerne als verbindlich vorausgesetzt hätte, es aber bei weitem nicht in allen Teilen ihres Königreiches schlussendlich konnte. Eine seltsame Diskrepanz zwischen dem Anspruch der Emanzipation von oben und dem Bündnis mit reformerischen Kräften innerhalb der Judenheit einerseits, und der zeitweisen Kapitulation vor ge-

³³⁶ Vgl. Eva Groiss-Lau, Diskurse über den Wandel auf dem Lande anlässlich der israelitischen Kreisversammlungen im Königreich Bayern (1836), in: Arno Herzig/Hans Otto Horch/Robert Jütte (Hrsg.), Judentum und Aufklärung. Jüdisches Selbstverständnis in der bürgerlichen Öffentlichkeit, Göttingen 2002, S. 150–177.

³³⁷ Vgl. z.B. die Eingabe des Rabbiners Reckendorfer zu Burgkunstadt in StAB, K3, CIII, Nr. 36., Nro. 12, Dokument vom 15. Juni 1831. Sowie Zink, S. 32f.

³³⁸ Abgesehen von der königlich approbierten mittelfränkischen Synagogenordnung, vgl. Bayerische Staatsbibliothek, Bavar. 4400 o, Synagogen-Ordnung für die israelitischen Cult-Gemeinden in Mittelfranken im Königreich Bayern.

wachsenen, oft für die Regierenden nicht zu durchschauenden örtlichen *Minhagim* auf der anderen Seite wird hier deutlich.

2.1.1.1 Die Synagoge als liturgischer Raum

Überhaupt der *Minhag*. An ihm entschied sich zumeist Gelingen oder Verderben einer Synagogenordnung und mitunter eines gesamten Emanzipationsvorhabens. Der örtliche *Minhag* widersprach ja schon seinem Wesen nach dem Vereinheitlichungsdenken staatlicher emanzipatorischer Absichten. Eine der ersten Schritte des staatlichen Umgangs mit dem *Minhag* geschah denn auch in seiner Umdefinition, weg vom positiv konnotierten Sammelpunkt lokaler Tradition, hin zu einer ausgegrenzten Privatveranstaltung. Parallel mit der Etablierung der Synagoge als einzigen „heiligen Ort“ einer Gemeinde, sollte der *Minhag* zu einer reinen Privatangelegenheit, oder schmählicher, „Winkelandacht“ werden.³³⁹ Die Bedeutungsebene des *Minhag* wechselte also in den Bereich des unkontrollierbaren und damit verdächtigen Privaten. Dem gegenüber stand der emporgehobene Platz der Synagoge, welche sich nunmehr auch semantisch von der „*Schul*“ trennt. In Analogie zur geweihten, christlichen Kirche wird die Synagoge nunmehr zum alleinigen, heiligen liturgischen Raum erhoben, ganz parallel zur Heraushebung des Rabbiners zum in diesem Gebäude agierenden Kultpersonal. Eine Position, welche er vormals nie innehatte. Nehmen wir als Beispiel eine Entscheidung des Burgebracher Rabbiners Kunreuther, Trauungen zukünftig ausschließlich in der Synagoge und nicht mehr, wie bisher durchaus vorgekommen, auch in Wirtshäusern durchzuführen.³⁴⁰ Derartige Fälle waren ab und an vorgekommen, Kunreuther wollte dies nun, im Jahre 1833, abschaffen,

„wobei ihm aber das Muster der älteren Rabbiner, welche die [Trauung im Wirtshaus] billigten, zum Vorwurf gemacht wurde; da es aber dem geistlichen Act zuwider gehandelt ist, indem die Ceremonie der Trauung nur als kirchliche zu betrachten sey,

³³⁹ Vgl. Zink, S. 35.

³⁴⁰ Vgl. StAB, K 5, Nr. 3188 (neu: Landgericht ä.O. Burgebrach, Innere Verwaltung, Nr. 1435)., Dokument vom 12.04.1833.

*daher bei den Israeliten so wie bei jeder Confession im Gotteshause resp. Synagoge vorgenommen werden sollte.*³⁴¹

Nur aus dieser Neubewertung der Synagoge und des liturgischen Raumes heraus wird ersichtlich, warum die Synagogenordnungen jegliches Agieren innerhalb dieses erhöhten Raumes reglementieren mussten. Warum nunmehr auf Äußeres, auf die vornehmliche „Würde“ und „Ehre“ des Ortes, derartig geachtet wurde, dass man gerade durch die Vereinheitlichung wiederum Spaltungen in Kauf nahm, in denen sich heftigste Kämpfe um für den Außenstehenden absurd erscheinende Dinge wie Synagogenbestuhlung und Zitrusfrüchte entsponnen. Denn vieles, was sich organisch und traditionell im Laufe der Jahrhunderte seinen Platz in den Synagogen erkämpft hatte, fand nunmehr vor dem hohen Kriterium der „Würde“ keine Gnade mehr. Vieles, was den Gemeinden über die Generationen lieb und teuer geworden war, sollte nun verbannt werden. War dies auf der Ebene der „äußeren“ Ordnung noch teilweise möglich, so musste dieses Vorhaben auf der „inneren Ebene“ jedoch grandios scheitern, zumindest auf dem so differenzierten Land. Doch was waren eigentlich „äußere“ und „innere“ Ordnung?

2.1.1.2 Innere und äußere Ordnung

Beinahe jede ausführliche Synagogenordnung zerfällt rein optisch gesehen in zwei klar unterscheidbare Teile. Ein als „Äußere Ordnung“ betitelter erster Teil reguliert die generelle Verhaltensweise in der Synagoge. Dies reicht vom Verbot, kleine Kinder in die Synagoge mitzubringen, da diese die Andacht stören könnten, bis zu Kleidervorschriften und dem Verbot, während des Gottesdienstes die Synagoge zu verlassen. Wie aufgeladen schon bei diesen rein formalen Regularien die Stimmung war, zeigen Fälle von Schlägereien in der Synagoge, persönlichen Beleidigungen und hunderte Seiten lange Akten zur Streitfrage, wie man denn nun die Bestuhlung in der Synagoge zu befestigen habe.³⁴² Handfeste wirtschaftliche Interessen gingen Hand in Hand mit

³⁴¹ Zitiert nach ebenda, unfoliert.

³⁴² Vgl. StAN, KdI, Abg. 1932, Judensachen, Nr. 182 I-IV., insbesondere Band III.

der Verteidigung etablierter Bräuche und kaum hinterfragter lokaler Eigenheiten. Wir werden im Laufe der kommenden Kapitel genug Gelegenheit haben, diese Streitigkeiten in voller Blüte mitzuerleben, für den jetzigen Zeitpunkt muss die Feststellung genügen, dass die zu verteidigende „Würde“ der Synagoge oft genug Anlass zu reichlich unwürdigen Handlungen gab. Was war beispielsweise eine „unwürdige Handlung“? Die gesamte Kleinteiligkeit der Debatte wird sehr schön an einem Fall aus Ermreuth sichtbar, wo man eine eigene Synagogenordnung eingeführt hatte.³⁴³ Diese legte dezidierte Kleidungs Vorschriften fest, unter ihnen das Verbot, in Pantoffeln (oder wie es im Original in unnachahmlich literalisierter fränkischer Mundart heißt: „Bandofeln“) die Synagoge zu betreten. Eine Überschreitung dieses Gebotes war eine Strafanzeige wert, „damit Ruhe und Ordnung wieder an die Stelle der Willkür und Unordnung treten, wodurch der Gottesdienst gehörigermaßen verrichtet werden kann“.³⁴⁴ Dies war offensichtlich in Pantoffeln nicht möglich, wobei erschwerend hinzukam, dass erstens niemand bereit war, über die Synagogenordnung zu wachen („weil man nichts als Undank u. Streitigkeiten erntet“³⁴⁵), noch die Gemeindemitglieder diese sonderlich ernst nahmen. Der Casus „Bandofel“ wurde zum Präzedenzfall erhoben, die Beteiligten, trotz der Beteuerung eines Fußleidens, wegen „Geringschätzung eines Heiligtums“ zu einer saftigen Sachstrafe verurteilt.³⁴⁶

Die Synagogenordnungen legten also nicht nur dezidierte Abläufe fest, sondern griffen schon auf dieser Ebene tief in das lokale Brauchtum ein. Das bekannteste Beispiel für einen solchen radikalen Eingriff auf „äußerer“ Ebene ist das sofortige Verbot der Versteigerung der *Mizwot*, oder „religiösen Ehrenbekundungen“ in der Synagoge.³⁴⁷ Die Versteigerung des Rechtes der Heraushebung bzw. der Wiedereinstellung der Thora war ein jahrhundertealter Brauch und trug nicht

³⁴³ Vgl. StAB, K9, Nr. 2178, Synagogenordnung Ermreuth, 1832. Hier Dokument vom 06.11.1832, passim.

³⁴⁴ Vgl. ebenda.

³⁴⁵ Der dafür ausgewählte Parnass war zu diesem Zeitpunkt gerade einmal 18 Jahre alt, vgl. ebenda.

³⁴⁶ Vgl. ebenda.

³⁴⁷ Vgl. die Aub'sche Synagogenordnung, in StAB, K3, CIII, Nr. 36, Nro. 1, Dokument vom 05. Mai 1831.

unwesentlich zur Füllung der Gemeindegasse bei. Zwar hatten schon oft Rabbiner an dieser äußerst profanen Auktion Anstoß genommen, doch musste am Ende der Diskussionen zumeist festgestellt werden, dass die Gemeinde von den entstandenen Einnahmen abhängig war. Die neue Definition von Kultort und Kultpersonal, damit auch der Kult-handlung selbst, konnte mit dieser klassischen Position natürlich nichts anfangen. Das ersatzlose Streichen der Versteigerungen führte die Gemeindeoberen nun vor das simple Problem, auf sicher geglaubte Einnahmen verzichten zu müssen, zumal die Vorschläge der Reformer zum Ausgleich allenthalben im Vagen und Undefinierten blieben, was verständlich wird, wenn man sich vor Augen hält, dass die studierten Herren Rabbiner sich über wirtschaftliche Fragen keine Gedanken machen zu müssen glaubten. Hinzu kam, dass Reglementierungen wie diese oder der Stuhl-Streit oft jahrzehntealte privaten Streitigkeiten trefflich ergänzten und es in der üblichen Personenkonstellation eines kleinen, fränkischen Dorfes genug Gelegenheit gab, persönliche Händel auszufechten.

Was den Autoren einer Synagogenordnung nämlich trotz, oder gerade wegen der Neubestimmung der Sakralität der Synagoge entging, war die Tatsache, dass diese „äußere Ebene“ besonders auf dem Land schon längst Religion war, und zwar eine Religion, die sich nicht modern vom Alltag trennen lies, sondern diesen durchdrang und mit ihm verzahnt war. Die Konflikte von „innerhalb“ der Synagoge waren dabei schlicht nicht von denen „außerhalb“ zu trennen. So musste jeder Eingriff in den örtlichen *Minhag* als Eingriff in die Gemeinde selbst und deren Religion gewertet werden. Waren hierbei auf der „äußeren“ Ebene noch Kompromisse möglich, so wurden diese auf der „inneren“ Ebene um ein Vielfaches schwieriger, wo Festhalten am Ererbten, tiefe, wenn auch nicht wissenschaftlich reflektierte Religiosität und der Streit um Bedeutung und Ort rabbinischen Wissens die Kampflinien noch viel tiefer zogen. Auf der inneren Ebene vollzogen die Synagogenordnungen eine Reglementierung einzelner Gebete und Gebräuche. Hier konnten die wissenschaftlich gebildeten Rabbiner ihren theologischen Expertenstatus gegen die „einfachen“ Gläubigen voll ausspielen. Die zumeist sehr frei und grob ins Deutsche übersetzten Gebete wurden einer strengen Zensur unterzogen, wobei die Kriterien wechseln konnten, sich

zumeist aber darauf konzentrierten, vor allem „mystischen“, d.h. kabbalistischen Einfluss und Kontradiktorisches aus dem Talmud zu tilgen.³⁴⁸ Vor allem Gebete, die offensichtlich sprachlich korrumpiert waren und/oder in nicht mehr verstandenen Kultsprachen („chaldäisch“, lies: Aramäisch) vorlagen, wurden zumeist in ihrer Gänze ausgesondert. Die Kleinlichkeit bei derartigen Vorstellungen kann man sich dabei nicht eng genug vorstellen. Vieles war deshalb für den durchschnittlichen Gläubigen nicht nachvollziehbar und entfiel anhand von Vorschriften, deren Verständnis einer religiösen Expertenklasse vorbehalten war. Hier stießen die Reformer auf den erbittertsten Widerstand. Denn auch die Rabbiner traditioneller Natur waren religiöse Experten, auch wenn dies die neue, elitäre Schicht universitär ausgebildeter Rabbiner kaum akzeptieren wollte. Mehr noch als ihre jungen Gegenspieler konnten die Traditionalisten auf den exakten Wortlaut der beanstandeten Gebete verweisen, diesen erläutern, die Bedeutung der einzelnen Gebete in einen religiösen Rahmen stellen und für den unbedingten Verbleib der selbigen plädieren.³⁴⁹ Dies hatte natürlich den wenig überraschenden Effekt, dass quasi jedes Gebet unbedingt erhaltenswert war.

2.1.2 Die fränkischen Synagogenordnungen

Das literarische Genre der Synagogenordnungen gestaltete sich formal stets nach den gerade eben geschilderten Charakteristika. In ihrem Aufbau selbst unterschieden sich weder die „offiziellen“ Synagogenordnungen für die Bezirkskreise noch die lokalen Varianten einzelner Synagogen und deren Rabbiner fundamental voneinander. Stets steht einem „äußeren“ Ordnungsteil ein „innerer“ gegenüber, stets greift der innere viel tiefer in das jüdische Selbstverständnis ein, als es der äußere tut. Und dennoch, auch über die äußeren Gestaltungsmöglichkeiten konnte der lokale *Minhag* in einer Art und Weise angegriffen werden, die die religiöse Selbstverortung ins Schwanken bringen konnte und erboste Reaktionen hervorrief. Die Geschichte dieser Reaktionen im Umkreis der Einführung der jeweiligen Synagogenordnungen ist dabei

³⁴⁸ Vgl. ebenda.

³⁴⁹ Vgl. ebenda, Nro. 15, Beilage II.

für die vorliegende Untersuchung aufschlussreicher als die tatsächliche Bestätigung auf den Kreissynoden selbst. Allenfalls der Zeitpunkt ist ein umgekehrter. Während in Oberfranken, bzw. dem Obermainkreis, die Kontroversen und schriftlichen (bzw. auch handgreiflichen) Auseinandersetzungen um die Synagogenordnung bereits Jahre vor den Kreisverhandlungen einsetzen, konzentrierte man sich andernorts (so z.B. in Mittelfranken, bzw. dem Rezatkreis) erst im Nachwehen der Kreisversammlungen auf die angesprochenen Kontroversen.³⁵⁰ Egal, wie nun konkret der jeweilige Zeitpunkt ausfiel, stets war die Debatte hoch emotional, waren die Fronten zwischen Progressiven und Traditionalisten anhand nennbarer Topoi abgesteckt. Und stets gab es Überläufer und Wankelmütige, welche für den Fortschritt in der Frage nach der allgemeinen Einführbarkeit einer solchen Ordnung ausschlaggebend wurden. Im Folgenden sollen die Argumentationslinien der gegenüberstehenden Lager in Betreff der Einführung und Ausgestaltung einer neuen und allgemeinen Synagogenordnung aufgezeigt werden, um in ihnen eine Verortung religiösen Denkens im fränkischen Landjudentum deutlich werden zu lassen. Dabei werden wir zunächst die verschiedenen Stimmen des damaligen Judentums zu Wort kommen lassen, um danach anhand der wichtigsten Topoi eine Selbstaussage ländlichen Judentums erkennen zu lassen.

Nicht nur die zeitliche Reihenfolge konnte sich ändern, auch die Richtung der Initiative war in den verschiedenen Kreisen eine unterschiedliche. Wir können zwei besonders gewichtige Linien dabei unterscheiden: Es konnte eine solche Synagogenordnung durch staatliche Anfrage in Auftrag gegeben und von einem, oder mehreren speziell adressierten Rabbinern am Schluss eines Verschriftlichungsprozesses vorgelegt werden. Dabei konnte und wurde auf bereits vorhandene Synagogenordnungen zurückgegriffen, anschließend wurde diese am Ende eines staatlichen Legitimierungsprozesses nach zahlreichen Änderungen auf der Kreisversammlung bestätigt. So geschah es in Mittelfranken.³⁵¹ Einen völlig anderen Weg gingen die Reformen in Oberfranken. In einem Akt vorausseilenden Gehorsams konnten sich die später so

³⁵⁰ Vgl. Groiss-Lau, in: Herzig/Horch/Jütte (Hrsg.), S. 158f.

³⁵¹ Vgl. Staatsarchiv Nürnberg, StAN, KdI, Abg. 1932, Judensachen, Nr. 180, Die Verhandlungen der israelitischen Kreisversammlungen, 1836, V. Verhandlung vom 24. März 1836.

bekannt werdenden Herren Aub, Gutmann und Kunreuther bereits am 22.03.1831 nicht zurückhalten, legten der ebenso erstaunten, wie erfreuten Regierung eine fertig ausgearbeitete Synagogenordnung vor und baten umgehend um deren allgemeine Einführung.³⁵²

*„Von dem heißesten Wunsche beseelt, das religiöse Leben unserer Glaubens-Brüder zu verbessern und zu veredeln, sehen wir ein, daß zur Erreichung dieses Zieles vor Allem der Gottesdienst eine bessere, Gefühl und Geist mehr ansprechende und erhebende Gestalt haben müsste. Das Predigen allein fruchtet nicht.“*³⁵³

In diesen wenigen Zeilen wird schon eine gesamte Programmatik sichtbar. In geradezu vorbildlicher aufklärerischer Tradition wird die „Veredlung“ des Judentums angestrebt, ein Topos, der in seiner optimistisch-positivistischen Fortschrittsgläubigkeit die Grundanliegen der Aufklärung ebenso aufgreift, wie die jüdische Vorstellung der Avantgardestellung im Fortschreiten der Menschheitsgeschichte hin zum messianischen Zeitalter. Dieses messianische Zeitalter ist hier natürlich vollkommen säkularisiert, die Veredlung der Judenheit geht der Veredlung des Menschengeschlechtes voran und geschieht innerweltlich.³⁵⁴ Die das Judentum so auszeichnende Orthopraxie musste natürlich der Gegenstand der „Verbesserung“ sein, da sie das Zentrum jüdischen geistigen Lebens ausmachte. Hier wird sie gleichgesetzt mit dem Gottesdienst, der zum alleinigen Zentrum der rechten Gottesverehrung und zum Platz des spirituellen Lebens wird. Nur hier werden „Gefühl und Geist“ angesprochen, ethisierte Varianten spirituellen Ausdrucks also, die es anzusprechen und zu „erheben“ gilt, so wie der gesamte Grad der Veredlung eine allgemeine Anhebung bedeutet. Interessant ist die kritische Selbsteinschätzung, dass das „Predigen allein [nicht] fruchtet“. War es doch erklärtes Ziel der Reformen, der Predigt und dem lehrenden Vortrag mehr Platz im synagogalen Gottesdienst einzuräumen und dafür das pure Herunterbeten unverständlicher Gebetstexte möglichst zu reduzieren. Diese Dimension des ritualisierten Gebetes sollte den Reformern stets fremd bleiben. Was sie anstrebten, war ein frommes,

³⁵² Vgl. StAB, StAB, K3, CIII, Nr. 36., No.1. Dokument vom 22. März 1831.

³⁵³ Zitiert nach ebenda, fol.1r.

³⁵⁴ Vgl. Schulte, S. 45.

belehrendes Theater geistlicher Natur, welches die Besucher ebenso in ihrem religiösen Verstand bilden, wie auch in ihrem, nicht näher definierten, Gefühlsleben ergreifen sollte. Damit war auch das Ziel klar. Vorbild war unverkennbar der protestantische Gottesdienst mit seiner Fokussierung auf die Verkündigung des Wortes und seiner langen Tradition des ergreifenden Kirchenliedes, alles freilich ohne die als obskurantistisch angesehenen Rituale der Katholiken, die zu sehr an den eigenen liturgischen „Ballast“ erinnerten.³⁵⁵

Mit eben diesem liturgischen Schatz des Judentums gingen die drei genannten Reformer nicht gerade zimperlich um. Dieser sei eine „verderbte[...], geistlose[...] Cultur“, in der der „Same des göttlichen Wortes“ allenfalls unter „Unkraut“ falle.³⁵⁶ Man findet „Gebräuche und Gebetsformeln, welche aus Finsterniß oder Unwissenheit aufgenommen und erhalten wurden“. Die Vorstellung einer Dekandenzbewegung war jedem Argumentieren der Reformer inhärent. Der jüdische Gottesdienst habe einst in einer „reineren“, „edleren“ Form bestanden und sei über die Jahrhunderte korrumpiert. Im Grund haben wir es hier um keine reformerische Bewegung im progressiven Sinne zu tun, sondern um eine Bewegung „zurück zu den Wurzeln“, was auch die inhaltliche Nähe zum Protestantismus erklärt. Diese Versuche kontrastieren auffällig mit dem Fetisch des „Zeitgemäßen“, anhand dessen der Kultus gleichzeitig auszurichten sei. Dies ergibt nur Sinn, wenn die eigene Gegenwart als dauernder Fortschritt hin zu einem idealen und idealisierten Ziel im Diesseits oder Jenseits betrachtet wird. Dann garantiert eine Anpassung an das „Zeitgemäße“ die eigentliche, fundamentale Bedeutung des Gebets in seinem ursprünglichen Sinne, hin zum messianischen Zeitalter. Alles, was auf dem Weg quasi „versehentlich“ aufgesammelt wurde, korrumpiert nur die zu veredelnde und zu vollendende Gestalt des jüdischen Opfers, welches ja der Gottesdienst darstellt. Hierzu passt, wie so oft im Untersuchungsfeld, die ausgeprägte Lichtmetaphorik. Die Veredlung geht auch mit einer Luminisierung einher; das Licht der Aufklärung, der Vernunft, aber auch der Freilegung verschütteter und verstellter liturgischer „Fenster“, besiegt die „Finsterniß“ der Jahrhunderte. Dies ist eine klare Absage an den Wert

³⁵⁵ Vgl. Sorkin, in: Volkov/Müller-Luckner (Hrsg.). S. 9.

³⁵⁶ Vgl. StAB, K3, CIII, Nr. 36., No.1, passim.

und die Bedeutung der Tradition und erklärt auch die im Folgenden immer wieder aufscheinende ablehnende Haltung gegenüber dem Talmud. Diese Lichtmetaphorik ist dabei nicht auf die progressiv-fundamentalistische Fraktion (eigentlich ja ein Widerspruch in sich!) beschränkt, auch ihre „Gegner“ kennen und benutzen exakt diese Metaphorik zur Untermauerung ihres Anspruches, dass Talmud und Tradition eben gerade nicht Produkte der Verdeckung, sondern der Erhellung sind.³⁵⁷ Sie beleuchteten mit dem Licht der inneren, spirituellen Schau religiöse Tiefenbereiche, die den Aufklärern in ihrer vernunftgeprägten, rationalisierten und „fortschrittlichen“ Sichtweise nicht mehr zugänglich waren. Verhandlungsmasse dieser Auseinandersetzungen wurden dadurch eben die genannten Traditionen.

Doch zurück zu unseren Rabbinern. Da diese sich durch ihre wissenschaftliche Ausbildung als ausreichend qualifiziert erachteten, im Alleingang eine den Zustand des Gottesdienstes rettende Synagogenordnung vorzulegen, traten sie an die königliche Regierung heran mit der

„unterthänigste[n] Bitte, daß Höchstadieselbe nach genauerer Einsicht diese Synagogenordnung sanktionieren und gegen jede muthwillige Übertretung eine Strafe gnädigst bestimmen möge.“³⁵⁸

Zudem baten sie,

„dass eine Königliche Regierung diese Synagogenordnung nach verliehener Bestätigung auch den übrigen Rabbinen im Kreise vorlegen möge, damit auch diese sie in ihren Synagogen einführen.“³⁵⁹

Nicht nur hatte man hier ohne direkte staatliche Aufforderung eine ausgearbeitete Synagogenordnung vorgelegt, nein, man ging auch so weit, dass diese ohne weitere Einbeziehung der jüdischen „Kollegen“ in allen Synagogen des Kreises einzuführen sei. Die Kompetenz für einen derartig gravierenden Eingriff in die Autonomie der jeweiligen betroffe-

³⁵⁷ Vgl. ebenda.

³⁵⁸ Zitiert nach ebenda, fol.1v.

³⁵⁹ Zitiert nach ebenda, fol.2r.

nen Rabbiner hatte den drei Initiatoren niemand gegeben. Sie hielten es scheinbar aus ihrer eigenen Bildungsgeschichte und wissenschaftlichen Ausbildung heraus für logisch, dass sie stellvertretend für alle Rabbiner des Kreises reden konnten, ohne vorher noch explizit die Betroffenen danach zu fragen. Diese Durchbrechung des kollegialen Prinzips wurde den drei Rabbinern auch im Laufe der nun folgenden Kontroverse stets vorgehalten. Wenn schon die Autonomie des einzelnen Rabbiners zu leiden hatte, dann sollten Entscheidungen wenigstens von einer Versammlung und einem legitimierten Gremium ergehen und nicht auf der Eigeninitiative einiger „junger Wilder“ fußen. Diese wiederum sahen den Grund hierfür nicht gegeben, denn jeder „verständige Mann“ musste zum selben Ergebnis kommen, wie sie es taten, schließlich enthalte diese Ordnung nichts, was gegen die Lehren der jüdischen Religion stehe, „selbst nicht gegen den Talmud“.³⁶⁰ Wer allerdings ein „verständiger Mann“, und damit einer Auseinandersetzung mit den drei Initiatoren würdig war, dass bestimmten diese immer noch höchst selbst.³⁶¹

2.1.2.1 Allgemeine Charakteristika

Aubs Synagogenordnung des Jahres 1831 steht nicht solitär; ihr gehen Ordnungen anderer fränkischer Rabbiner voraus, die sich über denselben Themenkreis und dieselben Probleme den Kopf zerbrachen. Die nun folgenden Auseinandersetzungen um die am 05.Mai 1831 von der Regierung mit geringfügigen Änderungen angenommene Synagogenordnung für den Obermainkreis zeigen deutlich, wo die Spannungslinien auf dem fränkischen Land verliefen. Die Reaktionen ließen nicht lange auf sich warten. Was war der Inhalt des Dokuments, welches einen derartigen Sturm der Entrüstung evozierte? Werfen wir also kurz einen Blick in die Inhalte der Aub'schen Synagogenordnung und ihrer wichtigsten Paralleltexte.³⁶²

³⁶⁰ Vgl. ebenda.

³⁶¹ Vgl. ebenda.

³⁶² Wir nennen hier, neben der Synagogenordnung von Aub, Kunreuter und Gutmann aus dem Jahre 1831 (vgl. ebenda, Nro. 1), den „Entwurf einer verbesserten Synagogenordnung für den Obermainkreis“, 1836 (vgl. ebenda, Nro. 3), Die mittelfränkische Synagogenord-

Die Synagogenordnung der Rabbiner Aub, Gutmann und Kunreuther gliederte sich in sieben Kapitel mit insgesamt 36 Paragraphen. Damit ist sie etwas kürzer als die in Bamberg seit 1827 benutzte und 1836 erweiterte Synagogenordnung von Rabbiner Rosenfeld mit ihren 48 Paragraphen³⁶³. Die mittelfränkische Version in ihrer Variante von 1838 brachte es gar auf 56 Paragraphen³⁶⁴, während sekundäre Ordnungen wie die des Rabbiners Stein aus Burgkunstadt oder des Aschaffener Rabbinats-Verwesers Neuburger sich mit 17, bzw. 22 Paragraphen zufrieden gaben.³⁶⁵ Wie dem auch sei, sie alle gliederten sich grob in die Hauptgebiete „Äußere“, bzw. „Innere Ordnung“. Während der erste Teil die allgemeinen Verhaltensweisen in der Synagoge regelte, bzw. reglementierte, befasste sich der zweite Teil mit der inneren Gebetsstruktur des Gottesdienstes, also ob und welche Gebete überhaupt noch gebetet werden durften. Es ist evident, dass sich die Streitigkeiten um den zweiten Teil weitaus heftiger ausnahmen, wie die unmittelbare Vor- bzw. Nachgeschichte zeigt. Gerade in den Gebeten wurde der Kern jüdischer Frömmigkeit berührt, gerade hier wurde am heftigsten um das Traditionsverständnis der Gemeinden und um den örtlichen *Minhag* gestritten. Dass sich an den Äußerlichkeiten des synagogalen Gottesdienstes etwas ändern musste, war allen Beteiligten mehr oder weniger klar. Da das Judentum sich vor allem als Orthopraxie verstand, war nach traditionellem Verständnis es mit einer Änderung des Status Quo im Verhalten innerhalb der Synagoge weitgehend getan. Doch die Reformen

nung aus dem Jahre 1838 (vgl. Bavar. 4400 o.), den frühen Entwurf einer Synagogenordnung des Rabbiners Kunreuther aus dem Jahre 1828 (vgl. StAB, K 5, Nr. 3188 (neu: Landgericht ä.O. Burgebrach, Innere Verwaltung, Nr. 1435). Dokument vom 18. Juli 1828), die Synagogenordnung des Aschaffener Distriktsrabbiners Neuburger aus dem Jahre 1832 (vgl. StAWü, Regierungsabgabe 1943/45, Nr. 8503., Dokument vom 20. Juni 1833, f.32r-24v.), die Synagogenordnung des Burgkunstadter Rabbiners Leopold Stein aus dem Jahre 1836 (vgl. Staatsarchiv Bamberg, StAB, K3, CIII, Nr. 16, Die Religionsverhältnisse der israelitischen Glaubensgenossen, Nro. 11, Dokument vom 17. Februar 1836), die Synagogenordnung der Gemeinde Hammelburg (StAWü, Regierungsabgabe 1943/45, Nr. 8503.) sowie die Synagogenordnung des Bamberger Rabbiners Samson Wolf Rosenfeld aus dem Jahre 1827 (Vgl. StAB, K3, CIII, Nr. 36., Nro.10), alle passim.

³⁶³ Vgl. StAB, K3, CIII, Nr. 16., Nro. 9 und 10, Dokument vom 05. Februar 1836.

³⁶⁴ Vgl. Bavar. 4400 o., 1838.

³⁶⁵ Vgl. StAB, K3, CIII, Nr. 36., Synagogenordnung Stein bzw. StAWü, Regierungsabgabe 1943/45, Nr. 8503.

hatten Größeres vor. Beginnen wir dennoch mit der „Äußeren Ordnung“.

2.1.2.2 Äußere Ordnung

Der überwiegende Großteil der Synagogenordnungen begann damit, wer die Synagoge überhaupt betreten durfte. Dieser Abschnitt war sichtlich darum bemüht, die größten Ursachen von Lärm und Unordnung zu beseitigen. „Ruhe und Ordnung“ müssen beim Eintritt in die Synagoge vorherrschen, so wollen es die Oberfranken,³⁶⁶ so will es Rosenfeld,³⁶⁷ so will es Mittelfranken,³⁶⁸ während Unterfranken mehr Wert auf die Regelung legt, wo der Gottesdienst überhaupt stattfindet (allein in der Synagoge), wer daran teilnehmen dürfe (Männer und Frauen getrennt) und wem die Leitung obliege (vorrangig dem Rabbiner)³⁶⁹. Als einen besonders virulenten Störfaktor hatte man dabei die Kinder ausgemacht: Kindern beiderlei Geschlechts war es nicht mehr gestattet, die Synagoge zu betreten, wenn die Kinder noch keine sechs Jahre alt waren (Aub), bzw. vier Jahre (Rosenfeld). Würzburg behalf sich mit der Angabe „alle nicht zu geringen Kinder“.³⁷⁰ Die restlichen Punkte des ersten Abschnittes befassten sich, neben *Generalia* wie angemessener Kleidung, vor allem mit einem Thema. Eine für den heutigen Leser eventuell unverständliche Berücksichtigung fand nämlich die Befestigung der Synagogenstände, auch *Subsellien* genannt. Diese pflegte man unter lauter Geräusentwicklung beim Beten hin- und her zu bewegen; auch waren diese vererblich und damit Gegenstand traditioneller Streitereien, teils über mehrere Generationen. Diese zu befestigen schien ein probates Mittel zur Abstellung dieser Unstimmigkeiten zu sein; allein, um dies durchzuführen, wären in vielen Synagogen bauliche Veränderungen erforderlich gewesen, weshalb die Zustimmung allerorts äußerst

³⁶⁶ Vgl. StAB StAB, K3, CIII, Nr. 36.

³⁶⁷ Vgl. ebenda., Nro. 15, Dokument vom 09. Juni 1831.

³⁶⁸ Vgl. Staatsarchiv Nürnberg, StAN, KdI, Abg. 1932, Judensachen, Nr. 181, Die Einberufung der Rabbiner-Lehrer-Abgeordneten der israelitischen Kultgemeindes des Rezatkreises zur Berathung der Religions Verhältnisse der israelitischen Glaubensgenossen, 1835.

³⁶⁹ Vgl. StAWü, Regierungsabgabe 1943/45, Nr. 8503.

³⁷⁰ Ebenda.

unterschiedlich ausfiel. Während man sich in Bayreuth und Würzburg noch einigermaßen knapp einigen konnte, warten in Nürnberg bis auf den heutigen Tag mehrere dicke Aktenstöße auf einen findigen Forscher, der gewillt ist, den mittelfränkischen Streit um eine angemessene Synagogenbestuhlung über mehrere hundert Folioseiten hinweg eingehend zu analysieren.³⁷¹ Dies soll unsere Aufgabe jedoch nicht sein.

Alle Synagogenordnungen legten die Verantwortung über Beginn und Ende des Gottesdienstes in die Hände des Rabbiners, welcher im Sommer „regelmäßig um 9 Uhr, im Winter, wenn es nothwendig ist, um 10 Uhr“ den Beginn des Gottesdienstes zu verkünden hatte. Der Gottesdienst selber zeichnete sich nun durch eine strenge Zucht aus: verboten war es nunmehr, den Gottesdienst, hatte er einmal angefangen, wieder zu verlassen; Kindern war das Umherspringen verboten (so sie dies auch noch nach Erreichen des sechsten Lebensjahres zu tun pflegten, was natürlich häufiger der Fall war); Gespräche, ja, ein Großteil der sozialen Kommunikation (Begrüßungen, Gratulationen, etc.) waren nunmehr innerhalb der Synagoge untersagt; zur Thora durfte niemand mehr vortreten, um sie zu küssen, ebenso wie das Küssen der *Zizith* untersagt wurde.³⁷²

„11. Es ist ein großer Mißbrauch, daß viele während der Haphtora die Synagoge verlassen und viele andre laut mitlesen, so daß man den Vorlesenden gar nicht hört; während doch die Vorlesung der Haphtora mit der der Thora einen gleichen Grund hat. Daher wünscht man und vertraut dem guten Sinnen der Gemeindeglieder, daß von nun an während der Haphtora, wenn nicht zu unumgänglich dringenden Fällen, niemand die Synagoge verlasse, und nach Ziff. 6. ist es gleichfalls ausdrücklich untersagt, die Haphtora laut mitzulesen. Wer dieselbe nicht ordentlich vortragen kann, soll sie nicht annehmen.“³⁷³

Ein besonderes Augenmerk legte man auf das Verbot der Versteigerung der religiösen Ehrenämter, der sog. *Mizwoth*. Allen Reformern ist die Abneigung gegen diesen Brauch gemein, gleich wie all ihre Antagonis-

³⁷¹ Vgl. StAN, KdI, Abg. 1932, Judensachen, Nr. 182 I-IV.

³⁷² Vgl. Synagogenordnung Aub, StAB, K3, CIII, Nr. 36., Nro. 1.

³⁷³ Zitiert nach StAWü, Regierungsabgabe 1943/45, Nr. 8503. Dokument vom 20. Juni 1833, fol.33v.

ten das Festhalten an dieser Einkunftsöglichkeit für die Gemeindegasse als unveräußerlich deklarieren. Andacht und Handel um Ehrenämter schienen sich nicht zu vertragen. Rigoros dagegen wirkt die aus §13 der Aub'schen Ordnung („Alles besonders laute Schwätzen ist verboten.“) abgeleitete Anweisung, man dürfe sich über ein derartiges, wo nun auch immer anderweitig verliehenes Amt, auf keinen Fall besonders auffällig in der Synagoge freuen.³⁷⁴

„§17. Das öffentliche Verkaufen und Versteigern der Mizvoth oder der religiösen Ehrenbezeugungen darf nicht mehr Statt haben.“³⁷⁵

Dazu Mittelfranken:

„§4. Die gottesdienstlichen Funktionen [...], Segen und Haphtara, dürfen nicht mehr in der Synagoge versteigert werden. Damit aber das Aufrufen zur Thora geregelt, und der aus dem Nichtverkauf entstehende Ausfall bei der Synagogenkasse nachhaltig gedeckt werde, hat jede Synagogengemeinde längstens innerhalb vier Wochen nach erfolgter Mittheilung dieser Synagogen-Ordnung, im Benehmen mit den resp. Rabbinateen ein auf die Lokalverhältnisse gegründetes Reglement zu entwerfen, und der k. Distriktpolizeibehörde zur Bestätigung vorzulegen.“³⁷⁶

„16. Die sogenannte Mizfas zu versteigern ziemt sich nicht in der Synagoge und es ist daher besonders ungereimt für den Juden am Samstag und am Feiertage eine Versteigerung vorzunehmen, sie muß daher in der Zukunft unterlassen werden.“³⁷⁷

Im strengen Gegensatz zu den ekstatischen, chassidischen Deklamationen und dem scheinbar allgemeinen Grundgemurmel einer fränkischen Synagoge des 19. Jahrhunderts hatten sich die Väter der Synagogenordnungen im christlichen, vor allem protestantischen Ritus die Stille und Andacht des Gottesdienstes abgeschaut, welche sie nun in die jüdische Liturgie zu übertragen gedachten. Damit wurde praktisch jedes laute Gebet, welches nicht vom Vorsänger vorgebetet wurde oder auf Respon-

³⁷⁴ Vgl. StAB, K3, CIII, Nr. 36., Nro. 1.

³⁷⁵ Zitiert nach ebenda, Nro. 1, fol.4r.

³⁷⁶ Vgl. Bavar. 4400 o.

³⁷⁷ Zitiert nach StAB, K 5, Nr. 3188 (neu: Landgericht ä.O. Burgebrach, Innere Verwaltung, Nr. 1435).

sen basierte, in der Synagoge unmöglich gemacht. Allenfalls leises Flüstern galt noch als schicklich.

„1. Das sonst so gewöhnlich mißtönige Schreyen des Bethens ist durch aus jeder Person untersagt, den (!) es soll andächtig gebethet werden.“³⁷⁸

Der Vorsänger war eines der liebsten Themen der Rabbiner und so ist es kaum verwunderlich, dass dieser in mehreren Kapiteln bedacht wird. Hauptaugenmerk war hierbei dessen Gesang. Er habe „jegliche Theatralik und profane Melodie zu vermeiden“, denn „durch das gellende Geschrei, das leider noch so beherrschend ist beim Gebete, wird die Andacht zerstört“.³⁷⁹ Auch beim Gebet für Ihre Majestäten, den König und die Königin, welches in deutscher Sprache zu verlesen war, habe Stille zu herrschen.

„4. Über die Melodie wird ein näheres von den Rabbinern und Lehrern noch besprochen und resp. festgesetzt werden, da überhaupt gute Gesänge ein wesentliches Mittel zur Beförderung der Andacht sind und Chöre gewonnen werden, so soll von Seiten der Lehrer auf möglichste Uebung ihrer Schuljugend im Gesange Bedacht genommen werden.“³⁸⁰

Ebenso verfuhr man auch in Mittelfranken:

„§22. Die Cohanim dürfen bei dem Segensprechen zwischen den Worten nicht singen, und müssen sich eines würdevollen recitativen Vortrags befleißigen.“³⁸¹

Vergleicht man die in den für unsere Arbeit relevanten Synagogenordnungen aufgeführten Punkte, so stellt sich schnell eine gewisse Gewichtung ein. Fast alle Synagogenordnungen legen Wert auf ein „anständiges Eintreten“ in die Synagoge, was auch eine ordentliche Kopfbedeckung inkludiert (aber nicht den „Deckel“!³⁸²); sie bestimmen, dass jeder an seinem Stand zu stehen habe, anstatt herumzugehen und dass dieser

³⁷⁸ Zitiert nach ebenda, fol.5v.

³⁷⁹ Vgl. ebenda.

³⁸⁰ Zitiert nach StAB, K3, CIII, Nr. 16., fol.57v.

³⁸¹ Zitiert nach Bavar. 4400 o.

³⁸² Vgl. Synagogenordnung Aub, StAB, K3, CIII, Nr. 36.

Stand zu befestigen sei. Sie wenden sich allesamt gegen kleine Kinder in der Synagoge; lautes „Schwätzen“ war unabhängig vom Alter ebenso verboten, wie Begrüßungen und Gratulationen, öffentliche Bekanntmachungen sowie das lautstarke Küssen der Schaufäden des Thorakleides, welches Rabbiner Rosenfeld lautmalerisch als „Zwitschern“ bezeichnete. Nur der Vorbeter hatte laut zu beten, jedes Mitbeten war verboten, vor allem beim (auf Deutsch vorzutragendem) Gebet für Seine Majestät, den König. Etwaige Irrtümer des Vorsängers, der obendrein besonders schön und ohne die cantoralen Ausschmückungen, die *Negina*, vorzutragen hatte, durfte nur der Rabbiner anzeigen. Die Versteigerung der *Mizwoth* hatte, wie geschildert, zu unterbleiben, auch wenn dabei Einbußen in der Gemeindegasse hinzunehmen seien. Alle Synagogenordnungen sehen explizit das Hinzuziehen der jungen Mädchen zum Synagogengottesdienst vor, in manchem Falle aber erst, nachdem in der Synagoge deutsche Gebete eingeführt waren. Für etwaige Übertretungen sah man empfindliche Geld- und Sachstrafen vor.³⁸³

*„4. Auch Mädchen sollen, von der Periode des Austritts aus der Werktagsschule, an dem öffentlichen Gottesdienste an den Sabbath und Feiertagen beiwohnen.“*³⁸⁴

*„7. Daß wenn teutsche Gebete und Predigten in der Synagoge überall eingeführt seien, auch die Mädchen zum Besuch der Selben anzuhalten wären.“*³⁸⁵

*„§13. Ledige Frauenzimmer sind vom Gottesdienste nicht ausgeschlossen. Die Rabbiner und Lehrer haben, ohne jedoch Zwangsmittel anwenden zu dürfen, wenigstens die feiertagsschulpflichtigen Mädchen zum Besuche des Gottesdienstes, besonders wenn gepredigt wird, anzuhalten.“*³⁸⁶

Damit die Mädchen sich dieser hohen Ehre auch als würdig erwiesen, hatte vor allem Rabbiner Kunreuther ein umfangreiches Programm entworfen:

³⁸³ Vgl. ebenda.

³⁸⁴ Zitiert nach StAB, K3, CIII, Nr. 16. Nro. 10. Dokument vom 11. Februar 1836, fol.44r.

³⁸⁵ Zitiert nach ebenda.

³⁸⁶ Zitiert nach Bavar. 4400 o.

„21. Da das weibliche Geschlecht hinsichtlich der Religion und der Bildung aus dem Reiche der Menschheit gewiß nicht auszuschließen ist, so erlauben wir den Zutritt zur öffentlichen Gottesverehrung, dem ledigen weiblichen Geschlechte nicht nur, sondern wir ermahnen dasselbe auch ernstlich, und sodenn es auch an Sams- und Feiertagen täglich 3 mal gleich der verheyrateten Frauenspersonen den Gottesdienst beizuwohnen. Man erwartet aber auch daher daß sie das in sie gesezte Vertrauen entsprechen werden, nämlich

22. Die Mädchen haben sich in der Kenntniß der Religion weiter fort zu bilden, und immer in der selben zu befestigen so wie mit der Wort- und Sinndeutung der bey dem öffentlichen Gottesdienste angeordneten Gebethe vertraut zu machen Damit sie wissen was und zu wem sie bethen, denn der Geist Moses und der Propheten so wie der späteren weisen und heiligen Männern kann nur dann im menschlichen Gemüthe feste Wurzeln schlagen und bessere Früchte dem geistigen Genuße darbringen, wenn der menschliche Verstand schon frühzeitig geleutert und demselben reine Begriffe von Gott und der Humanität, als sie bisher vorherrschend waren eingeprägt werden. Nur dann läßt eine wahre Verehrung Gottes im Geiste und in der Wahrheit sich erwarten, und dann wird wieder Anstand und Gottesfurch im Tempel des Herrn allgemein herrschen.“³⁸⁷

Zu diesem Zweck habe sich auch jedes Mädchen ein „teutsches Gebethbuch“ anzuschaffen.³⁸⁸ Auch auf diese genannten Punkte konnten sich alle untersuchten Synagogenordnungen einigen, doch finden sich noch überdies zahlreiche weitere Vorschriften, die so nicht allgemeiner Konsens waren, oder aber entweder stillschweigend vorausgesetzt, bzw. für weniger relevant erachtet wurden. Es waren dies Dinge wie die detaillierte Aufteilung der Gebete zwischen Vorsänger, Rabbiner und Gemeinde, die passende Kleidung für den Vorsänger, das Verbot des „Schulklopfens“ und der Ausschluss von Jahrzeithabenden und Witwen von der Segens-Ordnung.³⁸⁹ Rabbiner Rosenfeld beispielsweise trug dafür Sorge, dass die Synagoge auch hübsch geputzt und beeindruckend illuminiert die Gläubigen empfing.³⁹⁰ Fast alle Synagogenordnungen sehen die Bildung eines Chores vor, zumeist „aus der Schuljugend“, so

³⁸⁷ Zitiert nach StAB, K 5, Nr. 3188 (neu: Landgericht ä.O. Burgebrach, Innere Verwaltung, Nr. 1435).

³⁸⁸ Vgl. ebenda.

³⁸⁹ Vgl. StAB, K3, CIII, Nr. 36.

³⁹⁰ Vgl. ebenda.

sich dort geeignete Sänger fänden. Es sei aber darauf zu achten, dass sich diese auch sittlich einwandfrei benähmen.³⁹¹

„§23. Aus der reifern männlichen Schuljugend soll in jeder Gemeinde durch den Lehrer und Vorsänger ein Chor gebildet, und möglichst gut im Gesang unterrichtet werden.

§25. Der Vorsänger trägt alle Gebete mit Ausnahme des s.g. langsamen Schmona esre und derjenigen Stellen, welche vom Chore vorgetragen werden, mit Anstand und Würde laut und deutlich vor, und hat durch höhere Betonung den Schluß der Gebetsabschnitte, der Psalmen und jeder Benediktion [...] anzuzeigen. Das leere Singen zwischen den Worten, profane Melodien und Eilfertigkeit im Vortrag sind möglichst zu vermeiden.“³⁹²

Rabbiner Kunreuther präziserte:

„8. Da es zur Erhaltung des menschlichen Gemüthes zur Gottheit zweckmäßig ist, das zu verrichtende Gebeth mit einem geordneten Gesange zu vereinigen, welches auch zur Bildung des Menschen und zur Belebung der Andacht beförderlich ist, so ist zu diesem Zwecke ein großer Chor aus den gebildesten (!) jungen Menschen des Ortes bestehend, zu ordnen und einzuführen welche in nachstehendem Verzeichnisse namentlich aufgeführt werden. Es versteht sich von selbst, daß diesem Chor sowohl als dem Vorsänger durch Beistimmen Brummen Schreyen oder Mitsingen keine Störung geschehen darf. Der Zweck der Beyden, des großen und kleinen Chor ist es, abwechselnde Gesänge musikalisch vorzutragen. Am Sonntag und Feiertage einige Psalmen mit Deklinationen und Aktiva einstweil in hebräischer und wen (!) die göttliche Vorsehung unser Vorhaben krönen wird auch späterhin im Deutschen vorzutragen.“³⁹³

Auch dachte er an die Gesundheit seiner Gemeinde und schlug eine beheizbare *Mikwe* vor. Selbiges trieb auch seinen Kollegen Rosenfeld in Bamberg um, der bei kaltem Wetter eine Ausnahmegenehmigung von der einzuführenden Praxis vorsah, dass Beschneidungen (und eigentlich

³⁹¹ Vgl. ebenda.

³⁹² Zitiert nach Bavar. 4400 o.

³⁹³ Zitiert nach StAB, K 5, Nr. 3188 (neu: Landgericht ä.O. Burgebrach, Innere Verwaltung, Nr. 1435).

alles Rituelle) nunmehr ausschließlich in der Synagoge und nicht mehr daheim oder in „Betstuben“ vorgenommen werden durften.³⁹⁴

Hier enden die Beschäftigungen mit dem „äußeren Teil“ der Synagogenordnung. Offenkundig ist die zentrale Absicht der Rabbiner: Ruhe und Ordnung. Mittels Maßnahmen wie dem Festschrauben der Gebetsstände oder der Nichtzulassung kleiner Kinder zum Gottesdienst versuchte man, das Verhalten der Betenden in der Synagoge zu kontrollieren und zu reglementieren. Dass dies nicht immer so gelang, wie es sich die Rabbiner vorgestellt hatten (Verbot des Umherlaufens der Kinder), ist evident. Auffällig ist aber die Vehemenz, mit der man in der Synagoge für Stille sorgen wollte. Ausschließlich das fromme, kaum hörbare Gebet der Gläubigen sollte den Synagogenraum erfüllen. Weder sollten hierbei die Geräusche umtriebiger Gemeindemitglieder, noch der nunmehr verpönte Belcanto-Gesang der Vorsänger stören.³⁹⁵

2.1.2.3 Innere Ordnung

Dem oben Gesagten schloss sich das an, was später bei den Verhandlungen in Bayreuth die „innere Ordnung“ genannt wurde. Man ging an den Kern des jüdischen Gottesdienstes: an die Struktur und den Inhalt der Gebete. Der „innere Teil“ der untersuchten Synagogenordnung bezog sich vollständig auf die Abschaffung „unpassender“ Gebete, bzw. deren strikte Einschränkung. Am stärksten hatte man dabei Gebete im Visier, die sich durch mystische Provenienz und/oder Einsickerungen aus dem Talmud auszeichneten.

„19. Alle kabbalistischen, mystischen Gebete sollen nicht mehr gesagt werden.“³⁹⁶

Rabbi Kunreuther hatte schon in seiner frühen Version einer Synagogenordnung darauf hingewiesen, dass diese eine überkommene Metaphysik repräsentieren würden, welche nichts mehr in der Synagoge zu suchen hätte.

³⁹⁴ Vgl. StAB, K3, CIII, Nr. 16., Nro. 10.

³⁹⁵ Vgl. Elbogen, S. 58.

³⁹⁶ Zitiert nach StAB, K3, CIII, Nr. 16., fol.59v.

„34. Da die reine Gottesandacht als ein Mittel zum höheren Zwecke beobachtet werden muß, und daher die Gebethe vom Beginnen bis zum Ende des Dienstes ganz gelassen und nichts so geschwind und unverständlich, wie es sonst vorherrschend war verrichtet werden sollen, hat man es für zweckmäßig erachtet manche Vorträge und Gebethe, welche dem Moral- und Zeitverhältnissen nicht mehr angemessen sind, aus den selben zu entfernen, besonders diejenigen, welche in chaldäischer Sprache nach dem damaligen Zeitalter verfaßt worden sind. Wir haben daher gesondert 1) den s.g. EshameKohon/Opfer Ordnung 2) Lochick des Talmuds nämlich ³⁹⁷ ברייתה ורבי ישראל, das Methaphysische (שיר היהוד) ³⁹⁸welches allgemein durch eingeschlichene Mißbräuche durch den größten Theil ja sogar durch 9/10 unverständlich ist, und bisher von Unkundigen des Inhalts, das Erste als Gebeth unterrichtet und Letzteres abgesungen worden ist. Damit nun aber der Jude nicht mehr Lochick bethet und Methaphysik singet, haben wir gestützt auch die Kirchengeschichte Orach Chaim Ceremonielle Gebräuche §50 Mogen Aphrohom Abth II veranlaßt gefunden, die Schaale vom Kern zu trennen.“³⁹⁹

Stets in diesen Verdacht geriet der „Einheitsgesang“ *Shir ha-Jichud*⁴⁰⁰, welcher, je nach Ordnung, ausschließlich vor *Yom Kippur* (Aub), zusätzlich an den Festtagen⁴⁰¹ (Mittelfranken) oder, in einer „zensierten“ Form, auch an den Werktagen gebetet werden sollte (Rosenfeld).⁴⁰²

„§26. Das Gebet *Schir hajichat*, dessen Inhalt gar nicht zum Gebete geeignet ist, wie schon frühere Rabbiner eingesehen haben, darf höchstens noch am Vorabende des Versöhnungstages gebetet werden.“⁴⁰³

³⁹⁷ Falsch notiert, eigentlich: Baraita de Rabbi Yishmael. Ein Traktat außerhalb der Mischna, welches die 13 Regeln des Torahlesens des R. Ishmael erläutert. Vgl. Shmuel Safrai, Yishmael ben Elisha, in: Berenbaum/Skolnik, Encyclopaedia Judaica, Band 10, S. 83-84.

³⁹⁸ Šir HaYikhud

³⁹⁹ Zitiert nach StAB, K 5, Nr. 3188 (neu: Landgericht ä.O. Burgebrach, Innere Verwaltung, Nr. 1435).fol.10v.

⁴⁰⁰ Vgl. Elbogen, S. 81.

⁴⁰¹ „Schir hajichud soll an den Wochentagen nicht mehr gesagt werden. Nur an den Festtagen und am Abend des Versöhnungstages werden diese Hymnen von dem Vorsänger und dem Chor rezitiert.“ Vgl. Bavar. 4400 o. o.

⁴⁰² Vgl. StAB, K3, CIII, Nr. 36.

⁴⁰³ So Aub 1831, vgl. ebenda, Nro. 1.

„§29. Schir hajichud soll an den Wochentagen nicht mehr gesagt werden. Nur an den Festtagen und am Abend des Versöhnungstages werden diese Hymnen von dem Vorsänger und dem Chor rezitiert.“⁴⁰⁴

Die Segensformel *Mi ScheBerach*⁴⁰⁵ wurde in ihrem Gebrauch entweder stark eingeschränkt (Aub, der sie nur für den Vorleser und eventuell für Wöchnerinnen und Kranke zulassen wollte), bzw. mit dem Gebet *Jekum Purkon*⁴⁰⁶ zusammengelegt.

„§27. Mi scheberach zwischen dem Vorlesen der einzelnen Abschnitte des Pentateuchs oder der Thora, das nichts als ein freundliches Compliment, durchaus aber kein Gebet ist, kann nimmermehr gesprochen werden; bloß ein Mi scheberach für den, der zum Vorlesen der Thora aufgerufen wurde, darf beibehalten werden. Eine Ausnahme machen Wöchnerinnen und Kranke, in welchem letzteren Falle auch nur ein Mi scheberach gesprochen werden darf, und zwar vom Rabbiner selbst.“⁴⁰⁷

Das eigentliche *Jekum Purkon* sollte nach Willen von Aub und Mittelfranken gar nicht mehr gebetet werden, oder wenigstens ohne die darin aufgeführten antiken Ämterbezeichnungen (Rosenfeld).

„§28. Die Gebete *Tekum Purkon*, die in chaldäischer Sprache abgefasst, und wovon das eine längst nicht mehr anwendbar ist, das andere nichts anderes enthält, als das darauffolgende, in hebräischer Sprache geschriebene *Mi scheberach*, sollen nicht mehr gebetet werden.“⁴⁰⁸

Demgegenüber die Fassung von 1836:

„Die beiden Gebete *Jekum Purkon* (!), denen im §28 der Synagogenordnung Erwähnung geschieht, sollen in ein Gebet vereinigt und anstatt in chaldäischer Sprache, in

⁴⁰⁴ Zitiert nach Bavar. 4400 o.

⁴⁰⁵ Vgl. Elbogen, S. 201-204.

⁴⁰⁶ „Erlösung komme vom Himmel“, vgl. o.A., *Yekum Purkon*, in: Berenbaum/Skolnik Nr. 21, S. 299f.

⁴⁰⁷ Zitiert nach StAB, K3, CIII, Nr. 36., Nro. 1, fol.12r.

⁴⁰⁸ Zitiert nach ebenda.

*teutscher Sprache vorgetragen werden, damit soll auch das dazu gehörige Gebet Mischeberach gleichfalls in teutscher Sprache verbunden werden[...]*⁴⁰⁹

Und weiter Aub 1831:

*„§29. Aus dem Talmud in das Gebet sich eingeschlichene Abhandlungen über Gesetze, als Esehu Mekoman, Bamme Madlikim, Pitum Hak'toreth, welche nichts weniger als die Andacht befördern, dürfen nicht mehr als Gebete beim Gottesdienste vorgetragen werden.“*⁴¹⁰

Rosenfeld wollte derartige „Auslassung von Unzeitgemäßem“ auch bei den *Suloth*⁴¹¹, die bei Aub ebenso wegfallen, wie das Gebet *K'ruboth*⁴¹² und die *Hakdamoth*⁴¹³ sowie den *Pijutim*⁴¹⁴ am Sabbat, von denen auf jeden Fall die „chaldäischen“ wegfallen müssten. Einer solchen Auswahl unterlagen auch die *Slichot*.⁴¹⁵

*„2. Von den Pijuten an den Sabbath- und Festtagen soll eine zweckmäßige Auswahl von Seiten des Rabbiners getroffen, dabei auf Inhalt und Sprache Rücksicht genommen, und namentlich jene als ungeeignet abgestellt werden, die zu etwaigen Missdeutungen Veranlassung geben könnten. Dies gilt auch von den sogenannten Selichot.“*⁴¹⁶

In *causa* des *Malkotschlagens*⁴¹⁷ und der Tradition der *Hoschainu*⁴¹⁸ sprachen sich Aub und der frühe Kunreuther für deren völlige Abschaffung aus, während Rosenfeld die Anzahl der erlaubten Schläge auf fünf einschränken wollte.⁴¹⁹

⁴⁰⁹ Zitiert nach StAB, K3, CIII, Nr. 16., fol.57r.

⁴¹⁰ Zitiert nach StAB, K3, CIII, Nr. 36., Nro. 1, fol.12r.

⁴¹¹ Vgl. Elbogen, S. 210.

⁴¹² Vgl. ebenda, S. 212.

⁴¹³ Vgl. ebenda, S. 219f.

⁴¹⁴ Vgl. ebenda, S. 307.

⁴¹⁵ Vgl. Louis Isaac Rabinowitz, *Selichot*, in: Berenbaum/Skolnik, Nr. 18, S. 268.

⁴¹⁶ Zitiert nach StAB, K3, CIII, Nr. 16., fol.57v.

⁴¹⁷ Vgl. Wobei man sich in der Synagoge gegenseitig „geißelte“, vgl. Elbogen, S. 141f.

⁴¹⁸ Gemeint ist der Brauch, zu den Gebeten der Hoshanot am Sukkotfest mehrerle Proressionen zu veranstalten. Vgl. Elieser Eliner, *Hoshanot*, in: Berenbaum/Skolnik, Nr. 9, S. 560.

⁴¹⁹ Vgl. StAB, K3, CIII, Nr. 36., ohne Nummer, fol.128ff.

„§30. Die für unsere Zeit völlig unpassenden Gebete, genannt Suloth, sollen nicht mehr gebetet werden.

§31. Ebendasselbe (!) gilt von dem Gebete unter dem Namen Kruboz oder Keoboth an dem Purim- oder Hamasfeste, und an dem Feste der Zerstörung Jerusalems, an welchem letztere Tage auch die meistens unpassenden Kinnoth oder Klaggesänge nicht mehr gesungen werden sollen, dafür aber werden das Klaglied Jeremias und einige dem Feste angemessene Psalmen gebetet. An beiden Festen soll auch eine Predigt seyn.

§32. Das Gebeth, Hakdamoth genannt, an dem Wochenfeste, das in einer schlechten rabbinischen Sprache abgefasst, Unverständliches, ja Unsinniges mitunter enthält, darf nimmermehr vorgelesen werden.“⁴²⁰

Für die Kinder besonders schmerzlich war hingegen deren explizite Ausladung beim Umzug durch die Synagoge an *Simchat Thora*.⁴²¹ Selbst Rabbiner Rosenfeld setzt deren Mindestalter auf 13 Jahre und reduziert die Teilnehmerzahl auf 10.⁴²²

„§34. Die Gebräuche, als Malkothschlagen am Tage vor dem Versöhnungsfeste und das Abschlagen der sogenannten Hoschianu, dürfen nicht mehr in der Synagoge ausgeübt werden, indem beide den Gottesdienst entstellen.“⁴²³

„§45. Das Abschlagen der Hoschanot am siebenten Tage des Laubhüttenfestes [...] innerhalb der Synagoge ist nur dem Vorsänger allein gestattet, welches er mit Anstand zu thun hat, das dabei üblich gewesene mystische Gebet יהי רצון darf nicht verrichtet werden.“⁴²⁴

Dazu kamen Einrichtungen wie das Verbot des Sitzens auf dem Boden während der Wehklage über das zerstörte Jerusalem, eine ebenso verminderte *Sukkot*prozession,⁴²⁵ das schon erwähnte Verbot der aus-

⁴²⁰ Zitiert nach ebenda, Nro. 1, fol.12rf.

⁴²¹ Vgl. Aaron Rothkoff/ Shalom Sabar, *Simhat torah*, in: Berenbaum/Skolnik, Nr. 18, S. 604.

⁴²² Vgl. StAB, K3, CIII, Nr. 36., fol.128ff.

⁴²³ Zitiert nach ebenda, Nro.1, fol.12v.

⁴²⁴ Zitiert nach Bavar. 4400 o.

⁴²⁵ „§46. An dem ganzen Laubhüttenfeste dürfen außer dem Vorsänger nur noch neun Personen den Umzug [...] um die Tribüne halten, nämlich der Rabbiner, der Lehrer, die Cultusvorsteher und alle Andere, welche bei der Gemeinde ein Ehrenamt bekleiden; die

schweifenden *Negina*, Regelungen zur Ausrichtung einer deutschen Predigt sowie zum Import der für *Sukkot* benötigten *Etrogim*.⁴²⁶ Die getätigte Definition der Zitrusfrucht *Etrog* als „eine Art Pomeranzen[a]pfel“,⁴²⁷ welche für den *Lulav*-Strauß am Laubhüttenfest gebraucht wurde, mag zum Schmunzeln verleiten. Die Rabbiner verfügten, dass jede Gemeinde höchstens zwei *Etrogim* kaufen dürfe, ebenso wie zwei Palmzweige; davon einen für den Rabbiner, einen für den Vorsänger. Sinn und Zweck dieser Anweisung war es, „damit nicht fernhin der Wucher, der damit getrieben wurde, so viel Gold unnöthiger Weise ins Ausland gebracht werde.“⁴²⁸

Hinsichtlich einer deutschen Predigt waren sich die Synagogenordnungen weitestgehend einig. Diese hatte bei mehreren Gelegenheiten zur Erbauung und zur geistigen Unterweisung stattzufinden, wie es ja in vielen Rabbinaten Frankens schon üblich war.

*„§42. An den Orten, wo ein Rabbiner ist, hat dieser in der Regel wenigstens an den ersten Tagen aller hohen Feste, am Sabbath der Einweihung [...], am Gedächtnistage der Zerstörung Jerusalems oder an dem darauf folgenden Sabbath, am Sabbath vor Purim, am Neujahrs- und Versöhnungstage, eine Predigt in deutscher Sprache zu halten. Ferner soll er an den allerhöchsten Namens- und Geburtstage S.S. Majestäten des Königs und der Königin, wenn diese Tage auf einen Sabbath fallen, und wenn dieses nicht ist, an dem unmittelbar vorhergehenden oder darauf folgenden Sabbath, eine auf die Feier des Tags Bezug habende Rede halten und ein besonderes, feierliches Gebet für allerhöchsteren Wohl verrichten. Außer [an] den genannten Tagen können auch sonst religiöse Vorträge gehalten werden.“*⁴²⁹

Und da war ja noch das *Kol Nidre*.

an dieser Zahl noch fehlenden werden aus den ältesten Gemeindegliedern auf Anordnung des Rabbiners ergänzt.

§47. Am Freudenfeste wird ein dreimaliger Umzug nach der Bestimmung im vorigen §. Gehalten. Kinder dürfen dem Zuge nicht folgen, und auch keine Fahne mit in die Synagoge bringen.“ Zitiert nach ebenda.

⁴²⁶Vgl. StAB, K3, CIII, Nr. 36., Nro. 1.

⁴²⁷Vgl. Synagogenordnung Aub, §35, vgl. ebenda, fol.128ff.

⁴²⁸Vgl. ebenda.

⁴²⁹Zitiert nach Bavar. 4400 o.

„§33. Das Gebet *Kol Nidre* am Vorabend des Versöhnungstages, welches durchaus keinen wichtigen Zweck hat, und das allerdings nur aus Missverständnis, schon manche Verfolgung gegen Israeliten verursachte, und das schon frühere Rabbiner als zwecklos abgeschafft wissen wollten, soll nicht mehr gesprochen werden.“⁴³⁰

Das *Kol Nidre* hatte tatsächlich eine wechselvolle (Wirkungs-)Geschichte hinter sich. Die tatsächliche Verbindung dieses Gebetes, welches den Abendgottesdienst vor *Jom Kippur* einleitet, zum Versöhnungstag an sich, ist recht unklar; ebenso der Zeitpunkt, wann es in die Liturgie aufgenommen wurde. Im *Kol Nidre* wurden alle persönlich übernommenen Gelübde aufgehoben, allerdings nur in Beziehung auf Gelübde Gott gegenüber, nicht in Beziehung auf Dritte. Dieser wichtige Zusatz wurde aber in der Wirkungsgeschichte des *Kol Nidre* oft ignoriert, bzw. missverstanden, was Anlass zu Ausschreitungen gegen Juden gegeben hatte. Schon frühere Rabbiner hatten deshalb den Gebrauch des *Kol Nidre* kritisch gesehen; die Reformbewegung suchte es zu ersetzen, wie es auch die drei Bayreuther Rabbiner vorgeschlagen hatten.⁴³¹

Der Streit um diese Praxis zog sich nicht nur durch die jüngere jüdische Geschichte allgemein, sondern auch durch die Geschichte der Synagogenordnungen im Speziellen. Die gesamte Responsenliteratur zur Ordnung von 1831 und ihrer Schwestern in anderen Kreisen beschäftigt sich immer wieder mit dem *Kol Nidre*. Ebenso tat es gar die königliche Regierung selbst. Die Grundproblematik war dabei nicht das Gebet selbst, sondern vielmehr die Frage nach der Gültigkeit des jüdischen Eides. Auf diese gingen aber sowohl Protagonisten wie Rabbiner Bing, als auch die Kreisversammlungen 1836 in hohem Umfange gesondert ein und beleuchteten dabei auch die unmittelbare Vorgeschichte des Streites um dieses Gebet. Doch auch wenn wir deshalb den Streit um das *Kol Nidre* kurz ausklammern, blieben auch bei allen anderen Punkten noch genügend Gründe für eine Flut an erbosten Responsen, die ihresgleichen sucht.

⁴³⁰ Zitiert nach StAB, K3, CIII, Nr. 36., Nro. 1, fol.12v.

⁴³¹ Vgl. ebenda.

2.1.3 Reaktionen

2.1.3.1 Unerwartete Kritik

Die unmittelbar darauffolgenden Antworten und Vorstellungen einzelner Gemeinden lassen den Schluss zu, dass die Rabbiner mit ihrem Vorstoß eine real existierende religiöse Wunde des fränkischen ländlichen Judentums getroffen hatten. So verteidigen die Antworten den „größeren u. religiösen Theil“⁴³² der Gemeinden, selbige mussten sich also demnach schon in einer spürbaren Spaltung befinden. Die erwähnte Rückbesinnung auf die Fundamente ging, wie bereits angedeutet, mit einer kritischen Betrachtung des Talmuds einher. Diese anti-talmudische Tendenz wurde sehr genau wahrgenommen und als nicht hinnehmbare Einmischung in die innere Verfasstheit der Religion verstanden. Allenfalls die äußere „Kirchendisziplin“ wäre ein statthaftes Objekt der Veränderung gewesen. Unmut erregte zudem, dass die Synagogenordnung von drei unbekanntem Rabbinern entworfen wurde, die „von allen Rabbinern des Kreises das wenigste Zutrauen“ besitzen würden und zudem Behauptungen aufstellten, die schlicht der Realität nicht entsprachen.⁴³³

„Daß schon frühere Rabbiner auf die Abschaffung dieses Lobgesanges [Schir Hajichut, Anm. d. Verf.] angetragen haben sollen, [...] ist allen Rabbinern unbekannt.“⁴³⁴

Nicht nur die Furcht vor der allgemeinen „Irreligiosität der Jugend“ und dem Verfall der angestammten Religion beschäftigte die Rabbiner in der Auseinandersetzung mit der neuen Synagogenordnung, auch andere Ängste, Einwände und Kampflinien wurden schnell deutlich. Dabei kamen auf beiden Seiten, seien es Reformer oder Bewahrer, immer wieder bestimmte Argumentationsschemata zu Tage, die für die Auseinandersetzung typisch waren. Die zitationswürdigen Stellen ihrer Ausführungen sprechen Bände.

⁴³² Vgl. ebenda, Nro.6, Dokument vom 14. August 1831.

⁴³³ Vgl. ebenda.

⁴³⁴ Zitiert nach ebenda, fol.22v.

Abraham Bing

Ein erstes Gutachten des Rabbiners Bing aus Würzburg, der sich auch später im Vorfeld der Würzburger Kreisversammlungen nochmals lautstark zu Wort meldete, geht wortgewaltig auf die Situation in Oberfranken ein.⁴³⁵ Der Rabbiner findet für die drei progressiven Reformen drastische Worte: „Sehet, da kommen kleine Schakale, die Weingärten zu zerstören, den Weinberg Israels“. Diese würden die in den „Herzen ewig fest sitzende Religion herausreißen“ und eine „neue Secte“ gründen, die sie „im Eigendünkel willkürlich sich selbst geformt“ hätten. Schon jetzt seien überall Spaltungen ersichtlich, was ganz gewiss gegen den Willen des Königs sei.⁴³⁶ Auch Bings Ansbacher Kollege Hochheimer sieht die Gefahr, dass „zu befürchten ist, daß diese so wiederreligiösen Ordnungen Vorläufer ähnlicher verderblicher Nachkömmlinge seyn dürfte“.⁴³⁷

Ganz im Sinne der später als „Würzburger Orthodoxie“ bekannt gewordenen Geisteshaltung fordert Bing konsequent die Trennung der Gemeinden in orthodoxe und häretische Gruppen. „Jeder Gottesfürchtige [...] ist verpflichtet, aus dem unter ihrer Leitung stehenden Tempel auszutreten“. Damit umgehe man das dem einzelnen Juden unzumutbare Leben unter falschen Prämissen gegen dessen Willen: „Das Flehen geteilter Herzen kann nicht als Volksgebet betrachtet werden.“⁴³⁸ In wenigen Sätzen hat Oberrabbiner Bing hier ein komplettes Programm aufgezeichnet. Die schon erwähnte Spaltung der Gemeinden wurde als Fakt angesehen und in letzter Konsequenz auch forciert. Ein klares „Freund-Feind-Schema“ ist erkennbar, welches den „Gegner“ außerhalb der Reihen der Religion, also als „wiederreligiös (!)“ setzt. Die scharfe Aufteilung in Rechtgläubige und Häretiker setzt ein fortgeschrittenes konfessionelles Gefühl voraus, wie es sich in der Mitte des 19. Jahrhunderts in der Ausdifferenzierung in die heute bekannten Strömungen des Judentums deutlich macht. Die dünnen Trennlinien der einzelnen *Minhagim* verdicken sich hier zu scharfen Bruchstellen der „Konfessionen“.

⁴³⁵ Vgl. ebenda, Beilage 2, passim.

⁴³⁶ Dem Vorwurf der Sektenbildung sah sich auch Bings Kollege Loewi im mittelfränkischen Fürth ausgesetzt, vgl. Kapitel 3.2.

⁴³⁷ Vgl. StAB, K3, CIII, Nr. 36, Nro. 6, Beilage 1.

⁴³⁸ Alle Zitate nach ebenda, passim.

Diese Konsequenz erwächst aus den elementaren Angriffen auf die Religion und auf die Kompetenz des Rabbiners, welche mehrere oppositionelle Rabbiner hinter den Reformen der drei Avantgardisten vermuten. Das Trennende dieser Angriffe wurde dabei stets in den Vordergrund gestellt. Den Reformern wurde vorgeworfen, sie würden Dinge „ohne dringenden Anlass“ abschaffen, welche seit alten Zeiten bestehen. Die „Trennungssucht wirft alles über den Haufen“. ⁴³⁹ „Trennungssucht“ oder „Neuerungssucht“ ist ein wiederkehrender Topos in zahlreichen Antwortbriefen, ähnlich der Gleichgültigkeit gegenüber den Überlieferungen. ⁴⁴⁰

Aufschlussreich ist ein weiterer Passus in Bings gutachterlichen Ausführungen zur neuen oberfränkischen Synagogenordnung zur Stellung des Rabbiners an sich. Das Gebet *Jekum Purkon*, welches ursprünglich für die „Häupter des Exils“ gesprochen wurde, ⁴⁴¹ müsse heute für die „Kirchenfürsten“ gedacht werden, namentlich die Rabbiner. Diese Gelehrten würden es verdienen, gesegnet zu werden, schließlich errege dieser Segen „Eifer zum Stutiren (!)“ ⁴⁴². Die Abschaffung dieses Gebetes sei „Neuerungssucht“, das Gebet mithin eine „Erinnerung an das Exil“. Ebenso „unverschämt“ und „gesetzwidrig“ sei die Abschaffung der *Suloth*. Dem Rabbiner stehe es nicht zu, derartig lang bestehende Gebete einfach zu streichen, seine Aufgabe sei es, zur Religion anzuleiten, „nicht, sie abzuschaffen“. Die Abschaffung „brächte nur Zweifel an mehreren Gebräuchen“ und sei deshalb fatal. Die von ihm angegriffenen Reformrabbiner „schänden den Namen ‚Rabbiner‘“, und „arbeiten dem Talmud und der Grundlage der Religion entgegen“. Dass dies die Gemeinden nicht mittragen würden, zeige allein der Umstand, dass sich Rabbiner Aubs eigene Gemeinde mit 43:17 Stimmen gegen ihn und seine Reformen gewendet hätte. ⁴⁴³

⁴³⁹ Vgl. ebenda, Nro. 6, Beilage 2.

⁴⁴⁰ Vgl. ebenda.

⁴⁴¹ Vgl. Elbogen, S. 203.

⁴⁴² Vgl. StAB, K3, CIII, Nr. 36., Beilage 1, passim.

⁴⁴³ Vgl. ebenda.

Löw Reckendorfer

Rabbiner Reckendorfer zu Burgkunstadt berichtete, nachdem er einige persönliche Beleidigungen von Rabbiner Aub über sich ergehen lassen musste, seine Gemeinde sehe „entheiligt, was sie als göttliche Anordnung und frommen Glauben von jeher ehrte.“ Durch die unreflektierten Reformen der Synagogenordnung werde die „Schale mit dem Kern weggeworfen“. Wenn man nicht mit einer „heiligen Scheue“ an die Wesenheiten der Religion herangehe, dann drohten Unglaube und Entsittung. Daher seien „Unternehmungen einzelner Rabbiner ohne Autorität zur Verwerfung des bisher bestandenen (!)“ hinfällig.⁴⁴⁴

Es war vor allem die Frage der Autorität, die den Rabbiner umtrieb. Prinzipiell hatte der betagte Rabbiner gegen eine Reform und damit eine Gesundung des Kultus nichts einzuwenden. Ganz im Gegenteil, er sah sich selbst als Teil der Reform.

„Der unterthänigst unterzeichnete Rabbiner hat gewiss bey jeder Gelegenheit sich für zweckmäßige Verbesserungen der kirchlichen Verfassung ausgesprochen, wenn nämlich solche von jüdischen Religionslehrern vorgeschlagen, geprüft und als zweckgemäß und heilbringend anerkannt, und hierauf zur allgemeinen religiösen Vorschrift erhoben worden sind, welche in dem Rufe bewerther (!) Schriftsgelehrter stehen u. dafür von der gesamt Judenschaft anerkannt sind, auch wegen ihres frommen religiösen Sinnes und Verhaltens das volle Vertrauen besitzen, und wo daher keinem Gewissen irgend eine Gewalt geschiehet, und angethan wird.“⁴⁴⁵

So stimmte Reckendorfer auch den Punkten der „Äußeren Synagogenordnung“ weitestgehend zu. Es war, wie bei vergleichbaren Invektiven anderer Rabbiner auch, weniger die Feststellung der Notwendigkeit einer Reform, die Anstoß erregte, als die Art und Weise, wie diese durchgeführt werden sollte. Hinsichtlich der „inneren Änderungen“ verteidigte Reckendorfer entschieden das *Schir HaJichut* als „wunderschön und lehrreich“ und wandte sich gegen eine generelle Tilgung der „chaldäischen Gebete“, da die meisten doch auch in hebräischer Übersetzung vorliegen würden. Bei ersterem könne man beanstandete Worte

⁴⁴⁴ Vgl. ebenda, Nro. 29, Dokument vom 12. August 1833.

⁴⁴⁵ Zitiert nach ebenda, Nro. 12, Dokument vom 15. Juni 1831, fol.70r.f.

wie „Kot“ einfach mit „Unreines“ übersetzen. Eine rein wortgetreue Übersetzung sei auch gar nicht gewünscht und theologisch fragwürdig.⁴⁴⁶ Genauso entschieden („Wir sind keine Karäer!“) verbat er sich die Missachtung des Talmuds, welche die drei oberfränkischen Reformer an den Tag legten. Er verglich den Talmud sogar hinsichtlich des Stellenwertes für das Judentum mit dem Neuen Testament der Christen.⁴⁴⁷ Hochinteressant ist sind auch Reckendorfers Ausführungen zum *Kol Nidre*, welches er unbedingt erhalten wollte.

„Das Gebet Col Nidre hat den Zweck, den Gläubigen vor unbesonnen Betheuerung und Gelübden, jedoch einzig und allein nur in Beziehung auf sein Ich, oder seine Persönlichkeit, und ohne alle und jede Beteiligung eines Dritten, zu bewahren. Die Gehäßigmachung dieses Gebetes beruht daher auf Irrthum, und Mißverständnis. Es ist somit nichts weniger als ein rechtlicher Beweggrund vorhanden, ein Gebet das viele Jahrhundert (!) seinen religiösen Zweck entsprochen, auf einmal rechtfertigungslos fallen zu lassen, und dadurch die irrige öffentliche Meinung statt zu widerlegen, gleichsam noch zu bestätigen.“⁴⁴⁸

Reckendorfer zufolge käme eine Abschaffung des Gebetes einem jüdischen Schuldeingeständnis gleich. Dies würde nicht nur die Position des Judentums schwächen, sondern nachträglich alle entehren, die im Zuge der jahrhundertealten Kontroversen um das Gebet Schaden erlitten hatten.⁴⁴⁹ Die Deutung der Bayreuther Rabbiner sei bewusst bösarig. An anderer Stelle gestatte er zur Beilegung der Kontroverse die Einschränkung, dass man aus dem Gebet missverständliche Worte tilgen dürfe, vor allem solche, die sich um den Themenkomplex „Schwüre“ drehten.⁴⁵⁰ Es zeigt sich auch hier, dass Reckendorfer, und auch die von ihm vertretene „alte“ Generation, durchaus bereit war, Kompromisse einzugehen.

Was allerdings inakzeptabel erschien, war das kompromisslose Vorgehen der theologischen „Gegner“. Den Reformern mangle es an Erfahrung, sie verstünden die Frömmigkeit und die Riten ihrer Ge-

⁴⁴⁶ Vgl. ebenda, Nro. 29, Dokument vom 12. August 1833.

⁴⁴⁷ Vgl. ebenda, Nro. 12, Dokument vom 15. Juni 1831.

⁴⁴⁸ Zitiert nach ebenda, fol.75r.f.

⁴⁴⁹ Vgl. ebenda.

⁴⁵⁰ Vgl. ebenda, Nro. 29, Dokument vom 12. August 1833.

meinden nicht und machten mit ihren vermeidlichen Verbesserungen alles nur noch schlimmer.⁴⁵¹ Durch das forsche Vorgehen der jungen Rabbiner, die sich vom intensiven Volksglauben der ländlichen Juden durch ihre Universitätsstudien weit entfernt hatten, sah er sich einer „Entheiligung sakraler Offenbarungen“ gegenüber, welche nicht zur erwünschten Reform führen würde, sondern ins Gegenteil schlug. Schlichtweg hätten die drei Reformer weder das Wissen, noch die Autorität, um so eine Reform durchzuführen. Und diese Autorität, so bemerkte der Rabbiner süffisant an, hatte ebenso wenig das so oft zitierte „*Westphälische Consortium*“ besessen, mit dem die Bayreuther andauernd argumentierten.⁴⁵²

Aub hingegen hatte betont, dass er als Rabbiner die Kompetenz besäße, Gebräuche auszuheben, wo sie sich als „gefährlich“ erweisen würden. Die Streitigkeiten um die rabbinischen Kompetenzen bildeten einen Hauptschwerpunkt der gesamten Auseinandersetzungen und ergänzen die Eindrücke, welche wir bisher gesammelt haben, entschieden. Rabbiner Steinacher zu Mühlhausen, der ansonsten durch verbale Abwesenheit glänzte, führt dazu in äußerst kreativem Deutsch aus:

*„Solche Rituellen (!) und Gebräuche, welche vor mehreren 100 Jahren und von mehreren 100 Rabbinern festgesetzt [...] worden sind, solche blos von einigen Rabbinern nicht aufgelöst werden können. [...] Würden Rituelle aufgehoben werden, so würden dadurch auch die religiösen Gebräuche aufgehoben werden oder solche Abänderungen gemacht werden, welche den festgestellten Grundsätzen der Religion die doch unumgänglich nothwendig sind ganz entgegen stehen und geschwächt werden.“*⁴⁵³

Dabei wolle auch er seine „Glaubensreligion rein [...] erhalten“ und sein „einziges Bestreben“ sei das „genaue Nachleben“ der Synagogenordnung.⁴⁵⁴ Aber auch er verfocht dieselbe Position wie Reckendorfer. Durch das blindwütige Aufheben überlieferter und vor allem lebendiger Gebräuche würde die sehr notwendige Reform in ihr Gegenteil umschlagen. Für eine gelungene Reform brauche es neben theologischem

⁴⁵¹ Vgl. ebenda.

⁴⁵² Vgl. ebenda.

⁴⁵³ Zitiert nach ebenda, Dokument vom 23.07.1833, fol.181r.ff.

⁴⁵⁴ Vgl. ebenda.

Wissen eben auch Erfahrung, Kompetenz und Autorität. Letztere garantiere vor allem auch die spätere Akzeptanz durch andere Rabbiner und auch die eigene Gemeinde.

Die Gemeinde Bayreuth

Rabbiner Aubs eigene Heimat Bayreuth wandte sich nämlich ebenso negativ gegen die Einführung der neuen Synagogenordnung.⁴⁵⁵ Im Namen des „größten Theil[s]“ der dortigen Gemeinde beschwerten sich am 16. April 1832 die Bayreuther Gemeindevorsteher, dass sich ihre Gemeinde „nicht beruhigen“ könne, da die neue Synagogenordnung zu sehr in das Wesen der Religion eingreife. Deren größter Teil verstoße gegen „unsere Religions-gesetze“, einige Bestimmungen seien sogar „Eingriffe in unser Eigenthumsrecht“. Zur Ergänzung legte man noch drei Gutachten aus Würzburg, Ansbach und dem schwäbischen Kriegshaber bei, also allen voran wiederum der umtriebige, orthodoxe Rabbiner Bing. Man bat inständig den König, die von Rabbiner Aub scheinbar „bereits intendierte Umwälzung“ zu stoppen. Immerhin stimme man mit vergleichbaren Gemeinden darin überein, dass die Synagogenordnung „verwerflich und gesetzwidrig“ sei. Die Gutachten seien eindeutig: Die meisten Positionen der neuen Synagogenordnung seien „unstatthaft“, „sehr anmaßend“, viele „sehr abstoßend“ und „unrechtmäßige Eingriffe in Ritus und [müßten] als Mißbrauch von der eingeräumten Amtsmacht erklärt werden [...]“.⁴⁵⁶ Ausgerechnet Aubs eigene Gemeinde stimmte mit Rabbiner Bing dahingehend überein, dass die Antwort ein Austritt aus der Gemeinde und die Gründung einer neuen, orthodoxen Gemeinde sein müsse. Man sprach von der „Verwerflichkeit der neuen Synagogen-Ordnung“. Jeder vernünftige Israelit könne dies ohne Umschweife erkennen und würde sich nicht von der vorgeblichen Rationalität der Argumentation der Reformer blenden lassen.

⁴⁵⁵ Vgl. ebenda, Nro. 17, Dokument vom 23. Mai 1832, passim.

⁴⁵⁶ Vgl. ebenda.

*„[Der Synagogenordnung sind] neue Machwerke augenscheinlich blos in der Absicht beygefügt worden [...] um dem Ganzen den Anstrich des Plausiblen zu geben, den sämtlichen übrigen Positionen das Verwerfliche, welches ihnen Sachkundige beylegen, nicht benehmen können“.*⁴⁵⁷

Die endgültige Gefahr bestand auch hier in der Irreligiosität, der Willkür, des Ordnungslosen, das gerade eine solche Synagogen-„Ordnung“ provozieren würde:

*„Für den Fall, daß es einem jeden Rabbiner freystünde, in den Religions-Gesetzen und in der Liturgie nach eigenem Gutdünken Abänderungen zu treffen, unsere ganze Religion am Ende zur bloßen Willkür herabgesetzt werden würde“.*⁴⁵⁸

Diese Sorge wurde von immerhin 31 unterzeichnenden Mitgliedern der Bayreuther Gemeinde geteilt.⁴⁵⁹ Vor allem die Person des Rabbiners Aub selbst wirkte hier spalterisch. Dieser hörte nämlich in seiner Neuerungssucht schlicht nicht auf zu agieren. Er versuche „viele weitere Neuerungen“, so viele gar, dass „deren Zusammenstellung einen zweyten Theil jener Synagogen-Ordnung oder wenigstens Supplement zu derselben bilden könnten.“ Ein „größter Theil“ der Gemeinde verwahre sich gegen „festgesetzte Neuerungen“.⁴⁶⁰ Demnach

*„will nach Lage der beifolgenden Akten der größere Theil der hiesigen Judengemeinde den Ritus, so wie er vor der Synagogen-Ordnung bestanden hat, wieder hergestellt; der kleinere Theil derselben aber die von dem Rabbiner Dr. Aub entworfene und von Einer königlichen Regierung genehmigte Synagogen-Ordnung vom 5.Mai 1832 in Vollzug gesetzt haben“.*⁴⁶¹

Eine königliche Entschließung müsse beide Teile befriedigen, da sonst „unangenehme Reibungen“ unter den hiesigen jüdischen Glaubensgenossen drohten.⁴⁶²

⁴⁵⁷ Zitiert nach ebenda, fol.154v.f.

⁴⁵⁸ Zitiert nach ebenda.

⁴⁵⁹ Vgl. ebenda, Nro.18.

⁴⁶⁰ Vgl. ebenda.

⁴⁶¹ Zitiert nach ebenda, Nro. 20, Dokument vom 30. September 1832, fol.160v.

⁴⁶² Vgl. ebenda.

Doch diese Befriedung blieb aus. Bayreuth blieb gespalten. Eine Beschwerde vom 26. Februar 1833 zeigt erboste Gemeindevorsteher, welche sich über die „fortwährenden Intrigen des hiesigen Rabbiners Dr. Aub“ beschwerten.⁴⁶³ Die Gemeinde sah sich getäuscht. Zwei Drittel der Gemeinde hatten sich in einer Abstimmung für den alten Ritus ausgesprochen, nun wollte man auch von der Regierung vernommen werden. Doch Aub, in Ansicht des zu erwartenden ungünstigen Ausgangs dieser Untersuchung, protestierte.⁴⁶⁴ Die Regierung blieb stumm, die Gemeinde wurde zusehends verärgert. Aub disqualifiziere sich aufgrund seiner Jugend und der fehlenden Expertise. Seit er da sei, habe man „keine wesentliche Verbesserung in dem sittlichen Fortschreiten der Jugend wahrnehmen können, und es bieten sich auch für die Zukunft nicht die erfreulichsten Aspekte dar.“ Was man verlange, sei die Rückkehr des althergebrachten, da nur „die wahre Religiosität allein das Fundament zur Erhaltung eines ganzen Staatskörpers ausmacht, und daher in jeder Hinsicht die Aufrechterhaltung der wesentlichen Grundsätze der Religion von der größten Wichtigkeit ist.“

Aubs eigene Gemeinde konnte sich nicht beruhigen.⁴⁶⁵ Mehrere Punkte der Synagogenordnung seien „mit [dem] Religionsgesetz unverträglich, [...]unanwendbar und unstatthaft“. Man beantragte deshalb, „daß die von unserem Rabbiner Dr. Aub einseitig entworfene Synagogen-Ordnung und eigenmächtige Aufhebung unserer religiösen Grundgesetze einstweilen und bis zur definitiven Entscheidung sistiert werden möchte.“ Ausgerechnet Aubs eigene Gemeinde verzeichnete eine virulente „Gewissensbeunruhigung“ und weigerte sich anzuerkennen, dass die Ordnung irgendeine Gültigkeit besitze.⁴⁶⁶ Ein besonders klingendes Beispiel für das blanke Unverständnis der Gemeinde war der Hinweis darauf, dass gemäß der einzuführenden Synagogenordnung, ein jeder, den während des Gottesdienstes ein natürliches Bedürfnis

⁴⁶³ Vgl. ebenda, ohne Nro., Dokument vom 26. Februar 1833.

⁴⁶⁴ Vgl. ebenda, ohne Nro., Dokument vom 28. März 1833. Alle Zitate passim.

⁴⁶⁵ Vgl. ebenda, Dokument vom 16. April 1832.

⁴⁶⁶ Die Regierung notierte verwundert, 32 jüdische Kirchengemeinden hätten diese Ordnung, die „sehr zweckmäßig, die Veredlung des israelitischen Gottesdienstes im Äußeren befördernd“ sei, „dankbar angenommen und eingeführt, nur 31 Mitglieder der Judengemeinde zu Bayreuth finden eine Gewissensbeunruhigung darin“. Vgl. ebenda, Dokument vom 27. Juli 1832.

plagte „periodisch förmlich excommuniziert“ werde. Die lässliche Sünde des Stuhlgangs während des Gottesdienstes war tatsächlich Bestandteil der Aub'schen Synagogen-Ordnung, obgleich schon Rabbiner Bing in seinem Gutachten darauf hingewiesen hatte, dass Beten mit voller Blase talmudisch gesehen verboten war.⁴⁶⁷ Die bloße Tatsache, dass man sich über solch einen Punkt überhaupt streiten konnte, zeigt die aufgeheizte Atmosphäre einerseits, wie die partielle Weltfremdheit und den blanken Idealismus der Reformrabbiner und ihrer Verschlüge andererseits. Doch nicht noch solche auf den heutigen Betrachter befremdlich wirkenden Vorschläge machten der Gemeinde zu schaffen, es ging um *Essentialia*, um die Aussetzung der von Aub „bereits intendierten Umwälzung“. Und endlich sei die Kreisregierung „gar nicht competent“ zur Einführung der Synagogenordnung, dies könne nur das Staatsministerium des Inneren. Die jetzige Ordnung sei „verwerflich und auch gesetzeswidrig“. ⁴⁶⁸ Andere Rabbiner stießen den Ausführungen zufolge ins gleiche Horn. Rabbiner Hochheimer aus Ansbach etwa führe die „Unstatthafte“ der Synagogenordnung ins Feld, Rabbi Guggenheimer (Kriegshaber) befinde die meisten Positionen für „sehr anmaßend [...] [sie] können ohne Einwilligung der Gemeinden nicht ausgeführt werden“. Sie „überschreiten theils die Sphäre der Rabbiner“ und seien „unrechtmäßige Eingriffe in Ritus [müssten] als Mißbrauch von den eingeräumten Amtsmacht erklärt werden.“ ⁴⁶⁹ Wir haben schon von Rabbiner Bing gehört, der forderte, dass „jeder Gottesfürchtige [...] aus so einem Tempel austreten“ solle und beschied, dass die Einführung „ganz gesetzeswidrig“ sei und die „Verwerflichkeit der neuen Synagogen-Ordnung“ unterstrich. ⁴⁷⁰ Die Positionen, die sich auf Anstand und Ordnung bezögen, erkenne jeder „gebildete und gottesfürchtige Israelit auch ohne besondere Vorschrift“ und wären

„dem neuen Machwerke augenscheinlich blos in der Absicht beygefügt worden [...], um dem Ganzen den Anstrich des Plausiblen zu geben, den sämtlichen übrigen Positio-

⁴⁶⁷ Vgl. Gutachten Bing, ebenda, Nro.6, Beilage 2.

⁴⁶⁸ Zitiert nach ebenda, fol144r.ff.

⁴⁶⁹ Vgl. ebenda.

⁴⁷⁰ Vgl. ebenda, Nro. 17, Dokument vom 16. April 1832.

*nen das Verwerfliche, welches ihnen Sachkundige beylegen, [aber] nicht nehmen können.*⁴⁷¹

Man befürchte, dass „unsere ganze Religion am Ende zur bloßen Willkür herabgesetzt werden würde.“ Eine weitere Bitte aus Bayreuth⁴⁷² beschwerte sich über Aubs „fortgesetzte Versuche, in der kirchlichen Verfassung der hiesigen Juden eigenmächtige Änderungen zu treffen“. Der „größte Theil“ der Gemeinde und der Gemeindevorstände „verwahre[...]“ sich gegen „fortgesetzte Neuerungen“ und gegen „alle weiteren eigenmächtigen Eingriffe und Neuerungen hinsichtlich der liturgischen Verfassung der hiesigen Juden-Gemeinde.“ Tatsächlich folgte die Regierung zunächst dem Wunsch nach Sistierung.⁴⁷³ Die Gemeinde beklagte sich jedoch auch weiterhin über die „fortwährenden Intrigen des hiesigen Rabbiners Dr. Aub“; man sah sich einer Hinhaltetaktik der Regierung ausgesetzt.⁴⁷⁴ Zwei Drittel der Gemeinde sei weiterhin für eine Fortsetzung des alten Ritus, darüber hinaus wurde eine von Aub eingesetzte, ominöse „Schulkommission“ zwar nach Protesten zunächst wieder abgeschafft, zwischenzeitlich ohne Wissen der Regierung vom Rabbiner wieder installiert.

*„[Die] unzeitige Sucht des Dr. Aub, den Wünschen der Gemeinde fortwährend entgegen zu wirken, stiftet jedoch durchaus nicht Gutes. [...] Die vorigen Vorsteher der Gemeinde, welche als rechtliche und friedliche Männer allgemein bekannt sind, haben sich durch die unausgesetzten Vexationen des Dr. Aub veranlaßt gefunden, ihre auf drey Jahre festgesetzte Funktion schon nach Ablaufe der Hälfte der Dauer derselben aufzugeben, und wir selbst stehen in Begriff den selben Schritt zu thun, da wir überzeugt sind, daß der Aub mit der Seelenruhe der Gemeinde blos ein frevelhaftes Spiel zu treiben sucht.*⁴⁷⁵

Der Großteil der „religiösen“ Gemeindemitglieder würde seinen Gottesdienst meiden, „und hiernach das Haus verlassen, wo er [der Großteil, Anm. d. Ver.] früher so ungestört und im Frieden seine Andacht ver-

⁴⁷¹ Zitiert nach ebenda, fol.154v.

⁴⁷² Vgl. ebenda, Dokument vom 30. September 1832.

⁴⁷³ Vgl. ebenda, Dokument vom 23. Januar 1833.

⁴⁷⁴ Vgl. ebenda, Dokument vom 28. August 1833.

⁴⁷⁵ Zitiert nach ebenda, Dokument vom 28. August 1833, unfoliert.

richtet hat. [...] Kurz, die bestandene Ordnung und Einigkeit ist von der Ausübung unseres Cultus gänzlich gewichen“. Eine gütliche Einigung mit Aub sei undenkbar, „indessen Starrsinn alle bisherigen Versuche vereitelt hat“. Man bat die Regierung um das Äußerste: Die Entfernung des Rabbiners Dr. Aub. Man arbeite sowieso nicht mehr zusammen und verweigere sich der Gefolgschaft. Aubs Projekt, das ja eigentlich die Vereinheitlichung des gesamten bayerischen Kultus zum Ziel hatte, schlug exakt in sein Gegenteil um: Es spaltete die Gemeinde entlang von Trennlinien, die der innergemeindliche Zusammenhalt und der Lebensentwurf des ländlichen Judentums jahrhundertlang zusammen gehalten hatte.⁴⁷⁶ Die Gründe lagen für die Beschwerdeführer auf der Hand:

„Es sind daher auch mehrere Anordnungen, welche außer der in Rede stehenden Synagogen-Ordnung von dem Rabbiner eingeführt sind, von uns mit Stillschweigen übergangen worden. Allein was Jahrtausende bestand, kann man mit einem Schlag nicht zerstören, es greift dies zu tief in das Gewissen unserer Glaubensgenossen ein, und hängt so sehr mit verjährten Begriffen, wo Zärtlichkeit und Ewigkeit miteinander ins Spiel kommen, zusammen, da nicht durch einen Zauberschlag das vorgesteckte Ziel, erreicht werden kann. Langsam nur reift die Frucht, gedeiht das Große und Erhabene [im Original unterstrichen, Anm. d. Verf].“⁴⁷⁷

Aus diesen Ansichten spiegelt sich die bekannte Überzeugung beispielsweise Rabbi Rosenfelds wieder, der einen evolutionären Ansatz anstelle der Revolution der Reformer vertrat. Zwar ist hier die Anhänglichkeit an althergebrachte Bräuche mit fast schon poetischen, blumigen Begriffen wie „Zärtlichkeit“ und „Ewigkeit“ konnotiert, die Zielrichtung jedoch ist klar. Das Land war nicht bereit, in einem Husarenstreich die gesamte Tradition, welche die Gemeinden über die Jahrhunderte begleitet hatte, auszulöschen, nur weil einige junge Herren von der Universität diese strikte und feste Bindung an das Überlieferte nie kennen gelernt hatten und ihren Glaubensgenossen diese Bindungen auch nicht gönnten. Aub und die Vertreter seiner Generation kamen direkt von der Universität, „ohne vicariert zu haben“, weshalb ihre Autorität äußerst

⁴⁷⁶ Vgl. ebenda, Dokument vom 28. August 1833.

⁴⁷⁷ Zitiert nach ebenda, Dokument vom 03. April 1833, unfoliert.

beschränkt war. Selbst Aubs eigentlich direkter Vorgesetzter, der Oberrabbiner Moses Hochheimer befand: „Worin ihm ausdrücklich seiner Jugend ausdrücklich untersagt ist, etwas von unseren Religionsgebräuchen abzuschaffen“. ⁴⁷⁸ Wiederum war offensichtlich, dass ein jeder die Notwendigkeit zu einer Reform klar sah, auch auf dem Land, nur eben mit einer Reform durch Wandel, nicht durch das scharfe Schwert des Verbotes. Ein Rabbiner wie Dr. Aub hatte als Lösung für das Entwirren des gordischen Knotens „Jüdischer Kultus“ ausschließlich das bekannte Vorgehen Alexander des Großen in petto. Für die Objekte seines Experimentierens „stößt [die Synagogen-Ordnung] gegen unsere Religion an“. Zudem sah man, rückblickend auf die Aktionen Aubs, keinen Anlass zu Hoffnung auf Besserung. Seit seinem Amtsantritt meinte man „keine wesentliche Verbesserung in dem sittlichen Fortschreiten der Jugend wahrnehmen [zu] können, und es bieten sich auch für die Zukunft nicht die erfreulichsten Aspekte dar.“ ⁴⁷⁹ Die Botschaft war klar: die Gemeindevorsteher wollten den „Alten Ritus“ zurück, die Sistierung der „uns aufgedrungenen Synagogen-Ordnung“ und verwahrten sich gegen jeden weiteren Einspruch in der Sache.

Die Antwort der Regierung jedoch war langfristig negativer Natur. Nicht nur konnte die Regierung nicht einsehen, wo die Synagogenordnung gegen das „Wesen des Judentums“ und den persönlichen Glauben des einzelnen Beters verstoßen sollte, sondern man empfahl als Abhilfe gerade die von den Reformern eigentlich beanstandeten Privatandachten.

„Nach den §§ 25 und 30 des Edikts über die Verhältnisse der jüdischen Glaubengenossen im Königreiche vom 10ten Juny 1813 sind die kirchlichen Verrichtungen in den Synagogen ausschließend dem Rabbiner /:oder dessen bestätigten Substituten :/ übertragen, und derselbe kann daher von einzelnen Israeliten nicht angehalten werden, in den ihm anvertrauten Synagogen Gebete oder Ueberzeugungen zu verrichten oder verrichten zu lassen, welche nach seiner Ueberzeugungen durch die positiven Lehren der israelitischen Religion nicht ausdrücklich als unbestritten zum Wesen derselben gehörig – geboten sind.

⁴⁷⁸ Vgl. ebenda.

⁴⁷⁹ Vgl. ebenda.

Die nun ein solches Gebot hinsichtlich derjenigen Gebete und Gebräuche, welche nach der von einigen Rabbinern des Obermainkreises zur Erhebung und Veredlung des israelitischen Gottesdienstes eingeführten Synagogen-Ordnung in der Synagoge unterbleiben sollen, nicht nachgewiesen ist, und die diese Synagogen-Ordnung auch sonst keine mit der allgemeinen Moral und mit den Gesetzen des Staats unverträgliche Vorschrift enthält, welche eine Einschreitung von Oberaufsichtswegen rechtfertigen könnte: so ist zu der von einigen Israeliten zu Beireuth nachgesuchten Aufhebung jener Synagogen-Ordnung um so weniger ein Grund gegeben, als diese Israeliten die in der Synagoge unterbleibenden Gebete und Gebräuche so ferne sie ihnen unerlässlich scheinen, in ihren Wohnungen innerhalb der gesetzlichen Grenzen der einfachen Hausandacht verrichten können.“⁴⁸⁰

Die „gesetzlichen Grenzen der einfachen Hausandacht“ stimmten hier natürlich nicht mit den verschmähten „Winkelandachten“ überein, die ja in den kleinen Gemeinden eigentlich die Norm darstellten. Das Private sollte erkennbar der Platz für individuelle Obskuritäten werden, die in der Synagoge nichts mehr zu suchen hatten. Die obig angesprochene Neuaufwertung der Synagoge als herausragendem, heiligem Ort fand hier ihren Widerhall und auch die Zustimmung der Regierung. Interessant ist hierbei auch die Tatsache, dass die Regierung über genügend Wissen über die jüdische Religion verfügt, um zu bestimmen, welche Gebete Teil der „positiven Lehren“ des Judentums sind und welche nicht. Nachdem man also festgestellt hatte, dass die Synagogenordnung diese essentiellen Lehren des Judentums überhaupt nicht berührte, entfiel auch der Grund für den Bayreuther Wunsch nach Sistierung.⁴⁸¹

Moses Abraham Wittelshöfer

Selbiges erwartete auch der Floßer Rabbiner Wittelshöfer, dessen Bestreben es war, „Zucht und Ordnung und überhaupt eine Veredlung beym Gottesdienst zu erzwecken“.⁴⁸² Dazu hätte er gern einen Vor-

⁴⁸⁰ Zitiert nach Staatsarchiv Würzburg, StAWü, Landgericht ä.O. Obernburg, Nr. 339, Synagogen, Dokument vom 16. Januar 1835.

⁴⁸¹ Vgl. StAB, K3, CIII, Nr. 36., Nro. 22, Dokument vom 09. Februar 1833.

⁴⁸² Vgl. ebenda, Nro. 30, Dokument vom 31. Juli 1833.

sänger eingestellt, allein, man verweigerte ihm diese Ernennung. Das sei schade und führe zu Zwist in der Gemeinde, wenn die Vorsänger dann von außen importiert werden mussten,

„da doch bekanntermaßen die reichere Klasse meiner Glaubensgenossen selten oder gar nicht ihre Kinder zu solchen Geistesbildungen anhalten, um etwa ein Rabbiner, ein Lehrer oder Vorsänger zu werden, sondern lassen sie Handel oder Gewerbe lernen. [...] Der arme und gering bemittelte Israelit hingegen, der alles aufopfert, um seine Kinder zu jenen Geistesbildungen zu erziehen, möchte dadurch entschädigt werden, daß seine Kinder dergleichen vakante Stellen besetzen dürfen.“⁴⁸³

Scheinbar waren Witteshofers Floßer Glaubensgenossen der religiösen Ausbildung ihrer Jugend nicht gerade zugeneigt. Ebenso wenig zugeneigt war der Rabbiner allerdings den Lese- und Gesangskünsten seiner Gemeinde, weshalb er vehement einen neuen Vorsänger forderte, weil es sonst zumindest eine halbe Stunde dauerte, bis sich irgendwer in der Synagoge bequemte, doch einmal aufzustehen, „bis endlich der elende Nathan Bloch zum Vorbeten oder der lallende Abraham Bloch das Vorlesen in der Thora verrichtet.“ Die Liebenswürdigkeiten in Floß schienen beidseitig gewesen zu sein.⁴⁸⁴

Wittelshöfer war von konfrontativem Kaliber, was er in einer heftigen Widerlegung Aubs unter Beweis stellte.⁴⁸⁵ Gegen den schieren Vernunftbegriff und den reinen Literarsinn der Reformen führte er ins Feld:

„Es ist wohl wahr, daß die Punkte der Synagogen-Ordnung keine buchstäbliche Worte (!) der Glaubensartikel zu nahe treten, allein die Glaubens-Artikel der jüdischen Synagoge dürfen nicht nach dem buchstäblichen Worte ganz allein, sondern sie müssen auch nach dem Sinne, der darinnen enthalten ist, beurtheilt werden. Nachdem es heißt im achten Glaubensartikel⁴⁸⁶: Ich glaube vollkommen, daß das Gesetz welches in unseren Händen ist, unserem Lehrer Moses ist gegeben worden, so ist nicht nur der

⁴⁸³ Zitiert nach ebenda, fol.187r.ff.

⁴⁸⁴ Vgl. ebenda, Beilage 1.

⁴⁸⁵ Vgl. ebenda.

⁴⁸⁶ Zu finden in Buch III, Kapitel XXVI des „Führers der Unschlüssigen“. Vgl. Moses Maimonides/Adolf Weiss (Hrsg.), Führer der Unschlüssigen, Unveränd. Nachdr. der Übers. und des Kommentars mit einer neuen Einl. und einer Bibliogr., Hamburg, 1995.

*Glaube der Mosaischen Bibel allein, sondern auch der Glaube an die Tradition – nämlich an Talmud und an die Vorschriften der Synagogenväter mit inbegriffen.*⁴⁸⁷

Ohne die Tradition könne keine Kirche bestehen, kein Gottesdienst und keine Orthopraxie wären möglich. Der Talmud aber werde von vielen, sogar von Rabbinern herabgewürdigt, „sobald die darinnen vorgeschriebenen Gesetze und Gebräuche ihren Gesinnungen und Ansichten nicht anpassen“. Dies sei ein Problem auch der anderen „Kirchen“, doch dort würden die Geistlichen ihre Traditionen „wegen einiger Spottvögel“ nicht gleich aufheben. Aubs Synagogenordnung war in diesem Sinne in den Augen Wittelshöfers ein definitiver Sündenfall. Er zumindest würde in seiner Gemeinde an den überlieferten Gebräuchen und Traditionen festhalten „ohne eine willkürliche Abweichung hiebei zu begünstigen.“⁴⁸⁸

Hinsichtlich der Synagogenordnung beschwerte er sich über die unfreundliche Behandlung durch die Reformrabbiner⁴⁸⁹ und eine „ehrenwidrige Benennung“ seiner Person. Sie „stellen mich in Vergleich eines unwissenden Laien, eines Zeloten, eines Idioten und dergleichen mehr.“ Statt aber zurück zu pöbeln, vertraute Wittelshöfer lieber auf die bayerische Staatsregierung. Es sei „keine Polemik zwischen den Rabbinern im Kreise beabsichtigt“, er wolle alles nochmals „erschöpfend erklären [...] daß künftig keine Anträge von einzelnen Rabbinern mehr angenommen werden, die auf Abstellung religiöser Gebräuche zielen.“⁴⁹⁰

Wittelshöfers Hauptaugenmerk und Hauptkritikpunkt lagen auf der fehlenden Erfahrung der drei jugendlichen Verfasser der Synagogen-Ordnung. Während Aub und die Reformpartei ihren Vorgängern vorwarfen, sie verfügten über keine wissenschaftliche Ausbildung, konterten die so Geschmähten, die wissenschaftliche Ausbildung der Neologen sei hinfällig, wenn diese nicht auch über praktische Erfahrung verfügten. Sie hätten zwar die „nötige Theorie, [...] allein, was ist Theorie ohne Praxis?“ Besonders wenn, wie gefordert, der Rabbiner auch Seel-

⁴⁸⁷ Zitiert nach ebenda, fol.191v.

⁴⁸⁸ Vgl. ebenda.

⁴⁸⁹ „Die Verfasser derselben begegnen mir sehr hart“, vgl. ebenda.

⁴⁹⁰ Vgl. ebenda.

sorger sein solle, brauche er einen reichen Erfahrungsschatz im Umgang mit den Gemeinden. Dieser sei ohne praktische Ausbildung, quasi als Lehrling bei einem erfahrenen Rabbiner, nicht zu erringen. Wittelschöfer unterscheidet hier streng zwischen reinem, erlernbarem Wissen und dem für die Arbeit als Rabbiner nötigen Glauben. Die „auf der Hochschule aufgefasste Vernunft-Religion [...] welche der positiven Religion alles abspricht“ sei dazu ungeeignet.⁴⁹¹ Es brauche Erfahrung im geistlichen Amt. Dazu müsse der zukünftige Rabbiner auch bereit sein, im Zweifelsfall Gebräuche auszuführen, „die seinen Ansichten entgegen sind“. Ein Rabbiner könne auch nicht erwarten, dass seine Gemeinde alles gutheiße, wenn er begänne, lieb gewordene Gebräuche einfach hinaus zu schmeißen, da die Gemeinden „nur äußerlichen Formeln anhängen“. Dieser an sich zwar bedauerliche, aber verständliche Fakt ländlicher Werkfrömmigkeit führe bei Nichtbeachtung nur zu Konflikten zwischen Rabbiner und Gemeinde. Abhilfe würde es schaffen, wenn der frisch gebackene Rabbiner nach dem Hochschulabschluss erst einmal ein paar Jahre quasi auf eine „Kaplansstelle“ bei einem erfahrenen Rabbiner gehen würde, dort lerne und sich an die praktische Arbeit und die Gebräuche in der Synagoge gewöhne.

„So heißt es auch in unseren moralischen Vorschriften: daß bey denen, die das Gesetz auszuüben haben (den Rabbinen) mehr auf ihre praktische als theoretische Kenntnisse Rücksicht zu nehmen sey.“⁴⁹²

Wiederum zeigte sich hier der Vorrang der Orthopraxie vor der Orthodoxie. Judentum, nicht nur auf dem Land, war ein System der Tat, nicht vorrangig des Grübelns.

Dass die Regierung die Einführung der neuen Synagogenordnung vor allem hinsichtlich der rituellen Teile erst einmal aussetzen wolle, wertete Wittelschöfer erwartbar als hoffnungsvolles Zeichen. Die Intervention der Regierung „rettet [die] Synagoge vor ihrer gänzlichen Auflösung“. Die „grübelnde Vernunftreligion“ würde sonst nicht aufhören, immerzu weitere religiöse Gebräuche abzuschaffen. Ein jeder junge Rabbiner mit irgendeiner „neuen“ Idee würde dabei immer andere Sa-

⁴⁹¹ Vgl. ebenda.

⁴⁹² Zitiert nach ebenda, fol.193v.

chen abschaffen, bis nichts mehr übrigbliebe. Sie seien „wie Taschenuhren“: keine zwei zeigten dieselbe Zeit an. Ganz im Gegensatz zur Absicht der Regierung nach Vereinheitlichung und entgegen den Versprechungen der jungen Rabbiner nach ebendieser, wäre das Endergebnis der blinden Reform, dass keine Synagoge der anderen gleiche, sondern die Kultus dort alleinig von dem persönlichen Gusto und der Willkür des örtlichen Rabbiners abhängt. Fragliche Punkte seien in der Synagogenordnung „hinfällig [...] da es der allgemeinen Observanz aller jüdischen Synagogen entgegen ist“. Alle Gebete, die die Synagogenordnung abschaffen wollte, fänden sich in allen Gebetbüchern Österreichs, Frankreichs, Preußens, Russlands und anderer Länder wieder. Eine Abschaffung würde also einer Vereinheitlichung entgegenwirken. „Wenn aber der positiven Vorschrift gefolgt wird, dann bleibt der Gottesdienst allenthalben gleich.“ Wir sehen hier, dass der Begriff der „positiven Religion“ von beiden Seiten benutzt wurde und je nach Belieben ausgelegt werden konnte.⁴⁹³

Anstatt auf die Geschichte und die Tradition der meisten Rabbiner in Europa zu vertrauen, würden sich Aub und die anderen Reformer auf die dünne Basis des „Westphälischen Consortiums“ sowie des obskuren „Rabbiners von Arrad“ beziehen.⁴⁹⁴ Ersteres stamme dabei aus der „Zwangsherrschaft Hieronymus Napoleons“⁴⁹⁵ und sei vorrangig dem Einfluss eines gewissen Jakobson geschuldet. Dieser „raffte mehrere Rabbiner zusammen, und formierte ein Consistorium und sich selbst machte er zum Präsidenten desselben.“ Diese durch niemanden außer dem Zwang der Fremdherrschaft legitimierte Sonderbarkeit wurde erwartungsgemäß mit Beginn der Restauration auch sofort wieder aufgelöst, ihre Anordnungen „mit Verachtung“ verworfen und der nämliche Jakobsohn in ein Berliner Exil gezwungen, von wo aus es ihm verboten war, sich in religiösen Belangen zu äußern.⁴⁹⁶ Was den „Rabbiner von Arrad“ betraf (in Ungarn anzutreffen), so sei dieser keine legendäre Autorität, sondern erfreue sich immer noch bester Gesund-

⁴⁹³ Vgl. ebenda.

⁴⁹⁴ Aaron Chorin, vgl. Jerucham Tolker, Aaron Chorin, in: Berenbaum/Skolnik, Band 5, S. 495f.

⁴⁹⁵ A.a.O., Kapitel I.1.

⁴⁹⁶ Vgl. Lazarus, sowie Hartmut Bomhoff, Israel Jacobson. Wegbereiter jüdischer Emanzipation, Berlin 2010.

heit, lehne sich bekanntermaßen am liebsten gegen mosaische Gesetze auf und sei „schlimmer als ein Karäer“. Folgerichtig sei er auch in ganz Ungarn gebannt. Und ausgerechnet diese beiden mehr als wackeligen Säulen bildeten das Fundament der Argumentation Aubs und seiner „gegenwärtigen[n] moralische[n] Revolution“.⁴⁹⁷

„Anstatt die positive Religion, Demut, Bescheidenheit und Dankbarkeit lehrt, verleitet das Vernünftigen in der Religion zu ungerechter Anmaßung. Mit noch nie gehörter Frechheit werden jetzt von so vielen meiner Glaubensgenossen die positiven Religionsgesetze übertreten und sogar religiöse Bildung genannt.“⁴⁹⁸

Diese Anmaßung einer angeblichen unbedingten Emanzipation sei empörend und widersprüchlich, denn ganz gleich, wie sehr sich die Reformen und deren Gefolgsleute für Emanzipation und Konfessionalisierung erwärmten, so viele *Mizwot* sie auch über Bord werfen würden, eines war für Wittelshöfer klar: sie alle waren noch und würden immer dem Glauben an den Messias verpflichtet sein.⁴⁹⁹ Und auch die vollständige Emanzipation wäre ein Ding der Unmöglichkeit:

„Auch sind unsere täglichen Gebete zu Gott, die wir vorschriftsmäßig seit dem römischen Exil drey mal des Tages in der Synagoge verrichten sollen, dafür eingeleitet – auf die Rückführung nach Jerusalem und die Erneuerung einer selbstständigen Regierung zu bethen.[...] Wie können wir sonach in den Staaten wo wir dermalen geduldet werden, nach einer vollständigen Emanzipation streben, da man doch in zwey Monarchien, oder sogar in zwey Welttheile[n] zugleich nicht Staatsbürger seyn kann, um die Pflichten in den beiden Staaten als Staatsbürger zu erfüllen? Wie können also zwei widersprechende Wahrheiten neben einander bestehen? Die Gottheit zu bitten, uns zu Staatsbürgern in Palästina zu machen, und zugleich auch im Staate unseres Aufenthalts um das vollständige Indegenatsrecht zu bitten, das ist ein widersprechendes Bestreben!

Die positive Religion hingegen lehrt uns unsere wahrhafte Bestimmung, nämlich – nachdem die von Gott den Israeliten angedrohte Strafe, sie in allen Ländern der Welt

⁴⁹⁷ Vgl. StAB, K3, CIII, Nr. 36., Nro. 30, Dokument vom 31. Juli 1833.

⁴⁹⁸ Im Original mit Anstreichungen kommentiert. Zitiert nach ebenda, fol.197v.f.

⁴⁹⁹ Vgl. ebenda.

*zu zerstreuen in Erfüllung gekommen ist, so haben wir zu befolgen, was uns die Propheten und unsere ältesten Synagogenväter gelehrt haben.*⁵⁰⁰

Nämlich das Beten für den König und die Bürger des Gastlandes. Jeden Freitag erhebe man das Gebet für den Regenten, dies sei eine „wesentliche Bestimmung der Gemeinde.“ Und zwar nicht erst seit der neuen Synagogenordnung, sondern mindestens schon seit den Zeiten eines Max I. Joseph (1799-1825). Diese waren zwar noch nicht besonders lange her, aber Wittelshöfers Brief erregte nicht deshalb Aufsehen, sondern auf Grund des darin erkennbar werdenden Messianismus.⁵⁰¹

Doch ungeachtet seiner traditionalistischen Auffassung, die für vehemente Irritation bei den bearbeitenden Behörden sorgte, hoffte Wittelshöfer, dass er sich „mit diesem Vortrage und gemachten Beylagen einigermaßen von dem Namen eines Idioten gereinigt habe“.⁵⁰² Wittelshöfers Kompromissbereitschaft, was religiöse Indifferenz anging, war erwartungsgemäß klein.

*„Am Sabbath ein Christ und am Sonntag ein Jude sein, dahin kann das Wort – Religionsfreiheit – nicht ausgedehnt werden, denn mehr wäre dies eine Secte, die noch nie existiert hat!“*⁵⁰³

Dieser Vorwurf der Irreligiosität war wiederum existentiell. Er findet sich, wie bereits erwähnt, bei Reformern wie Bewahrern und stellt die Grundangst einer konfessionalisierten Gesellschaft dar, die sich durch persönliches Bekenntnis definiert. Weniger existentiell als vielmehr ärgerlich empfand Wittelshöfer aber die persönlichen Angriffe durch die Reformen. Diese hatten sich über das Tragen des Bartes lustig gemacht,⁵⁰⁴ wohingegen Wittelshöfer ihn als „Auszeichnung“ trug.

⁵⁰⁰ Im Original mehrfach dick unterstrichen und mit zahlreichen Fragezeichen versehen. Zitiert nach ebenda, fol.198r.

⁵⁰¹ Siehe unten.

⁵⁰² Übrigens, so fügte er hinzu, sei er schon 20 Jahre im Amt, verdiene aber gerade einmal 300 Gulden, was viel zu wenig sei, da er zudem noch „verfolgt von der wider mich aufgereizten Judengemeinde durch das diesseitige Landgericht Neustadt sei“, vgl. ebenda, fol.199r.

⁵⁰³ Zitiert nach ebenda, fol.206v.

⁵⁰⁴ Vgl. ebenda.

„Ganz natürlich kann ich nicht verleugnen, daß ich von den Rabbinern bin, welche dieses Naturproduktes zur öffentlichen Anschauung tragen. [...] So rate ich [...], dem Tragen des Bartes, dergestalt ohne diesen Naturtrieb durch Scheermesser⁵⁰⁵ zu schaden, um sich als jüdischer Gesittlicher damit auszuzeichnen. [...] Der Geistliche muss als Pfleger der Religion mehr als die Masse des Volkes den göttlichen Tugenden sich nähern. Vorzüglich muss der Spiegel der Tugend sein, hinsichtlich der Enthaltensamkeit aller Art! Trägt nun der Rabbiner einen Bart, so muß er – wollen oder nicht wollen – sich der Gesellschaft der Frauen enthalten, denn er ist allzeit die Beschauung ausgesetzt, von einem oder anderen Frauenzimmer zu hören: das ist ja ein Jude mit einem Bart!“⁵⁰⁶

Der Bart erfülle also zwei Zwecke. Zum einen sei er eine Art Uniform, die notwendig sei, da man sich ja eine öffentlich erkennbare „Uniform“ wie die katholische Soutane oder den Juristenrock der Protestanten nicht leisten durfte. Also bliebe der Bart. Selbiger sei zusätzlich noch Garant der Tugendhaftigkeit des Rabbiners. Mit einem derartigen, nicht ablegbaren Kennzeichen ausgestattet, konnte der Rabbiner nicht einfach jeden Abend ins Wirtshaus gehen oder sich in unstatthafter Gesellschaft aufhalten, da er überall als Jude und Rabbiner erkannt wurde. Das „Herumschweifen“ sei zudem „unschicklich“, die jungen Rabbiner sollten sich besser gleich daran gewöhnen, statt in der Kneipe, vor der heimischen Bücherwand zu sitzen. Ein Einwand, der dem bekannten Wirtshausfreund und „Misopogon“⁵⁰⁷ Isaak Loewi in Fürth sicherlich nicht schmeckte.

Hinsichtlich der Änderung der Gebete spricht Rabbiner Witelshöfer gar von einer „Zerstörung der Liturgik“.⁵⁰⁸

„Kaum daß es ein Beispiel hat, daß Geistliche irgendeiner Glaubenspartei selbst auf Vernichtung ihrer gottesdienstlichen Gebräuche angetragen haben! Die drey Rabbiner die aber dennoch auf die Abschaffung derselben angetragen, haben nicht einmal gründliche Ursachen angegeben warum sie die in der Synagogenordnung allgirte (!)

⁵⁰⁵ Vgl. Num 6,5: „Solange das Nasiräergelübde in Kraft ist, soll auch kein Schermesser sein Haupt berühren, bis die Zeit abgelaufen ist, für die er sich dem Herrn als Nasiräer geweiht hat. Er ist heilig, er muss sein Haar ganz frei wachsen lassen.“

⁵⁰⁶ Zitiert nach StAB, K3, CIII, Nr. 36, Beilage 1, fol.200v.f.

⁵⁰⁷ So die bekannte Satire „Der Barthasser“ des römischen Kaisers Julian Apostata.

⁵⁰⁸ Vgl. StAB, K3, CIII, Nr. 36, Nro. 14.

Gebete und religiöse Gebräuche abschaffen wollen. Wie läßt sich sonach denken daß auf das *lari fari* (!) von einigen Rabbinen, eine ganze Kreisjudenschaft von ihren religiösen Gebräuchen, die vor undenkliche Zeiten schon ausgeübt wurden, können abgezogen werden. Schon soll es in einer Gemeinde zu tumultuarischen Auftritten in der Synagoge gekommen seyn.⁵⁰⁹

An anderer Stelle äußert sich der Rabbiner ähnlich:

„Es ist bey keiner Glaubensparthey, bei keiner Kirchengesellschaft noch gehört worden, daß auf das einfache Anbringen einiger Geistlichen, die Abschaffung mehrerer Gebete und heiliger, religiöser Gebräuche anbefohlen wurde, welche Jahrhunderte vielleicht Jahrtausende schon bestanden sind. Worauf soll denn die Beruhigung unseres Gewissens gestützt seyn bey der Abschaffung der Gebete und Abweichung von den heiligen und religiösen Gebräuchen unserer Väter? Die Rabbiner welche den Antrag hiezu gestellt haben, sind nicht mit Namen genannt, um etwa in der Heiligkeit oder in den tief eingedrungenen Religionskenntniße dieser Männer unsere Beruhigung zu finden, und die angegebenen Gründe, welche der Synagogenordnung beygefügt sind, zeigen mehr eine Religionsspötereey als eine Religionsreform. [...] Nur mit dem schmerzhaftesten Gewissenszwang werden wir von den Gebeten und religions Gebräuche (!) unserer Väter getrennt werden. [...] [Wir] zweifeln [...] nicht an die Gerechtigkeit der k. Regierung des Obermainkreises, daß Höchstdieselbe wegen der Chimäre einiger Rabbiner uns keinen Gewissenszwang anthun werde, und nämlich gewaltsam von unseren Gebete und heiligen Gebräuche zu trennen.“⁵¹⁰

Trennung wird mit Gewalt gleichgesetzt. Trennung bedeutet hier nicht nur die endgültige Trennung von Gemeindeteilen, sondern schon konkret die Trennung der gläubigen Juden vom Kulturschatz ihrer Väter. Dessen Missachtung erlebt der Rabbiner als Verächtlichmachung der Religion, was implizit mit der gern geäußerten Furcht vor der „Irreligiosität“ insbesondere der jungen Generation korrespondiert. Die von Rabbiner Wittelshöfer geäußerte Sorge, die Synagogenordnung würde zerstörerisch wirken, bestätigte sich just dort, wenn man dem Floßer Kultusvorstand Glauben schenken will. Dieser berichtet von Spaltungen innerhalb der Gemeinde, die auf das „rebellierende“ Gemeindemitglied

⁵⁰⁹ Zitiert nach ebenda, fol.84v.f.

⁵¹⁰ Zitiert nach ebenda, Nro. 14, Beilage 1, fol.87r.

Moses Bloch zurückgehen, anscheinend einem entschiedenen Gegner der neuen Synagogenordnung, weshalb die Synagoge „dank Übertreibungen jetzt mehr einem Wirtshaus als einem Bethaus“ gliche.⁵¹¹ Im Gegensatz zur Wirtshausfraktion und zu ihrem Rabbiner wünschte sich der Gemeindevorstand explizit die endgültige Bestätigung der Synagogenordnung. Die in Floß offensichtlich schon vorher inhärente Spaltung der Gemeinde war also hier durch die Einführung der Synagogenordnung vollends zum Ausbruch gekommen.

Die Gemeinde Floß und ihr Verhältnis zu ihrem Rabbiner sind ein nie enden wollendes Kapitel von Zwistigkeiten. So musste die Synagoge im Streit um einen neuen Vorsänger bereits einmal für ein Jahr verschlossen werden, allein, die Gemeinde widersetzte sich immer noch den Anordnungen des Rabbiners. Wittelshöfer hingegen war ein Rabbiner, der stark in der Bedeutung der Tradition verwurzelt war. Ohne Tradition könne keine „Kirche“ bestehen.

„Nachdem es heißt im achten Glaubensartikel: Ich glaube vollkommen daß das Gesetz welches in unseren Händen ist, unserem Lehrer Moses ist gegeben worden, so ist nicht nur der Glaube an die Mosaische Bibel allein, sondern auch der Glaube an die Tradition – nämlich an Talmud und an alle Vorschriften der Synagogenväter – mit inbegriffen.“⁵¹²

Leider würde der Talmud von vielen herabgewürdigt, selbst von Rabbinern, „sobald die darinnen vorgeschriebenen Gesetze und Gebräuche ihren Gesinnungen und Ansichten nicht anpassen“. Diesem heftigen Austeilen war ein ebenso heftiges Einstecken vorausgegangen. Ebenso wie sein Burgkunstadter Kollege Reckendorfer klagte Wittelshöfer über „ehrenwidrige Benennungen“. Dabei sei es mit der angeblichen Bildung der Reform-Rabbiner gar nicht weit her. Wissenschaftliche Bildung garantierte noch keine Einsicht in das Wesen des Judentums.

„Gesetzt auf diese Rabbiner sind von der Klasse, daß sie auf hohe Schulen über Weltweisheit Vorlesungen angehört, ja sogar selbst davon gekostet haben, und etwas glau-

⁵¹¹ Vgl. ebenda, Dokument vom 10. September 1832, passim.

⁵¹² Zitiert nach ebenda. Vgl. wieder Buch III, Kapitel XXVI von Maimonides „Führer der Unschlüssigen“.

ben – sie haben der angeeigneten Weisheit einen höheren Schwung gegeben, wenn sie sich öffentlich als Gegner des Mysticismus zeigen; da aber nicht von allen Bewohnern der Welt eine Vernunftreligion sich erwarten läßt, sondern bey dem größten Theil der Weltbewohner nur durch äußere Handlung das religiöse Gefühl hervorgebracht werden kann; besonders aber ist es Volksthümlich bey dem Israeliten der ganz zu religiöse Ceremonien von Aussen angewiesen ist, so ist es nicht lobenswerth daß die drei Rabbiner, die ihre Existenz und Subsistenz als jüdische Religionsdiener haben, daß sie die jüdischen Gemeinden im Obermain-Kreise von denen, seit undenklichen Zeiten übliche religiöse Gebräuche und Gebete abbringen wollen. Man ist kein Finsterling, wenn man den angeerbten Religionsgebräuchen und Gebete (!) treu bleibt; wohl aber kann man blödsichtig werden, wer die Religion nur durch das Licht der Vernunft ersehen will.“⁵¹³

Die vorgebliche Finsternis ist also nur eine durch halbe, bzw. falsche Bildung erregte. Bei aller wissenschaftlichen Ausbildung waren die drei Rabbiner Wittelshöfers Meinung nach dennoch nicht kompetent genug, um über jüdische religiöse Einsicht zu verfügen:

„Auch die Religionsgebräuche und Gebete auf deren Abschaffung diese Rabbiner angetragen haben, sind keine Mysterien, sondern man darf nur etwas mehr in der jüdischen Religion eingeweiht seyn, so lassen sich jene Gebräuche und Gebete sogar für den Nichtisraeliten begreiflich machen.“⁵¹⁴

Die Rabbiner hätten bewusst eine Verschleierung eigentlich erläuterbarer Gegenstände betrieben, indem sie alles ausschließlich mit seinen für den Laien unverständlichen hebräischen Namen bezeichnet hätten. Schon eine einfache Übersetzung ins Deutsche hätte gegen den angeblichen Obskurantismus gewirkt. Für Wittelshöfer ist demnach das Judentum etwas, was durchaus im modernen Sinne luzide und erklärbar ist, obgleich sein tiefes Verständnis ein eingehendes Studium verlangt. Dies biete aber keinen Grund für persönliche Angriffe.

„Nicht jeder Leser hat das Recht ein Buch oder Gedicht das er nicht versteht grade zu verspotten. Was ihm dunkel oder unverständlich ist, kann andere, die auf höhere Stu-

⁵¹³ Zitiert nach ebenda, Nro. 14, Beilage 2, fol.92r.

⁵¹⁴ Zitiert nach ebenda, fol.92v.

fen der Bildung stehen, sehr deutlich und lichtvoll erscheinen der bescheidene Leser eines Buches oder eines Gedichts wird sich selbst fragen oder prüfen: ob er auch in der Sache, worüber er ließt, wissenschaftlich eingeweihet seye?“⁵¹⁵

Wittelshöfer dreht den Spieß also bewusst um und beschuldigt die auf ihre Bildung so stolzen Rabbiner der Unkenntnis, des Dilettantismus und der unbedarften Jugendlichkeit, welche völlig unangebracht sind, „denn die drey Rabbiner spotten über ein erhabenes Gedicht dessen Inhalt ihnen unbekannt ist.“ Auch bei weiteren Gelegenheiten tituliert er die drei Reformer als „unkundig“, „unklug“ und „nichts weniger als sachkundig“.⁵¹⁶ Immerhin ging es dabei nicht nur um interne jüdische Angelegenheiten, sondern um Grundsatzfragen aller in Bayern vertretenen kirchlichen Gesellschaften.

„Ich bitte nun ganz unterthänigst die hoechst genannte königliche Regierung diese Motive zu beherzigen – für jetzt und in Zukunft nicht von einzelnen Rabbinern Vortrag zur zerstörung der synagogischen Liturgik an zu nehmen. In der catholischen Kirche stehet es nur dem Oberhaupt der Kirche zu, welcher im Königreich ist, und zwar dem Erzbischof; und bey der evangelischen Kirche nur dem königl Consistorium um Mißbräuche bey der einen oder anderen Kirche abzuschaffen. Aber drey Rabbiner, die etwa selbst nicht wissen was Mißbräuche heißen, können nicht für eine ganze Kreisjudenschaft auf Abänderungen im Gottesdienst, Anträge nehmen.“⁵¹⁷

Wittelshöfers Anklage ist also fundamental: Drei völlig sachunkundige jugendliche Hitzköpfe hätten sich erdreistet, in einem Bereich wirksam zu werden, von dem sie keine Ahnung hätten und Kompetenzen einzufordern, die ihnen niemals zustehen würden.

Wir können hier leicht erkennen, welche persönliche Ebene der Kampf um eine jüdische Reform hatte. Die Bruchlinien verliefen nicht nur durch die Gemeinden selbst, sondern man lief Gefahr, dass die Gemeinden dadurch gespalten würden, dass sie sich gegen ihren Rabbiner stellten. Ein Rabbiner müsse auch bereit sein, Gebräuche auszuführen, die seinen eigenen Ansichten zuwider sind, denn er könne von

⁵¹⁵ Zitiert nach ebenda, fol.102v.

⁵¹⁶ Vgl. ebenda.

⁵¹⁷ Zitiert nach ebenda, fol.105r.

seiner Gemeinde nicht erwarten, dass sie es gut finde, wenn er alles aus dem Kultus schmeiße, was der Gemeinde lieb und teuer war, nur, weil sie „nur äußerliche Formeln“ anhängen würden. Die drei jungen Rabbiner hätten erst einmal ein paar Jahre praktische Erfahrung sammeln sollen, um zu erfahren, was der Unterschied zwischen Wissen und Glauben sei, bevor sie ein derartiges Machwerk verfassten. Gerade der als so traditionell und obskur verschriene Wittelshöfer hatte aber, im Gegensatz zu vielen seiner Kollegen, den eigentlichen widersprüchlichen Kern der Reform der jungen Rabbiner messerscharf durchschaut.

„Wer hat je von einer modernen Religion etwas gehört oder gelesen? [...] Die Religion erscheint nicht schöner und nicht reiner als – antik!“⁵¹⁸

Gleichgültig, ob Wittelshöfer seinen eigenen Gottesdienst als „antik“ betrachtete, er sah klar, dass er die Regierung brauchte, um die „Synagoge vor ihrer gänzlichen Auflösung“ zu bewahren. Angreifer war eine „grübelnde Vernunftreligion“, welche nicht aufhören würde, immerzu religiöse Gebräuche abzuschaffen, wobei fatal wäre, dass ein jeder mit einer „neuen“ Idee ganz unterschiedliche Teile des Gottesdienstes abschaffen wolle. Wie die erwähnten Taschenuhren, von denen keine dieselbe Zeit anzeige. Die angestrebte Reglementierung des Kultus evozierte genau ihr Gegenteil, reines Chaos. Und reines Chaos war der Grundfaktor für Gemeindetrennungen und Abfall vom Glauben. Selbst die Aufklärer vom Schläge eines Moses Mendelssohn hätten die Gebete nur übersetzt, aber nicht abgeschafft. Von einer

„vermeindlichen Geistesbildung, welche durch das Vernünflten in der Religion veranlaßt wird, gehet man zu Vernünflten im Naturrecht über, und will nicht mehr denkbar sein, daß wir nicht nur Gottesdienst lesen und brav sind, man erfrecht sich zu der Anmaßung, Staatsbürger im ganzen Sinne zu seyn!“⁵¹⁹

Der letzte Satz weist darauf hin, dass Rabbiner Wittelshöfer als einziger oberfränkischer Rabbiner offensiv die Rückkehrhoffnung der Juden nach Palästina angesprochen hatte und für diese Art des Messianismus

⁵¹⁸ Zitiert nach ebenda, Nro. 30, Beilage I, fol. 194r.f.

⁵¹⁹ Zitiert nach ebenda, fol.197v.

von der Regierung mit fragender Zurückhaltung behandelt wurde. Aus seiner Einstellung machte er auch keinen Hehl: Diese Anmaßung der Emanzipation sei empörend und widersprüchlich. Schließlich seien alle Juden zum Glauben an den Messias verpflichtet. Der explizite Messianismus Wittelshöfers ist ein Punkt, der uns auch an anderer Stelle noch begegnen wird.⁵²⁰ Hier erhält er neben der soteriologischen Perspektive aber noch eine weitere Konnotation. Wittelshöfer erkennt sehr klar die Grenzen der Assimilation, die seine Gegner anstreben.⁵²¹ Ihrem unbedingten Optimismus hinsichtlich einer rechtlichen und gesellschaftlichen Gleichstellung setzt er eine tiefe Skepsis gegenüber, was die Möglichkeit einer parallelen Existenz als Jude und Staatsbürger angeht. Wittelshöfer selbst hatte sich mit modernen Gedankenströmungen auseinandergesetzt; er hatte deutsch gepredigt und war mit der Gedankenwelt der Aufklärung vertraut genug, um ihr kritisch gegenüberstehen zu können. Hier dient die soteriologische Konzeption eines jüdischen Messianismus erkennbar der Aufzeichnung von Grenzen und der Möglichkeit einer Alternative. Die spätere Entwicklung hin zum säkularen Messianismus der Zionisten gibt dem weitblickenden Skeptiker aus Floß nachträglich Recht.

Benedikt Mack

Von Aufruhr in den Gemeinden berichtet auch Rabbiner Mack aus Hagenbach:

„Nachdem diese Synagogen-Ordnung dahier, so wie in allen Orten meines Distrikts bekannt gemacht wurde, so äußerte die heilige Gemeinde im Allgemeinen über das Ganze ihren Widerwillen, aus dem Grunde, weil auch ausser dem Obermainkreise mehrere Israeliten in anderen Kreisen wohnen, die von dieser Ordnung nichts wissen, ein Anderes wäre es, wenn es für die Israeliten im ganzen Königreich gelten sollte.“⁵²²

⁵²⁰ Vgl. Kapitel 3.

⁵²¹ Wenn wir unter Assimilation ein Aufgehen in der Mehrheitsgesellschaft und eine reine Privatreligion eines Staatsbürgers „mosaischer Konfession“ verstehen. Vgl. Kapitel II.1.1.

⁵²² Zitiert nach ebenda, Nro. 16, fol.140r.

Mack definierte „Anstand [als] Grundbedingung einer jeden Konfession“.⁵²³ Ein konfessionelles Verständnis von Judentum setzte er demnach bereits voraus. Auch bei den zu beanstandenden Gebeten zeigte er sich kompromissbereit:

„[Ich bin] derselben Meinung, daß den bisher bestandenen und nun abzuschaffenden Gebeten kein bedenkliches Hindernis entgegen stehen (!), weil sie im Allgemeinen mit den wirklichen Gebeten nicht in gehörigem Zusammenhange stehen, und öffentlich nicht mehr vorgetragen werden sollen.“⁵²⁴

Wir finden hier also eine Unterscheidung in „wirkliche“ und „falsche“ Gebete. Wir haben schon gesehen, dass es eine aufklärerische Angst war, „falsch“ zu beten. Indem nur noch die „wirklichen“ Gebete in der Liturgie übrigblieben, konnte man sichergehen, den Schmutz der Jahrhunderte von einem ursprünglichen Zustand der Gebete abgestreift zu haben. Rabbiner Mack hatte aber bekanntlich virulente Probleme bei der Einführung der Synagogenordnung, weshalb er nochmals ins Detail ging:

„Hierauf sagte ich ihnen, das Bessere auch um des Guten willen geschehe, weil es andere ja aber nicht thun; bestehen ja in unserem Kreise ja doch so manche schöne Einrichtungen, die in anderen zur Zeit noch nicht sind. Insbesondere wurden noch so manche Bemerkungen gemacht, darüber ich sie mit den besten Gründen bei der versammelten Gemeinde zu beruhigen suchte. So z.B. wurde auf §17 geäußert, daß durch die Unterlassung der Versteigerung der Mizwoth dem heiligen Land bedeutenden Schaden verursacht wird, der zu solchen Abgaben verwendet wird, die nicht unterbleiben können und mit einer andern Weise nicht ersetzt werden können. Hieraus sagte ich, es läßt sich ein Plan entwerfen, welcher hinlängliche Ersetzung verschaffen kann, allein da das Volk ohne allen und jeden Grund dagegen ist, so erhielt ich nur noch persönliche Beleidigungen. Solche Gesinnungen und Anfälle, haben ich und der Lehrer als Vorsänger ohne Zweifel auch an anderen Orten meines Distrikts zu erwarten. Da dadurch diese Synagogen-Ordnung für jetzt bis zu einer ferneren Entschlie-ßung nicht vollzogen werden kann, und ich vor ferneren persönlichen Beleidigungen, die sich weder mit meinem Stande, noch mit meinem Alter vertragen, gesichert sein

⁵²³ Vgl. ebenda, fol.140r.ff.

⁵²⁴ Zitiert nach ebenda, fol.140r.

*möge, bitte ich die Königl. Regierung wiederholt ehestens darüber gnädigst zu entscheiden.*⁵²⁵

Um „Einer Königlichen Regierung nicht lästig zu fallen“, schlug Rabbiner Mack, wie viele andere auch, die Bildung einer Oberbehörde vor: „Übrigens glaube ich, sind gelehrte Streite in religiöser Hinsicht mehr Gegenstand eines Consistoriums“.⁵²⁶

Samson Wolf Rosenfeld

Rabbiner Rosenfeld,⁵²⁷ auf Seiten der behutsamen, ländlich geprägten Reform angesiedelt, schlug einen saften Ton an. Er verfuhr pragmatisch, was die umstrittene Versteigerung der *Mizwoth* anging („Wohltätigkeit ist der beste Gottesdienst“) und verteidigte diese gegen Angriffe: „Der Brauch ist nicht so verwerflich, wie er in der neuen Zeit dargestellt wird“:

*„Es zeigt von einer Liebe zur Sache, von dem Werthe, den man auf Gottesdienstliche Handlungen legt, welcher Sinn an sich schon der Andacht förderlich ist.“*⁵²⁸

Auch im Übrigen erwies sich der Bamberger Rabbiner als Anhänger des Traditionsarguments:

*„Ich finde daher gar keinen Grund, diese von der Kirche angenommenen, durch ihre edle Tendenz sich auszeichnenden und durch ihr Alter ehrwürdig gewordenen Gebete aus dem Kreise der Liturgie zu verbannen.“*⁵²⁹

Die so ehrenvoll behandelten Gebete waren das *Jekum Purkon* und das *Mi ScheBerach*. Für die Verächter des „Chaldäischen“, in dem diese Gebete, und übrigens auch das *Kaddisch*, abgefasst waren, hatte der Rabbiner kaum Verständnis. Erstens könne ein jeder, der Hebräisch

⁵²⁵ Zitiert nach ebenda, fol.141r.

⁵²⁶ Vgl. ebenda, Dokument vom 08. September 1833.

⁵²⁷ Vgl. ebenda, fol.118f passim.

⁵²⁸ Zitiert nach ebenda, fol.120v.

⁵²⁹ Zitiert nach ebenda, fol.122v.

kann, auch „Chaldäisch“ und zweitens gebe es genügend Interlinearübersetzungen, die man vortragen könne. Das grundlegende Problem der Verständnisschwierigkeiten bestehe also überhaupt nicht. Abschaffen könne man solche, geliebte Gebete nur, wenn sie „Schädliches“ und „Unpassendes“ enthielten. Dieses sei aber eine Definitionssache und hier auch definitiv nicht der Fall. Zustimmend äußerte er sich nur im Falle der *Suloth*, diese seien wahrhaft „schädlich“ und gehörten abgeschafft. Und ein weiteres Zugeständnis an die Reform kam von Seiten Rosenfelds. Er gab unumwunden zu, dass es beim *Hoschianu*-Schlagen „Idioten“ gäbe, die jedes einzelne Blättchen abschlagen mussten. Dies sei natürlich nicht im Sinne des Erfinders, zwei kleine Schläge müssten genügen. Die Synagogenordnung wolle er lieber „mit Modifikationen“ veröffentlichen.⁵³⁰

Rosenfeld war vom gesamten Niveau der Synagogenordnung nicht überzeugt, ebenso wenig von der persönlich beleidigenden Art ihrer Verteidiger.

*„Ich will es nicht wagen, Eine königliche Regierung mit polemischen Erörterungen, die der Natur der Sache gemäß sehr ins Weite gehen müßten, zu belästigen, [...]. Außerdem würde es mir ein Leichtes seyn, die Entkräftung der aufgestellten Widerlegung mit gültigen Nachweisungen darzuthun.“*⁵³¹

Bei der bloßen Abschaffung von Ritualen und Gewohnheiten lies der Rabbiner Vorsicht walten:

„Wenn nun auch in dem Kultus Unzweckmäßigkeiten bestehen, zu deren Abschaffung sich der Rabbiner für berechtigt hält, er aber vermuthen, oder sogar mit Gewissheit voraussagen kann, daß diese Abschaffung bei der weit größeren Mehrheit nicht nur keinen Anklang, sondern den bittersten Widerspruch finden, und er dadurch seine Popularität und sein Zutraun aufs Spiel setzen würde, so ist es [...] Pflicht, heiligste Pflicht desselben, diese Unzweckmäßigkeiten noch so lange bestehen zu lassen, bis entweder die Aufhebung durch eine kirchliche Oberbehörde beschloßen und anbefohlen wird, und der Rabbiner sofort nur als Vollzieher des Gesetzes erscheint, wie dies immer auch bei anderen Konstellationen so herzugehen pflegt, oder bis die Gemüther

⁵³⁰ Zitiert nach ebenda.

⁵³¹ Zitiert nach ebenda, Nro. 27, Dokument vom 30. Juni 1833, fol.177v.

*seiner Parochionen (!), oder überhaupt des Volkes im Maße besser hiezu vorbereitet seyn werden. Die Schule, die deutsche Predigt und die Zeit müssten hiebei das Meiste thun. Der Rabbiner, der diese Regel aus den Augen verliert, und in Sache des Kultus unvorsichtig und grell einschreitet, kann, bei den besten, aufrichtigsten Willen, nicht nutzen, er wird die Gemüther gegen sich einnehmen, Unfrieden erregen, Zwietracht hervorrufen, und dann – gute Nacht Besserung!“*⁵³²

Gottlob waren die Zustände in Rosenfelds Bereich noch bessere und die Gemeinde friedlich. Aber die unvorsichtige Art und Weise, mit der die drei oberfränkischen Reformer ihre durch keine rabbinische Autorität als ihre eigene abgesegnete Synagogenordnung eingeführt hatten, gefährdete ganz klar den Frieden innerhalb der Gemeinde. Ergebnis war dann wiederum das befürchtete Chaos und mit ihm die Irreligiosität und der Relativismus.

Die Synagogenordnungen stießen demnach keineswegs in einen luftleeren Raum vor. Sie verstärkten und provozierten bereits längerfristig vorhandene Tendenzen und ließen die Brüche innerhalb der Gemeinden stärker und tiefer werden. Dabei verschwamm die Grenze zwischen theologischen und spirituellen Bedenken und Theorien einerseits, sowie persönlicher Animositäten auf der anderen Seite zusehends und schnell. Es kann demnach keinesfalls davon ausgegangen werden, die Situation der ländlichen jüdischen Gemeinden sei eine von den Konflikten der intellektuellen Elite des Judentums ausgenommene Welt und hätte im friedlichen Schleier provinziellen Nichtwissens vor sich hingedämmert. Das Gegenteil ist der Fall. Wie die ersten Reaktionen auf die aufoktroierte Synagogenordnung in Oberfranken zeigen, waren alle bekannten Bruchlinien des religiösen Ringens um Emanzipation und Konfessionalisierung auch schon längst auf dem Land vorhanden. Es brauchte keinen Salon, um über die Bedeutung des Messias oder die Annäherung an den protestantischen Gottesdienst zu debattieren. Vielleicht noch vielfältiger als die Belegschaft der städtischen Diskussionsvereine verhandelte das ländliche Judentum die bewegenden Fragen der Zeit, freilich oft, ohne auf die fein ziselierten Gepflogenheiten der intellektuellen Vorgänger groß Rücksicht zu nehmen. Dies betrifft beide Seiten, traditionelle, alteingesessene Rabbiner ebenso wie die eigentlich

⁵³² Zitiert nach ebenda, fol.179v.

mit städtischer Diskussionskultur vertrauten, hoch ausgebildeten Reformer. Dies wird deutlich, wenn wir uns die Antworten ebendieser Gruppe an die Kritiker aus dem ländlichen Franken ansehen.

2.1.3.2 Zeter und Mordio – Antworten an Kritiker

Generell

Gerade der hoch dekorierte Dr. Aub aus Bayreuth hielt sich bei seinen Antworten an einzelne Kritiker nicht zurück und scheute sich auch nicht, auf die persönliche Ebene hinab zu steigen. So bezeichnete er seine Kritiker nicht nur schlicht als „Unwissende“, welche an allem Möglichen festhalten wollten, sondern erklärte zudem, ein „solcher Idiot (!) [kann] nicht vollkommen religiös sein.“⁵³³ Der bekennende Bartträger Wittelhöfer wurde auf Grund seiner traditionellen Gesichtsbehaarung weiterhin als „lächerlich“ bezeichnet, da dies an die Traditionen polnischer Juden erinnerte, für die Reformier erkennbar die niedrigste aller Beleidigungen:

„für welches Naturprodukt unsere Rabbiner vor 30-50 Jahren nicht weniger eiferten, als die polnischen, die den Bart noch 1831 für unantastbar erklärten!“⁵³⁴

Damit waren alle Traditionalisten hoffnungslos ein halbes Jahrhundert hinter der Zeit, und schon mindestens so verloren wie die osteuropäischen Kollegen. Überhaupt sei dies alles keinerlei Tradition, sondern Mode und man streite sich eh alle paar Jahre um ein anderes Kleidungsstück. Die Anhänger dieses „Pharisäertums“ wurden schlicht für irreligiös erklärt:

„[Das Hamanklopfen] ist ein Gebrauch thöricht oder gar schädlich, wer möchte sagen, er sey dennoch religiös, während die Schrift Gottesfurcht Weisheit nennt.“⁵³⁵

⁵³³ Vgl. ebenda, fol.106r, passim. Eigentlich antworten hier nicht nur Aub, sondern auch seine Mitstreiter Gutmann und Kunreuther, doch gehen diese im nun folgenden Wortgefecht fast kommentarlos unter.

⁵³⁴ Zitiert nach ebenda.

Hier wolle man „Unsinn für Gottesfurcht ausposaunen“. Erkennbar ging es Aub darum, das Gegenüber, welches „noch im häuslichen Wohnzimmer“ Gottesdienst feiert, ins Lächerliche zu ziehen. Ebenso wie in der Bewertung der einzelnen abzuschaffenden, bzw. beizubehaltenden Gebete, wurde vor allem der Begriff „lächerlich“ für die angeblich nicht mehr verstandenen Gebräuche benutzt, und die Betenden als Protagonisten eines unansehnlichen Theaters verschrien. Diese persönlichen Angriffe standen allen theoretischen und mehr oder minder sachlichen Auseinandersetzungen mit der Thematik zuvor, so dass der „Gegner“ zunächst in seiner persönlichen Ehre gekränkt wurde, bevor ihm die fachliche Kompetenz streitig gemacht wurde. Nicht jeder reagierte darauf so souverän wie der erfahrende Burgkunstadter Rabbiner Reckendorfer, der die Beleidigungen in seiner Antwort an die mittelnde Bezirksregierung nicht verschwie, aber sich weigerte, auf diese einzugehen. Gegen „Männer meines Standes“ wolle er keinen „religiösen Streit“ ausfechten, in dem „mehr die persönliche Gelehrsamkeit im Fokus steht als die ‚Gute Sache‘“. Die angesprochenen „Anzüglichkeiten“ verbat er sich dennoch, „der man sich aus Achtung für Anständigkeit wohl billig gegen einen Mann von so hohem Alter und der seinem fünfzigjährigen Dienstjubiläum so nahesteht hätte enthalten sollen“.⁵³⁶

In einer langen General-Verteidigung seiner unbeliebten Synagogenordnung ließ Rabbiner Aub ein Programm seiner Absichten erkennen, mit welchen er an die Reform der fränkischen Judenheit gehen wollte. Unter dem Datum des 28. März 1833 versuchte Aub, die Regierung davon zu überzeugen, seine mittlerweile nach Bedenken von anderen Rabbinern wieder suspendierte Synagogenordnung nun doch wieder einzuführen.⁵³⁷ Eigentlich hatte sich die Regierung entschlossen, „liturgische Punkte“ nicht zwangseinzuführen. Für Aub lag aber eine Neueinführung liturgischer und theologischer Punkte überhaupt nicht vor, er und seine Kollegen hätten gegen die „mosaischen Glaubensüberzeugungen nicht gefehlt.“ Gleichzeitig hätte das Judentum, bedingt durch die Fähigkeit des Rabbiners zur Ordnung, liturgische Reform

⁵³⁵ Zitiert nach ebenda.

⁵³⁶ Vgl. ebenda, Nro. 23.

⁵³⁷ Vgl. ebenda, Dokument vom 28. März 1833.

schon immer gekannt. Der Unterschied zu heute war ein ganz anderer: Aub wies auf Berichte älterer Rabbiner hin, wonach

*„diese Reform [...] in ganz Egypten publiziert [wurde] und niemand von den Gelehrten jener Zeit bestritt diese Reform, oder hielt ihn für einen Gegner des Talmuds, obwohl er hierin vom Talmud abwich [...] denn es gab damals keine unwissenden und einge-bildeten Menschen, die sich ihrem Lehrer so widersetzten, wie in unserer Zeit“.*⁵³⁸

Unverständlicherweise war selbst Aubs eigene Gemeinde scheinbar weder so gebildet, noch so fügsam wie die Juden vergangener Zeiten. Aubs Rabbinerbild als Lehrer und Erzieher des autoritären Typs stellt sich in eine Reihe mit der Geringschätzung des nicht-wissenschaftlich gebildeten Rabbiners alten Typus und macht hier auch nicht vor der eigenen Gemeinde halt. Die liturgische Ausweitung rabbinischer Rechte wird durch das Traditionsargument legitimiert, als hätte der Rabbiner in früheren Zeiten schon stets die Oberaufsicht über die Liturgie gehabt und nicht über das religiöse Recht. Dadurch erkläre sich auch die Formenvielfalt jüdischer Liturgie. Dass dies gerade konträr zur eigentlichen Absicht der Kult-Vereinheitlichung stand, überging Aub geflissentlich. Die Sprachbilder, welche er benutzt, um auf die Kritik seiner Gegner einzugehen, sind von apokalyptischer Natur. So erkläre sich manches Gebet schlicht dadurch, dass „in Zeiten der Finsternis“ trotz erkennbarer Widersprüche „schlechte Kunstgedichte, Piutim genannt“, aufgenommen wurden, obgleich Inhalt und Sprache „dunkel, korrupt und rätselhaft“ seien. Die Schuldigen seien „deutsch-polnische Juden“, also die Zerrbilder des unaufgeklärten Ostjuden, der Grund „Mangel an aller religiösen Bildung, Geist und Herz völlig verunstaltet“, außerdem hatte man schlicht keine Ahnung „wie man denn eigentlich seine Zeit in der Synagoge verbringen könnte“. Gott und einer fortschrittlichen, bayerischen Regierung sei Dank sprächen wissenschaftlich gebildete Rabbiner nun in der Landessprache und würden „die schlechten Surrogate der vergangenen Jahrhunderte wieder hinausschaffen“.⁵³⁹ Aub spricht von „verdorbenen“ Gebeten, welche einer Lästerung Gottes gleichkämen. Die „Unwissenden“, also Aubs Glaubensgenossen, müsse man vor der

⁵³⁸ Zitiert nach ebenda, intern foliert, fol.6v.

⁵³⁹ Vgl. ebenda.

Wirkung dieser krankhaften Worte schützen, manches sei „unbrauchbar“ und enthalte nur „Verwünschungen und Flüche“, manche Inhalte seien gar „verderbliche Mißgeburten“. Dass fast zwei Drittel seiner Gemeinde offenbar anderer Meinung waren, erklärte Aub lapidar damit, dass „alle Frommen und Verständigen“ diese seine Einsichten eigentlich teilen würden und man es hier mit einer lautstarken Minderheit zu tun habe. Er selbst habe, entgegen aller Vorwürfe, seine Kompetenzen nicht überschritten, keine „abnorme Willkür“ gezeigt und alles im „Geiste der heiligen Schrift, des Talmuds und der ersten rabbinischen Autoritäten“ verordnet. Er selbst sei „weit davon entfernt [...] mich zum gewaltsamen Reformator aufzuwerfen“. Gegen den liturgischen Schatz des Judentums sei es nicht, korrumpierte Gebete abzuschaffen, sondern im Gegenteil wäre die Beibehaltung ebendieser der eigentliche Frevel. Sonst entstehe ein „leeres Ceremonienwesen ohne Inhalt an sich, ohne Frucht für das Leben und Segen für den Menschen“. Leider seien die neueren Zeiten von „finsternen und unwissenden Rabbinern“ geprägt, die sich weder um den sittlichen, noch um den bürgerlichen Zustand ihrer Glaubensgenossen kümmerten, noch das Wort Gottes adäquat lehren würden. Das Ergebnis dieses Zustandes war klar. Die religiöse Bildung nahm ab, die Sitten verwilderten, dem jüdischen Gottesdienst begegneten allerorten Schmähungen und Häme, er werde als „lächerlich“ und „verderblich“ wahrgenommen. Dabei sei der Gottesdienst eigentlich die „religiöse Bildungsanstalt des Volkes“, „hier muß das Herz veredelt, der Geist gebildet werden, die Frömmigkeit und Tugend-Liebe zu Gott, den Nächsten und zum Vaterland verbreitet werden.“⁵⁴⁰ Dagegen strebten aber die „finsternen Rabbiner der neueren Zeit“, welche nun zwangsweise von einer guten Regierung vom Gegenteil überzeugt werden mussten. Zwang in Glaubensfragen dürfe es nicht geben, wohl aber die Verteidigung der „Wahrheit“.⁵⁴¹

Wie erklärte sich dann der Widerstand im Volke? Prinzipiell sei jeder Jude seinem eigenen Gewissen verantwortlich, die „Quäralanten“ sähen nur ihr eigenes durch ihre Umtriebe kaum verletzt, obwohl sie „wüßten, daß in diesen Anordnungen nichts Irreligiöses sei“. Grund war der „Geist des ewigen Widerspruches, der ewigen Verneinung und

⁵⁴⁰ Vgl. ebenda.

⁵⁴¹ Vgl. ebenda.

Widersetzung“. Entlarvend seien die Mittel der Gegner, da sie ungerecht und „unsittlich“ wären. Sie täuschten Behörden, ließen „nicht Immatrikulierte als eigentliche Gemeindeglieder unterschreib[en]“, dazu Arme, „Indifferente“ und sogar „ihre eigenen Frauen“. Letzteres war dem verhinderten Bayreuther Reformler gar den Hinweis wert, dass das berühmte paulinische „mulier tacet in ecclesiam“ auch für das Judentum gelte. Es handele sich bei dem Widerspruch also schlicht um eine Verschwörung gegen Aub, und die Regierung solle doch bitte auf das „Geschrei der finsternen Rabbiner und deren Anhang“ keine Rücksicht nehmen. Alle „ehrwürdigen Gemeindeglieder“ waren angeblich auf Seiten Aubs. Das „Zetergeschrei dieser Menschen“ verhindere die religiöse Verbesserung, so wie sie schon gegen die Auflösung der rabbinischen Gerichtsbarkeit, gegen Religionsschulen, das Erlernen der deutschen Sprache und säkularer Wissenschaften opponiert hatten. Am besten sei es, auf den Gegner schlicht nicht zu achten. Allen wissenschaftlich Gebildeten sei klar, dass der Staat das Recht zur Reform habe. Er, Rabbiner Aub aus Bayreuth, habe die Notwendigkeit zur Besserung klar erkannt und wolle nun „nach diesem schönen Ziele rastlos, ohne Kampf und Anstrengung zu scheuen, [...] streben“. Seine Synagogenordnung war darin nur ein erster, kleiner Schritt hin zu einer großen Reform. Kritiker verstand er nicht.⁵⁴²

„Ich gehe gewiss mit aller möglichen Schonung und Mäßigung bei der Lösung dieser Aufgabe zu Werke, aber auch mit Kraft muss man der Gewalt und Hartnäckigkeit entgegentreten.“⁵⁴³

Wer seine Bildung nicht auf Gymnasium und Hochschule erworben hatte, war für Aub ungeeignet, seine Synagogenordnung sowie sein Reformprogramm zu kritisieren. Die Gegner seien „theils zu befangen, theils zu ungerecht und unaufrichtig in ihren Aussprüchen“. Man könne einen Vorzeigerabbiner wie Aub kaum „dem Richterspruche eines ungebildeten oder halbgebildeten Rabbiners unterwerfen“.⁵⁴⁴ Was könne der Staat von den alten Rabbinern, die den Rabbinismus verteidigten,

⁵⁴² Vgl. ebenda.

⁵⁴³ Zitiert nach ebenda, fol.46v.

⁵⁴⁴ Vgl. ebenda.

schon erwarten? Aubs Anordnung hingegen waren „wahrhaft religiös und tugendreich“, weshalb man die suspendierte Synagogenordnung doch bitte wieder einführen möge.⁵⁴⁵

Aubs Umgang mit dem religiösen „Gegner“ ist erkennbar sprunghaft und variantenreich. Bekanntestes aufklärerisches Bild ist hierbei natürlich die Lichtmetaphorik der „finsternen“ alten Zeiten, die von „finsternen Rabbinern“ auch heute noch vertreten wurde. Genauer gesagt handelt es sich dabei um ein finsternes Mittelalter, welches eine lichtreiche, reine und leuchtende Vergangenheit verdunkelt hatte. Diese lichtreiche Vergangenheit müsse nun durch Reform der Gegenwart wiedererlangt werden. Die abfälligen Bezeichnungen, mit welchen Aub den betreffenden Gebeten bezeichnet, sind erkennbar auch auf deren Verteidiger und überzeugten Beter bezogen. Dabei wurde dem Großteil des gläubigen Volkes schlicht Unwissen und Unaufgeklärtheit unterstellt. Ein Zustand, den ein aufgeklärter Rabbiner autoritär zu lösen hatte. Aubs Eigenstilisierung zum selbstlosen Reformier, der auch den Sturmwinden der Reaktion trutzte, geht soweit, dass er die vorhandene Kritik schlicht als Verschwörung seiner Gegner interpretiert. Eine tatsächliche, fundierte und begründete Kritik war in Aubs Denken nicht vorgesehen. Seiner Vorstellung nach mussten alle wissenschaftlich gebildeten Rabbiner sowieso zur gleichen Meinung wie der seinigen kommen, und mit nicht wissenschaftlich gebildeten Rabbinern lohnte es sich ja nicht, zu debattieren. Aubs Abwertung des Gegners zum nicht ernstzunehmenden Subjekt erklärt die tiefen, persönlichen Verletzungen, über welche viele alte Rabbiner in ihren Antwortschreiben klagten. Der Generationsbruch war fundamental und hatte den Respekt vor dem Vergangenen verschüttet.

Persönlich

Aub verstand sich zwar auf Generalangriffe, ließ es sich aber nicht nehmen, jeden einzelnen seiner Kritiker persönlich zu attackieren. Rabbiner Bing hielt er entgegen, dass es sich bei den meisten der von

⁵⁴⁵ Vgl. ebenda.

diesen angeführten und verteidigten Bräuchen überhaupt nicht um Bräuche handelte, sondern um schlichte „Observanzen“.⁵⁴⁶

„Nur ein von berühmten und frommen Gelehrten eingeführter Gebrauch kann ein Gesetz aufheben, aber eine Observanz, welche keinen Beweis und keinen Grund für sich hat, ist nichtig und falsch.“⁵⁴⁷

Gebräuche ohne Grundlage könnten sehr wohl von einzelnen, auch sehr einfachen und nicht gerade berühmten Rabbinern abgeschafft werden. Damit griffen die Reformer tief in die Landtradition und deren Herrschaft des *Minhag* ein. Der Willkür war Tür und Tor geöffnet. Das „Westphälische Consortium“ zitierend, führte Aub aus, „Unwissende“ wollten sich als fromme Juden stilisieren und deshalb an allen möglichen und unmöglichen Bräuchen festhalten.⁵⁴⁸ Die Furcht, einem „falschen“ Brauch zu folgen, war sowohl für die Aufklärer, als auch für die Orthodoxie zentraler Topos. Mit Verweis auf den Talmud legte Aub dar, dass sich die Bräuche „den Zeitverhältnissen“ anzupassen hätten, wer immer diese auch zu definieren hätte.⁵⁴⁹

„Ist ein Gebrauch thöricht oder gar schädlich, wer möchte sagen, er sey dennoch religiös, während die Schrift Gottesfurcht Weisheit nennt.“⁵⁵⁰

Anstatt auf die Frömmigkeit der Landbevölkerung einzugehen, wurde der Widerstand gegen die Reformen pauschal als „Pharisäerthum“ tituliert, welches „Unsinn für Gotteswort ausposaunen“ wolle. Ein solcher Unsinn war beispielsweise der „Schabbesdeckel“, welcher zwar angeblich in München im Gebrauch war, von dem man aber nicht glauben wollte „daß diese[r] noch am Leben sei[...]“ (1832!). Im weiteren Verlauf und den Ausführungen zu einzelnen Gebeten und Gesängen lesen wir von „Geschrei“, welches aufzuhören habe, da es keine „Antiphonie, sondern Lärm“ sei, von „Toben“, das kaum „zur Andacht stimmen“ könne und von „abschreckende[m]“, das ästhetische Gefühl abtöten-

⁵⁴⁶ Vgl. ebenda, Nro. 29.

⁵⁴⁷ Zitiert nach ebenda, fol.106v.

⁵⁴⁸ Vgl. ebenda.

⁵⁴⁹ Vgl. ebenda, fol.106v.

⁵⁵⁰ Zitiert nach ebenda, fol.107v.ff.

de[m] Geschrei“. Aub forderte ultimativ: „Verbannt die Dralala, Ei ei ei, Ach ach etc., die da herbeigebrüllt werden, wie in einem polnischen Wirtshause!“ Ob es in einem fränkischen Wirtshaus zu dieser Zeit anders zuing, sei dahingestellt, jedenfalls waren aber die Feinde klar: die profane Welt säkularer Vergnügungen einerseits und die dumpfe, abzulehnende Welt des Ostjudentums andererseits, die man als warnenden Spiegel gebrauchte und mit der man nichts zu tun haben wollte. Der „Pole“ zeichne sich vor allem dadurch aus, dass er „wild durcheinanderbrüllen“ würde. „Seit jeher“ hätten sich „vernünftige Rabbiner“ gegen diese „Ausartung“ gestellt. Anstelle des „Bierbänke- und Hirten- gesang[s]“ forderte er einen andächtigen Chorgesang.⁵⁵¹

Über das beliebte *Shir Hajichud* beispielsweise, über welches uns der Floßer Rabbiner so freudig Auskunft gibt,⁵⁵² weiß Aub nur, dass es „völlig corrumpiert“ ist: „die Juden singen Metaphysik und beten Logik“. Ein Gebet aber müsse „denkend“ aufgesagt werden, nicht „rapid daher geplaudert“. Noch viel schlimmer stand es um die ebenso korrumpierten *Suloth*, welche aber einen nicht abzuweisenden Vorteil hätten. Diese „wirken sehr schädlich, wenn die Menge sie versteht, was Gottlob nicht der Fall ist“. Würde man die unverständlichen Gebete verstehen, so würden sie zu „Hass und Rache“ auffordern und „alle Toleranz [vernichten]“. Was genau mit diesem aufklärerischen Begriff gemeint war, ließ der Rabbiner allerdings im Unklaren. Auch andere Gebete würden vielleicht „schöne Poesie“ enthalten, aber „das Volk versteht sie nicht“. Statt sich zu bilden, frage das Volk aber ausschließlich seinen Rabbiner, der eventuell den Sachverhalt erklären möge. Kاپieren würde es zumeist allerdings niemand. In diesem Stil ging es weiter. Der „Lieblingsfeind“ der Reformer, das *Kol Nidre*, sei eine „leere Ceremonie“ die den *Jom Kippur* entweihe, das Malkotschlagen eine „kabbalistische Anordnung“, eine Aussage, die einem Todesstoß gleichkam. Überhaupt sei die ganze Zeremonie schlicht lächerlich:

⁵⁵¹ Vgl. ebenda, fol.107v.ff.

⁵⁵² Vgl. ebenda, Beilage II.

„Man denke sich, welchen unwürdigen Eindruck es hervorbringe, wenn viele in der Synagoge nach ihrer Länge sich hinlegen und auf die *pars posteriori* sich schlagen lassen.“⁵⁵³

Das Rufen der *Hoschainu*⁵⁵⁴ verursache nichts als „schrecklichen Lärm“ und gebe Anlass zu „schändlichstem Unfug“. Wenn überhaupt, dürfe man solche Bräuche nur im stillen Kämmerlein daheim vollziehen, niemals aber öffentlich in der Synagoge. Dass die bayerischen Gesetze solche Hausbräuche als „Winkelandachten“ ja gerade verboten, erwähnten die Reformer sicherheitshalber nicht. Wieder erscheint hier die Absicht der Schaffung einer „Privatreligion“ abseits der „offiziellen“ Religion, welche bei Zurschaustellung sanktioniert wurde, dem Einzelnen aber als unbedingt privatzuhaltende Ausflucht in eine persönliche Ausdrucksweise der Gottesbeziehung anempfohlen wurde.⁵⁵⁵

Der *Mizwoth*-Verkauf sei „allzu profan“, „schändlich“, wider den „schönen Kultus“.⁵⁵⁶ Das Argument, der Verkauf sei durch lautere Motive legitimiert, wollte er nicht gelten lassen: „Der Zweck heiligt das Mittel nicht“. Auch die „unverständlichen“ Gebete erfuhren keine Rücksichtnahme. Es spricht für das Kultverständnis der Reformrabbiner, wenn diese ausführen, dass ein Gebet unwirksam sei, wenn die Gemeinde es nicht verstehe. Eine parallele Diskussion über das Latein der Katholiken lässt Gemeinsamkeiten im Denken der Zeitgenossen äußerst luzide erscheinen. Die Gebete müssten verständlich sein, sonst sei ein Fortschreiten in der religiösen Bildung des Volkes nicht zu erreichen: „Heißt das Studium, wenn jeden Tag dasselbe Stück und meist unverstanden hingeplaudert wird?“. Dies war erkennbar ein Schlag gegen die Orthodoxen, bei denen das Auswendiglernen der Schriften vor dem geistigen Verstehen stand. Selbst der immer wieder zitierte *Orach Chaim*, der so gut wie jedem traditionellen Rabbiner als Grundlage seiner Argumentation und vielen interessierten Laien als Anleitung ihres religiösen Lebens diene, bleibt nicht verschont. Er sei ein „Chaos verschiedener Ansichten in sich selbst“. Selbiges war ja auch der Tal-

⁵⁵³ Zitiert nach ebenda, fol.115v.

⁵⁵⁴ Vgl. Elbogen, S. 219f.

⁵⁵⁵ Vgl. nach StAB, K3, CIII, Nr. 36., fol.115v.

⁵⁵⁶ Vgl. ebenda, fol.132r.ff. passim.

mud, was ihn aber gerade auszeichnete und der jüdischen Gelehrtenkultur seit Jahrtausenden ihr definitives Gepräge gegeben hatte.⁵⁵⁷ Und nicht nur die Grundlagen rabbinischer Bildung, auch der Rabbiner selbst stand zur Disposition:

„Der Rabbiner in seiner rigoristischen Ausdehnung verträgt sich nicht mit dem bürgerl. Staatsleben, darum muss Eine Königl. Regierung es wünschen, daß er einmal eine Reform erhalte.“⁵⁵⁸

Dies betraf natürlich nicht die Reformen selbst, sondern nur die widerstrebenden Traditionalisten. Sie mussten in das staatsbürgerliche Korsett eines konformen, wissenschaftlich gebildeten und mit säkularen Maßstäben fassbaren Staatsdieners gepresst werden, wollte die Regierung ihr Vorhaben, aus der jüdischen Bevölkerung einen integralen und „schaffenden“ Bestandteil ihres Königreiches zu machen, in die Tat umsetzen. Dazu war die neue Synagogenordnung nur der Anfang „einer mit dem Kultus vorzunehmenden Reform“. Aub schwebte viel Größeres vor. Dabei glaubte sich Aub „ganz im Geiste der Verfassung [...] wenn wir unsere Glaubensbrüder in ihren Ansichten und Handlungen aufklären und Mißbräuche abschaffen“.⁵⁵⁹ Das Lehrer-Schüler-Verhältnis hatte sich völlig umgekehrt. Aub belehrte nun als junger, aufstrebender Reformen die alten, erfahrenen Rabbiner. Dabei sah er sich als Geistlichen zuallererst als „Staatsdiener“, dessen Aufgabe es sei, dem Staat möglichst „nützlich“ zu sein. Im Übrigen verstehe er die Aufregung und die Anklage wegen anmaßenden Verhaltens überhaupt nicht. Man habe ja nur Befehle befolgt und „Vorschläge zur Reform des Judenthums und insbesondere zum Erheben des entstellten Cultus“ gemacht. Gleichwohl sei man sich gewiss, „daß noch vieles, sehr vieles geschehen müsse, wenn der jüdische Gottesdienst seinem Zweck entsprechen und heilsame Früchte bringen soll“.⁵⁶⁰

Auch mit Rabbiner Mack zeigte Aub keine Gnade.⁵⁶¹ Zwar lobte der die „Einsicht und Aufrichtigkeit dieses Mannes“, ging dann aber

⁵⁵⁷ Vgl. ebenda, fol.132r.ff.

⁵⁵⁸ Zitiert nach ebenda, fol.135r.

⁵⁵⁹ Zitiert nach ebenda.

⁵⁶⁰ Vgl. ebenda, fol135r.

⁵⁶¹ Vgl. ebenda, fol142r.ff. passim.

schnell wieder ins Detail, um einzelne Gebete zu verwerfen. Sehen wir uns die hiesige Argumentation an. *Shir Hajichut* eigne sich nicht zum „gewöhnlichen Gebete“, da seine Bestandteile „theils in die Metaphysik“ gehören würden, teils „unschickliche Redensarten“ beinhalte, die „hineingeschmuggelt“ worden waren. Sowieso werde ohne Inbrunst gebetet, wie im Gottesdienst generell zu viel gebetet werden würde: „Der Jud [soll] nicht viel, sondern wenig mit Andacht beten“. „Mit Mühe und Muße“ und unter Hinweglassung der „ungesunden Sätze“, könne man das *Shir Hajichut* gerade noch so durchgehen lassen,

„so daß es dennoch den Vorzug vor vielen andern an diesem Tag [Jom Kippur, Anm. d. Verf.] üblichen, schlechten Gebeten verdient. Interessanterweise ist selbst das Öffnen der heiligen Lade eine „ganz unbedeutende, nicht gesetzliche Zeremonie, welche ganz der Willkür überlassen blieb“.⁵⁶²

Kaum Unbekanntes gab es zum *Kol Nidre*: Eine „Vernichtung der Gelübde [soll] allgemein nicht sein“, es sei „löblich und sittlich, dieses Col Nidrei abzuschaffen“, wo doch der „Versöhnungstag am wenigsten geschaffen [ist] für so etwas Eitles“, „eine Entweihung seiner heiligen Bestimmung“ mit solch einem „nichtigen Gebet“, das aus „schwülstiger Andacht“ in einem „rabbiniischen Dialekt gesungen“ bestehe, dessen „offenbarer Unwerth“ klar sei.⁵⁶³

Einige Worte hatte Aub noch für seine Gegner in Bayreuth übrig: eine Opposition gebe es zwar, „welche aus Frechheit hervorgeht und in Furcht endet“, doch werde diese nicht lange bestehen. Dies sei der „Theil, in dem der Sauerteig der alten Hartnäckigkeit gährt, nur da der Fürst der Finsterniß alles Bessere haßt“. In Bayreuth war man demnach bereits im apokalyptischen Bereich angelangt. Mack wünsche man, „daß er würdevoll und geistlich über die Schmähung der Schlechten sich hinwegsetzen möge.“⁵⁶⁴

Die Gegner Aubs, die sich lautstark zu Wort gemeldet hatten, waren hier also fast schon aus dem Kreis der gläubigen Juden ausgenommen. Sie standen vorgeblich unter teuflischem Einfluss, weil sie

⁵⁶² Zitiert nach ebenda.

⁵⁶³ Vgl. ebenda.

⁵⁶⁴ Vgl. ebenda, fol142r.ff.

sich gegen die Reformen zur Wehr setzen, waren als „Schlechte“ kategorisch und substantiell abgewertet und damit auch keine diskussionswürdigen Gegner mehr. Aub disqualifizierte seine Opponenten zu reinen Topoi, die man bekämpfen musste, so wie er sich vorher einem Dialog mit jedem nicht explizit universitär gebildeten Rabbiner verweigerte. Dialog konnte es nur mit seinesgleichen geben, und dies waren *per definitionem* die Personen, die ihm zustimmten.

Der in Bayreuth Kritisierte hatte hinsichtlich seiner Gemeinde natürlich einen völlig anderen Blick auf den Casus. „Ein bedeutender Theil der Gemeinde freut sich mit der bestehenden Synagogen-Ordnung“, stellte er fest und führte weiter aus:

*„Der Gottesdienst ist die Schule des Volkes, der Mittelpunkt aller religiös sittlichen Besserung. Solange er in seiner schädlichen Mißgestaltung fortbestehen darf, so lange wird man vergebens eine bürgerliche Verbesserung der Israeliten hoffen. In dem Sinne und dem Willen der Staatsregierung, nicht in meinem Interesse, dem ich vielmehr auf mancherlei Weise geschadet haben mag, habe ich diese Reformen in dem Gottesdienste vorgenommen. Ich kann daher mich gar nicht überreden, zu glauben, daß ein königliches Staats-Ministerium, ohne alle Untersuchung, ob ich gegen die Glaubensgesetze des Judenthums angestoßen habe, ohne weiteres auf die bloßen Beschwerden einen Theils der Gemeinde, die Verbesserung aufgehoben wissen wolle“.*⁵⁶⁵

Die Regierung jedoch zögerte tatsächlich, schließlich

„will nach Lage der beifolgenden Akten der größere Theil der hiesigen Judengemeinde den Ritus, so wie er vor Einführung der Synagogen-Ordnung bestanden hat, wieder hergestellt [sehen.]“

Wir bemerken hier, dass die Regierung keineswegs Aubs eigener Definition des „bedeutenderen Teils“ der Gemeinde folgte, sondern tatsächlich annahm, dass der Rabbiner seine eigenen Leute nicht im Griff ha-

⁵⁶⁵ Zitiert nach ebenda, Dokument vom 21. Februar 1833, fol.167r.f.

be. Man fürchtete bei Durchsetzung aller rituellen Punkte „unangenehme Reibungen unter den hiesigen jüdischen Glaubensgenossen“. ⁵⁶⁶

Analyse

Rabbiner Aubs umfangreiche Verteidigung ist hinsichtlich mehrerer Aspekte aufschlussreich. Aub, der sich der „Wahrheit der Sache“ verpflichtet sieht⁵⁶⁷, glaubt nach wie vor, gegen „mosaische Glaubensüberzeugungen nicht gefehlt“ zu haben. Immerhin habe er keine „abnorme Willkür“ walten lassen und handele ausschließlich „im Geiste der heiligen Schrift, des Talmud und der ersten rabbinischen Autoritäten“. Gebräuche ohne „gehörigen Beweis“ und „triftigen Grund“ seien allerdings „nichtig und eitel“. Zwar gab er zu, dass bei den Juden niemals ein überall gleicher Ritus geherrscht hatte, und man überall einen unterschiedlichen, örtlichen *Minhag* vorfände, dennoch blieb er bei seiner rigorosen Vorgehensweise. „Schlechte [...], sogenannte Gebete“, ein „Mangel an aller religiösen Bildung, Geist und Herz völlig verunstaltet“, dies sei der gegenwärtige Zustand in den Gemeinden. Zudem habe man keinerlei Ahnung, „wie man denn eigentlich seine Zeit in der Synagoge zubringen könnte“. Die hiesigen Gemeindeglieder hatten dies angeblich durch Schwatzen und ungebührliches Benehmen getan. Aubs Analyse, woran das liegen könnte, ist so simpel wie irritierend: man habe wohl schon zu lange Zeit unter „deutsch-polnischen Juden“ verbracht.⁵⁶⁸ Nun müsse ein wissenschaftlich gebildeter Rabbiner „die schlechten Surrogate der vergangenen Jahrhunderte wieder hinausschaffen“ und dafür „den alten, besseren Gottesdienst der Israeliten, welcher dem jezigen Zeitgeist mehr entspricht [...] herstellen.“ Aubs klassische Feinde sind hier also wiederum vollständig versammelt. Einerseits die unter den Reformern allenthalben grassierende, sehr polemische Ablehnung des osteuropäischen, „polnischen“ Judentums, welches mit Verfall, Obskurantismus und Armut gleichgesetzt wurde. Auf der anderen Seite eine Sehnsucht nach einem

⁵⁶⁶ Vgl. ebenda.

⁵⁶⁷ Vgl. ebenda, Dokument vom 28. März 1833. Alle Zitate passim.

⁵⁶⁸ Vgl. ebenda.

wie auch immer gearteten ursprünglichen, unverfälschten Gottesdienst, was sich auch in der Furch vor dem Beten „falscher“ Gebete niederschlug.⁵⁶⁹ Diese „falschen“ Gebete hatten vier grundlegende Fehler: 1.) sie bestünden aus „Räthseln oder Fabeln“, verwendeten 2.) eine „talmudische Sprache“, sowie 3.) ein „falsches Hebräisch“. Und schließlich beinhalteten sie 4.) „völlig unverständliche“ Allegorien und Mythen. Summa summarum: „Gott schütze uns vor diesen verdorbenen Worten“. Die Gebete sollten am Besten in „verständlicher Landessprache“ sein, da „die Andacht am wichtigsten“ war. Die Sprache eines Gebetes müsse „rein und grammatikalisch richtig“ sein, Fehler beim Beten seien unbedingt zu vermeiden.⁵⁷⁰

Ein Beispiel für das, was Aub „verdorbene Worte“ nannte, war das Gebet *Mi scheBerach*, das er wie folgt übersetzte, um die Verderbtheit des Geschilderten zu illustrieren:

„Wasserströme schwimmen dich nicht weg, mächtige Stürme verstoßen dich nicht, auch aller Koth mach dich nicht schmutzig, zehrendes Feuer verbrennt dich nicht. [...] Gleich einem Helden zieht er aus, gleich einem Kriegsmann schnaubt Rache er, um Rachehaten zu üben, gleich dem seiner Jungen beraubten Bären, gleich dem Parden, dem Wurmfraß, der Motte, und sein Haupt ist wie ein Strom. Aber wie der Apfel im Geruche, ist die Stärke seiner Liebe auf Israel, seinen Stolz.“⁵⁷¹

Dergleichen Worte hielt Aub für völlig ungeeignet zum öffentlichen Gebet.⁵⁷² Schließlich seien die Gebete „im Rachegeist verfasst u. feindseliger Gesinnung“, weshalb Aub sie „aus Gewissenhaftigkeit“ aus den öffentlichen Gebeten zensiert hatte. Der historische Kontext, eigentlich eine Paradedisziplin wissenschaftlich-kritischer Methodik, diente hier vor allem als Grund für die Wegnahme, nicht als Kontextualisierung. Wir lesen, z.B. wiederum beim *Kol Nidre*, es sei „unbrauchbar und sündhaft“ sowie von „fremdartigem Gebrauch“. Allzu leicht ließe es sich missbrauchen und stifte nur Verwirrung sowie Missverständnisse. An-

⁵⁶⁹ „[...] daß es besser ist, wenig mit Andacht zu beten, als viel ohne Andacht“. Vgl. ebenda.

⁵⁷⁰ Vgl. ebenda, Dokument vom 28. März 1833.

⁵⁷¹ Zitiert nach ebenda, fol.16v.

⁵⁷² Vgl. ebenda.

dere Gebete mussten ihrer „Obskurität wegen“, und weil sie „Unfug“ seien, weichen.⁵⁷³

Unterscheidungskriterium hinsichtlich der Gebete war bezeichnender Weise das Alter. Alles, was „antik“ erschien und nicht den Ludergeruch des Mittelalters und der Tradition an sich heften hatte, war akzeptabel. Auch dies verweist wieder auf die bereits angesprochene Sehnsucht nach einem Urzustand. Dass Aub sich auch noch darin verstieg, dass man die „Unwissenden schützen“ müsse, beweist seinen paternalistischen Zugang zur Emanzipation, der sich bestens mit dem erzieherischen Emanzipationskonzept der Regierung verstand. Hier waren beiderseits Überzeugungstäter am Werk.⁵⁷⁴

Das beliebte Abschlagen der *Hoshainu* hätten „alle Rabbiner“ als „entweihende Störung“ deklariert, „so daß man glaubt, in der Werkstätte eines Schmiedes, nicht im Tempel des Herrn zu sein.“ Wer diese „alle“ nun waren, dies wiederum erklär Aub nicht. Hinsichtlich des grassierenden Wuchers bei den *Etrogim* wies Aub darauf hin, dass es die Aufgabe des Rabbiners sei, die Ausgaben für die Religion zu schmälern, aus dem naheliegenden Grund, damit niemand behaupten könne, sein Gewerbe könne ihn nicht ernähren (!). Bei zu zahlreichen religiösen Ausgaben entstehe die Gefahr der „Ploutarchie“⁵⁷⁵ in den Synagogen.

Dass er dabei „neue Glaubensgesetze“ erschaffen habe, dass er die Religion an sich angreife: diesen Vorwurf wies Aub weit von sich. Er sei „weit davon entfernt, [...] mich zum gewaltsamen Reformator aufzuwerfen“. Nur dürfe ein jeder Rabbiner Kraft seiner Autorität Missbräuche aus dem Gottesdienst entfernen „wenn dieser schlächt wird“. Dies würde auch in den „anderen Kirchen“ so gehandhabt. Nicht seine Reformen seien „neu“, die Missbräuche als „Frucht der letzten Jahrhunderte“ seien es. Und nicht nur er sehe diese Gefahren klar und deutlich, auch viel andere Israeliten schmerze das „Lächerliche“ und „Verderbliche“ des Gottesdienstes. Dieser „beschäftigt das Gemüt nicht, erstickt den Geist, trägt nicht zur Veredlung bei“, sei ohne jede Andacht, ohne Reue und erwecke keine guten Vorsätze. Gleichwohl räumte der Rabbiner ein, dass man Veränderungen nicht gänzlich erzwingen könne, ein

⁵⁷³ Vgl. ebenda, Dokument vom 28. März 1833.

⁵⁷⁴ Vgl. ebenda.

⁵⁷⁵ Gemeint ist wahrscheinlich Plutokratie, vgl. ebenda.

„Zwang im Reich des Glaubens [ist] vergebens“. Aber die „Wahrheiten des Glaubens“ müssten verteidigt werden. Mit exakt demselben Argument zogen allerdings auch Aubs Gegner ins Feld. Der wirklich offensichtliche Unterschied zwischen Aub und seinen Opponenten bestand in der seinerseits modernen Auffassung der öffentlichen und privaten Rolle von Religion. Gemäß Aub könne nämlich ein jeder zuhause tun und lassen, was er wolle, nicht jedoch in der Öffentlichkeit, wo sich ein repräsentables Bild zeitgenössischen Judentums einzufinden habe. Aub wollte hier der privaten Religionsausübung jedes einzelnen Juden nicht widersprechen, gab jedoch zu bedenken, dass diese, öffentlich praktiziert, sich als schädlich erweisen müsse.⁵⁷⁶

Immerhin stand die Jugend in Gefahr der religiösen Indifferenz, bei einem Gottesdienst, der „völlig ausarten und indifferent werden“ würde. „Eine bessere Jugend zu erziehen ist die Aufgabe des Rabbiners“ und „liegt im edlen und weisen Willen des Staates“. Wiederum begegneten sich in Gestalt des Reformrabbiners Dr. Aub und dem Willen der bayerischen Staatsregierung augenscheinlich gleiche Welten. Aub hatte die Notwendigkeit einer Verbesserung zielsicher erkannt und wollte „nach diesem schönen Ziele rastlos, ohne Kampf und Anstrengung zu scheuen [...] streben.“ Er hoffe, die Regierung werde nicht nur jetzt, sondern auch „bei allen noch zu treffenden“ Anordnungen auf seiner Seite sein und gab damit offen zu, dass sein Reformprozess ein stetiger war. Die Anklagen aus seiner Gemeinde entbehrten also keineswegs der Grundlage. Die Synagogenordnung sei nur „der kleine Anfang eines großen Werkes“, seines Werkes, um genau zu sein. Der Israelit solle das werden, „was seine Religion von ihm verlang und der Staat erzieht.“ Dabei sei er keineswegs Rigorist, er „achte selbst den Aberglauben, wenn er in dem religiösen Gewissen seine Wurzeln hat“, aber er kämpfe entschieden gegen Vorurteile und Heuchelei, „wenn sie offenbaren Schaden bringen“. Jeder gelehrte und gebildete Rabbiner möge dies aus seiner Synagogenordnung ersehen.

Was war ein „gelehrter und gebildeter Rabbiner“? Aubs Definition zufolge nur, wer ein Gymnasium sowie eine Hochschule besucht hatte, also ein erkennbar kleiner Anteil der bayerischen Rabbinerschar und vornehmlich Aubs eigene Studienkollegen. Nur diese hatten die

⁵⁷⁶ Vgl. ebenda, Dokument vom 28. März 1833, passim.

Kompetenz, die Reformen zu kritisieren, der Rest war „theils zu befangen, theils [...] zu ungerecht und unaufrichtig in ihren Aussprüchen“. Hier spricht der unverstandene Avantgardist. Die „Ungebildeten“ würden sowieso von der Staatsregierung nur noch geduldet werden, „um sie nicht brodlos zu machen.“ Als anerkannte Rabbiner könne man sie nicht betrachten. Und er verbat sich, dass diese einen Vorzeigerabbiner wie ihn „dem Richterspruch eines ungebildeten oder halbgebildeten Rabbiners unterwerfen.“ Der „strikte Rabbinismus amalgamiert“ sich nicht mit dem staatsbürgerlichen Leben, dieser „Rabbinismus“ müsse entschieden „geschwächt und gebannt“ werden. Damit untergrub Aub natürlich nicht seine eigene Stellung, sondern stellte sich bewusst abseits dieses von Traditionalisten und „Ungebildeten“ vertretenen Konzepts, um seine „wahrhaft religiös und tugendreich[e]“ Vision eines staatstreuen, modernen Rabbiners anzuempfehlen. Er beschied: „[Ich] kenne die Grenzen meines Wirkungskreises und [werde sie] nie überschreiten“. Und da ein moderner Rabbiner auch moderne Medien nutzen musste, wollte er schon bald eine „Broschüre“ drucken lassen.⁵⁷⁷

Aubs Pläne gingen aber noch weiter. Nicht weniger als die liturgische Vereinigung aller bayerischen Juden stand auf dem Programm, allen Ausführungen zur Verschiedenheit der lokalen *Minhagim* zum Trotz. In einer Erwiderung auf einige kritische Anfragen das Burgkunstadter Rabbiners Reckendorfer lesen wir:

„Man hofft und wünscht demselben [Reckendorfer, Anm. d. Verf.] auch zur Annahme der übrigen durchaus nur auf das Ritual und nicht auf das Dogma der israelitischen Kirche sich beziehenden Anordnungen bereitwillig zu finden, wenn er beherzigt, wie viel hiedurch zur Förderung der guten Sache und Erziehung der Einheit in der Kirchenordnung für die israelitischen Gemeinden des Obermainkreises geschieht, wodurch sich vielleicht die Grundlage für die Vereinigung sämtlicher Gemeinden des Königreiches bilden dürfte.“⁵⁷⁸

Die Konfessionalisierung der bayerischen Judenheit ging demnach von Oberfranken und im Speziellen von Bayreuth aus.

⁵⁷⁷ Vgl. ebenda, Dokument vom 28. März 1833.

⁵⁷⁸ Zitiert nach ebenda, Nro. 26, fol.173r.ff.

Aubs umfangreiche Philippika zeigt einmal mehr, dass die in der Stadt gebildeten Reformrabbiner es fundamental verlernt hatten, selbst mit den gemäßigten Vertretern der Tradition zu kommunizieren. Das vorliegende Dokument ist denn auch vielmehr ein Zeugnis von Aubs impulsivem wie offensivem Charakter, als eine echte theologische Alternative für das Land. Die persönlichen Angriffe auf die einzelnen Rabbiner machen keinen Unterschied zwischen berechtigten Anliegen und wüster Zurückweisung. Aub philosophierte ungeniert mit dem Hammer und sprach seinen Gegnern, die ja eigentlich seine Kollegen hätten sein sollen, nicht nur den theologischen Sachverstand ab, sondern definierte sie auch noch als für das Judentum per se schädlich und einer echten Auseinandersetzung unwürdig. Sein Blickwinkel war klar der einer Bewegung, welche den „Rabbinismus“ als solchen überwinden wollte, da dieser als „despotisch“ erschien. Dass Aub eigentlich die Erwidерungsbriefe auch im Namen zweier Kollegen verfasst hatte, diese aber völlig unter den Tisch fallen ließ, spricht Bände über den nicht minder despotischen Charakter des Reformers.

2.1.3.3 Antworten der Regierung

Rabbiner Aub hatte von vornherein den Vorteil, dass er prinzipiell die bayerische Regierung (noch) auf seiner Seite wusste. Diese ging dann auch wenig verständnisvoll mit den Traditionalisten um, jedenfalls nicht bis zum Regierungswechsel 1838, der eine völlige Trendwende einläutete. Antwortend auf ein gemeinsames Gutachten der drei Rabbiner Bing, Hochheimer und Guggenheimer,⁵⁷⁹ meinte man darin „eine feindliche Tendenz gegen das Streben des hiesigen Rabbiners Dr. Aub“⁵⁸⁰ feststellen zu müssen und nahm sich besonders den Rabbiner Guggenheimer vor, der ebenfalls eine Abwehr der Synagogenordnung gefordert hatte.

„Dem Rabbiner Aaron Guggenheimer zu Kriegshaber ist auf seine am 9. Juni d.J. vorgelegte Vorstellung untenbezeichneten Betreffs vom 08. Mai d.J. zu eröffnen, daß

⁵⁷⁹ Vgl. ebenda.

⁵⁸⁰ Vgl. ebenda, Dokument vom 15. Januar 1835.

die nachmalige Einsicht seiner in Bezug auf die Einführung einer neuen Synagogen-Ordnung zu Bayreuth an einige Israeliten daselbst abgegebene Erklärung um so weniger einen Grund dargeboten habe eine seinem Antrage entsprechende EntschlieÙung zu erlassen, als er allerdings seiner Kompetenz direkt zuwider, seine Antwort an die Beteiligten allerdings auf das Materielle erstreckt, das Verfahren seiner Amtsgenossen offen getadelt, von dem Daseyn einiger ohne Einwilligung der israelitischen Kultus-Gemeinde nicht zur Ausführung geeigneter und anderer unrechtmüÙiger Eingriffe in den Ritus umfassender Bestimmungen gesorchen, und sich daher in soweit allerdings eine ihm nicht zustehenden Einmischung in die kirchlichen Anordnungen eines anderen Rabbiners angemäÙt hat. Übrigens hat die k. Regierung des Obermainkreises von seiner Vorstellung Kenntnis erhalten.“⁵⁸¹

Nicht nur Rabbiner Aub aus Bayreuth erhielt hingegen Lob von der von ihm so derartig hofierten Regierung, auch Rabbiner Mack aus Hagenbach beschied Aub „Eifer und Theilnahme [...] an der begonnenen besseren Einrichtung des Gottesdienstes und somit an der religiösen und allgemeinen bürgerlichen Veredlung seiner Glaubensgenossen“.⁵⁸² Demgegenüber würde der Floßer Rabbiner Witteshöfer natürlich streng ermahnt. Er solle sich „unbefangen von religiösem Starrsinn und Vorurtheilen“ zu den virulenten Punkten äußern, wohl bedenkend, dass ihm das Wohl seiner Gemeinde anvertraut sei, für „deren Veredlung in bürgerlicher und religiöser Hinsicht“ er Verantwortung trage. Witteshöfers Opposition zur Synagogenordnung blieb der Regierung sichtlich unverständlich, schließlich trete die Ordnung „keinem Glaubenspunkte der Israeliten zu nahe“, sondern beabsichtige durch „kirchenpolizeyliche und auf das Ritual und Zeremonielle sich beziehende Vorschriften [...] dem Gottesdienste mehr Anstand und Würde zu geben, das Gemüth zu wahrer Andacht zu erheben, und somit auch der Israeliten religiöse Bildung zu befördern.“⁵⁸³ Viel umgänglicher war da schon der Bamberger Rabbiner Rosenfeld, den man für „mit höherer wissenschaftlicher Bildung begabt, von der Wichtigkeit seines Berufes durchdrungen“ hielt, ein „mit regem Eifer für das Wohl seiner Gemeinde erfüllter Seel-

⁵⁸¹ Zitiert nach ebenda, Dokument vom 2. September 1835, unfoliert.

⁵⁸² Vgl. ebenda, Nro. 16, Dokument vom 21. März 1832.

⁵⁸³ Vgl. ebenda, Nro. 14, Dokument vom 12. März 1832.

sorger“, der „jede Gelegenheit, letzteres zu fördern“ ergreife.⁵⁸⁴ Der so Begnadete wandte sich allerdings selbst in scharfen Worten gegen die Ausführungen des Vorzeigerabbiners Dr. Aub. Sie seien „durchaus nicht überzeugend“.⁵⁸⁵

*„Ich will es nicht wagen, Eine Königliche Regierung mit polemischen Erörterungen, die der Natur der Sache gemäß sehr ins Weite gehen müßten, zu belästigen [...] Außerdem würde es mir ein Leichtes seyn, die Entkräftung der aufgestellten Widerlegung mit vollgültigen Nachweisen dazuthun.“*⁵⁸⁶

Seit einer „großen Reise“⁵⁸⁷ sei er

„ernstlich bestrebt, zur Veredlung meines Glaubensgenossen im Allgemeinen, und zur Veredlung ihres Kultus insbesondere nach Kräften mitzuwirken, und Neuerungen, die zu letzterem Zwecke führen, sehr genau aufnehme, ich gerne dennoch innerhalb der Schranken meiner Befugnisse bleibe, und der Zeit ihr Recht gönne. [...] Die Hauptabsicht des Rabbiners – vielleicht auch jedes anderen Geistlichen – muß dahin gehen, das Volk nebst der Befestigung im Glauben, sittlich zu bessern: den Sinn für gefällige Tugenden, für Gerechtigkeit und Güte, für Wahrheit und Friedfertigkeit, für Liebe zum Vaterlande, Treue und Gehorsam dem Regenten – bei ihm zu wecken oder, wo er schon da ist, zu nähren, zu unterhalten und zu befestigen: Gaben ja die heiligen Propheten hierin das schönste Beispiel! Und selbst der Glaube kann nur dann seinen vollen Werth behaupten, wenn er mit diesen Tugenden gepaart ist. [...] Das allernothwendigste Erforderniß zur Erreichung dieses Zweckes ist Seitens des Seelsorgers, daß er sich das volle Zutrauen des Volkes erwerben und zu erhalten verstehe. Wenn nun auch in dem Kultus Unzweckmäßigkeiten bestehen, zu deren Abschaffung sich der Rabbiner für berechtigt hält, er aber vermuthen, oder sogar mit Gewissheit voraussagen kann, daß diese Abschaffung bei der weit größeren Mehrheit nicht nur keinen Anklang, sondern den bittersten Widerspruch finden, und er dadurch seine Popularität und sein Zutrauen aufs Spiel setzen würde, so ist es [...] Pflicht, heiligste Pflicht desselben, diese Unzweckmäßigkeit noch so lange bestehen zu lassen, bis entweder die Aufhebung durch eine kirchliche Oberbehörde beschloßen und anbefohlen wird, und

⁵⁸⁴ Vgl. ebenda, Nro. 15, Dokument vom 20. März 1832.

⁵⁸⁵ Vgl. ebenda, Nro. 27, Dokument vom 30. Juni 1833.

⁵⁸⁶ Zitiert nach ebenda, fol.177r.ff.

⁵⁸⁷ Die er leider nicht weiter präzisiert, vgl. ebenda.

der Rabbiner sofort nur als Vollzieher des Gesetzes erscheint, wie dies immer auch bei anderen Konstellationen so herzugehen pflegt, oder bis die Gemüther seiner Parochionen (!), oder überhaupt des Volkes im Maße besser hiezu vorbereitet seyn werden. Die Schule, die deutsche Predigt und die Zeit müssten hiebei das Meiste thun. Der Rabbiner, der diese Regel aus den Augen verliert, und in Sache des Kultus unvorsichtig und grell einschreitet, kann, bei dem besten, aufrichtigsten Willen, nicht nutzen, er wird die Gemüther gegen sich einnehmen, Unfrieden erregen, Zwietracht hervorrufen, und dann – gute Nacht Besserung!⁵⁸⁸

Dies klingt wie eine Blaupause für das, was Aub in Bayreuth passierte. Auch Rosenfeld zeichnet sich durch eine gewisse Staatsgläubigkeit aus, doch nutzt er den Staat geschickt, um Reformen nicht als persönlichen Eingriff erscheinen zu lassen, sondern sich selbst als Ausführer staatlichen Handels zu stilisieren. Mit dieser Auffassung fuhr er wesentlich besser als Aub. Rosenfeld dankte der „Vorsehung“ dafür, dass er „Frieden und Zutrauen“ seiner Gemeinde habe und die „Achtung meiner Glaubensbrüder [...] welcher Denkart sie auch angehören mögen“ in seinem Bestreben nach „succesivem Bessern“.⁵⁸⁹

2.2 Fazit

Der Fall der fränkischen Synagogenordnungen ist exemplarisch, aber in seinem bloßen Umfang äußerst aussagekräftig. Er beinhaltet alle Charakteristika, die für die Auseinandersetzungen um Reform und Bewahrung auf dem Land zentral sind. Zum einen wird hier die Neudefinition der Synagoge als heiligem Ort deutlich, die eine veränderte Verhaltensweise in derselben zur Folge hatte. Es war nun weder möglich, liturgische Gebräuche anderswo als in der Synagoge zu vollziehen, noch in der Synagoge nichtliturgische Tätigkeiten stattfinden zu lassen. Beides war aber auf dem Land bis dato gang und gebe gewesen. Schon die schlichte Tatsache, dass nicht jede Gemeinde eine eigene Synagoge hatte, hatte Anlass zu pragmatischen Lösungen gegeben, die nun plötzlich nicht mehr möglich sein sollten. Ebenso erforderten eini-

⁵⁸⁸ Zitiert nach ebenda, fol.177r.ff.

⁵⁸⁹ Vgl. ebenda, fol.177r.ff.

ge der von den Reformern verfügten Änderungen weitgehende bauliche Veränderungen in den vorhandenen Synagogen. Dies bedeutete vor allem eine finanzielle Mehrbelastung der Gemeinden, denen noch dazu die als sicher geltende Einnahmequelle der Versteigerung der *Mizwoth* genommen werden sollte. Damit waren Streitigkeiten sicher, ohne die „innere“ Verfassung der jüdischen Gemeinden überhaupt berührt zu haben.

Es zeigt sich auch deutlich, dass im Landjudentum wiederum eine Gleichzeitigkeit vorherrscht. So spricht der Aufruf konservativer Rabbiner, Austrittsgemeinden zu gründen, für ein bereits vorhandenes konfessionelles Religionsverständnis. Ein nicht geringer Teil der Gemeinden folgte diesem Aufruf ja auch. Gleichzeitig, und das ist das eigentlich interessante, scheiterten die Reformen gerade an der Tatsache, dass es eben dennoch keine allzu scharfe Trennung zwischen „äußerer“ und „innerer“ Religion gab, also zwischen privaten Überzeugungen und kultischen Praktiken, wie es für eine moderne Religionsauffassung eigentlich typisch gewesen wäre. Die Reformen hatten schlicht nicht bedacht, dass sie mit dem Eingriff in die äußeren Ausdrucksformen der Religiosität schon jene Linie überschritten hatten, die zu einem vehementen Widerstand führen musste. Dabei erwies es sich als fatal, dass die Reformen mit einem Sendungsbewusstsein zu Werke gingen, welches an Arroganz grenzte und sich nicht scheuten, die Warnungen ihrer älteren Kollegen nicht nur zu ignorieren, sondern diese Kollegen auch noch auf der persönlichen Ebene anzugreifen. Dass dieses Verhalten die schon vorhandenen Risse innerhalb der Gemeinden empfindlich treffen musste, ist evident. Rabbiner wie Dr. Aub bezeichneten ihre vermeidlichen Gegner mit Begriffen, die ihre Analogien aus radikalen, existentiellen Bildern schöpften. Dadurch wurde das Gegenüber nicht nur zum diskursiven Gegner, sondern gleich zum Gegner der Religion an sich erklärt. Mit einem solchen war aber eine Diskussion gar nicht erst zu führen, sondern dieser, mit staatlicher Hilfe, einfach zu überwinden.

Diese Methode ist nicht nur auf die Einführung einer allgemeinen Synagogenordnung beschränkt, sondern begegnet uns in der gesamten Diskussion um die „Verbesserung des Zustandes der israelitischen Glaubensgenossen“. Indem die beteiligten Seiten die Ziele der Diskussion immer mehr vom Pragmatischen zum Existentiellen ver-

schoben, verringerten sie entschieden die Basis für einen Kompromiss. Die Heftigkeit der Attacken, welche sich die Kritiker der Aub'schen Synagogenordnung gegenüber sahen, überraschte sie alle, selbst einen eigentlich mindestens ebenso heftig polemisierenden Rabbiner wie Abraham Wittelshöfer zu Floß. Dies blieb nicht nur eine Episode, sondern setzte sich nahtlos auf den darauffolgenden Kreisversammlungen fort. Bezeichnenderweise spielte auf diesen die neue Synagogenordnung nicht einmal ansatzweise die große Rolle, die sie im Vorfeld eingenommen hatte.

Wenn man sich in der Rückschau die Inhalte betrachtet, um die gestritten wurde, so ist auffällig, dass sich die ästhetisierende Tendenz, welche den Großteil der „äußeren Ordnung“ ausgemacht hatte, auch in der „inneren“ fortsetzt. Waren es auf der einen Seite Reglements, die die pure Andacht und „Würdigkeit“ des synagogalen Ortes unterstreichen sollten, so fanden sich auf der „inneren“ Seite Unterstreichungen der Würdigkeit der synagogalen Liturgie. Insofern beide vor allem das Erscheinungsbild des Kultus im Blick hatten, stehen sie eigentlich widersprüchlich zur „modernen“ Verlegung des Religiösen nach „innen“, wo der Inhalt der Gebete von entscheidender Wichtigkeit gewesen wäre. Doch boten die Reformrabbiner nur augenscheinlich einen Fokus auf den Literarsinn an, bei näherer Betrachtung wird schnell deutlich, dass das Auswahlkriterium, nach dem die Gebete „gereinigt“ wurden, weniger die Bedeutung für den Beter, als die Wirkung nach außen waren. Alles, was für nichtjüdische Ohren irgendwie suspekt oder anstößig klang, musste getilgt werden. Die Reformer befanden sich also in einem andauernden Zustand des Legitimationsdruckes, welchen die Gemeinden und ihre Rabbiner bis dato nicht gekannt hatten, jedenfalls nicht von säkularer Seite. Die jüdischen Gemeinden waren erkennbar in den Fokus der Aufmerksamkeit gerückt und der Umgang mit dieser Aufmerksamkeit unterschied sich bei Reformern wie Bewahrern fundamental. Während die einen bereit waren, auch große Teile der Überlieferung zu Gunsten eines Neuaufbruchs in die bürgerliche Umgebung aufzugeben, versuchten die anderen mit umso tiefgehenderen Erklärungen die prinzipielle Würdigkeit und Sinnhaftigkeit der beanstandeten Gebete und Gebräuche zu erklären. Beiden gemeinsam ist jedoch, dass sie sich erklären wollten. Beide Seiten suchten die Aufmerksamkeit

und scheuten sich nicht, ihre Argumente darzulegen. Dies allein verbietet schon den Vorwurf des Obskurantismus.

Am Streit um die Einführung einer neuen Synagogenordnung konnte die bayerische Staatsregierung vieles lernen, was ihr in späteren Debatten wie den Kreisversammlungen 1836 erneut begegnete. Die ungeheure Vielfalt des Judentums auf dem Lande, das Aushalten auch von Widersprüchen, die Unversöhnlichkeit der Gegensätze, unerwartete Allianzen und spitzfindigste Auswege aus Problemen, die der bayerischen Regierung in ihrer Bedeutung überhaupt nicht bewusst waren. Die nun folgenden Geschehnisse auf den Kreisversammlungen bieten all diese Aspekte und darüberhinausgehend noch einige neue mehr.

3. Die Kreisversammlungen 1836

3.1 Einige Worte über die israelitischen Kreisversammlungen

Mitunter sind es einzelne Dokumente, welche abseits der „offiziellen“ Pfade einen Eindruck darüber vermitteln, wie die Verhandlungspartner die Ergebnisse der vorangegangenen Kreisverhandlungen einschätzten. Deshalb kann das nun folgende Kapitel am aussagekräftigsten von zwei Dokumenten umrahmt werden, welche über die gesamte Unzulänglichkeit der nun folgenden Kreisversammlungen Auskunft geben.

Während auf jüdischer Seite die vehemente Fortsetzung aller möglicher Streitigkeiten, allen voran um die Synagogenordnung, Zeugnis davon ablegt, dass man sich eben vor allem darauf geeinigt hatte, dass man sich nicht einigen konnte und deshalb sich einfach weiter stritt, ist es auch von Regierungsseite durchaus schwierig, ein adäquates Stimmungsbild einzufangen. Glücklicherweise hat sich im Hauptstaatsarchiv München eine kurze Einschätzung der Lage aus der Hand eines anonymen Autors erhalten, welche nicht nur einen Einblick in die Atmosphäre der Verhandlungen gibt, sondern auch über die eigentlichen Ziele und das Selbstverständnis der Regierung Auskunft erteilt.⁵⁹⁰ Unter

⁵⁹⁰ Vgl. HStAM, MInn 44248., 1839. Passim.

der lapidaren Überschrift „Einige Worte über die israelitischen Kreisversammlungen“ heißt es hier unmittelbar nach Abschluss der Gremien:

„Auch bei diesen Versammlungen hat sich wieder der alte Spruch bewährt, daß Bildung, ächte wahre Menschenbildung die Mutter aller Lebensweisheit, daß sie in religiösen wie weltlichen Dingen die conditio sine qua non sey.“⁵⁹¹

Man hätte vor der zweifachen Aufgabe gestanden, zuerst den „Kern der Religion“ herauszuarbeiten und „vor jedem Eingriffe“ zu schützen, und dann die „Zeitverhältnisse“ zu berücksichtigen, um zu erkennen, welche Maßnahmen für die engen Wechselwirkungen von religiösem und staatsbürgerlichem Leben der „Israeliten“ angesichts der sich ändernden Umstände die richtigen waren. Erforderlich waren ein „praktischer Blick und tiefes Auffassen der Gegenwart“, was der „unstreitig [...] aufgeklärteste und am meisten unterrichtete Theil der hiesigen Israeliten“, sprich: Rabbiner, Lehrer, Gemeindedeputierte, zu leisten hatte. Dies sei jedenfalls die Absicht der Regierung gewesen. Die Realität hingegen, so der Verfasser, enttäuschte sie bitter.

„Nur Schade, daß die Berechnung sich nicht in allen Kreisen als richtig bewährt hat und zwar aus dem einfachen Grunde, weil die Saat der Intelligenz nur noch spärlich Früchte getragen, und weil – aus einer vielköpfigen Versammlung leicht in Dummkopf wird.“⁵⁹²

Da es sich zumeist um theologische Probleme handelte, waren die Ergebnisse gänzlich abhängig von der Einstellung der Rabbiner. Natürlich wurde hier Festhalten am Talmud als negatives Kriterium gesehen. Im Untermainkreis habe es gerade mal einen ediktmäßig geprüften Rabbiner gegeben, obgleich die Versammlung mit 136 Mitgliedern die stärkste war. Anstelle sinnvoller Reformen habe man gänzlich unerwartete Ergebnisse zu Tage gefördert:

⁵⁹¹ Zitiert nach ebenda.

⁵⁹² Zitiert nach ebenda.

„Wir haben bis jetzt nichts weiter vernommen, als daß der eine Rabbiner die Exkommunikation in der Synagoge wieder eingeführt wissen wollte, der andere aber danach anfragt, daß alle Rabbiner Bärte tragen sollen – horribile dictu!“⁵⁹³

Im Rezatkreis gab es nicht viel mehr Erfreuliches zu vermelden. Von 11 Rabbinern hatten gerade mal vier eine wissenschaftliche Bildung.⁵⁹⁴

„Also auch hier der intelligente Theil in der Minorität. Denn was hilft alles Talent, alle Rednergabe, selbst die ausgezeichnete eines Dr. Loewi, wenn Frömmerei und Fanatismus dagegen in die Schranken treten? Die Menge läßt sich vom Schein blenden und stimmt mit ein in das so beliebte „Ketzeri““⁵⁹⁵

Positiv hervorgehoben wurde nur ausgerechnet der Obermainkreis. Angesichts der Tatsache, dass Rabbi Wittelshöfer aus Floß leider nicht angereist war, bildeten die fünf dort anwesenden Rabbiner ja tatsächlich eine vergleichsweise homogene Schicht. Allen voran Dr. Aub wurde besonders belobigt und ihm die Erlaubnis des Schreibens am Sabbat zugewiesen. Immerhin hatten sich alle Versammlungen wenigstens auf die Errichtung einer Oberbehörde einigen können. Doch auch der Verfasser erkennt an, dass diese ohne gebildetes Personal nutzlos sei. Emanzipation war nun mal keine Basisbewegung, sondern ein Elitenprojekt:

„Denn was kann eine, wenn auch noch so erleuchtete Kirchenbehörde nutzen, so lange nicht in Mitten der Gemeinde selbst sich Organe der Aufklärung und Bildung vorfinden? Und daß es bis jetzt an solchen Organen fehlt, haben die Statt gefundenen Versammlungen zur Gänze gezeigt; sie haben gezeigt, daß die Israeliten nur tüchtiger (!) Lehrer und Führer bedürfen, um dem Impulse der Zeit zu folgen und ihre religiösen Verhältnisse mit den bürgerlichen in Einklang zu bringen. Sie haben gezeigt, wie nicht die Laien, sondern die Geistlichen und Quasigeistlichen es sind, welche dem Aufstreben zur Besserung sich widersetzen, und wiederum Geistliche, welche alle Kraft und alles Talent aufbieten, der Stimme der Vernunft Einklang zu verschaffen. Will man also wahrhaft das Wohl der Israeliten, so vermehre man die Klasse der letz-

⁵⁹³ Zitiert nach ebenda.

⁵⁹⁴ Vgl. ebenda.

⁵⁹⁵ Zitiert nach ebenda.

*teren, so Sorge man dafür, daß den Gemeinden wahrhaft treue Hirten gegeben werden, und nicht solche die nur sich und ihre ererbten Dünkel ereifern.*⁵⁹⁶

An diesem Ergebnis werden die Einstellung und die Absicht der bayerischen Staatsregierung gegenüber ihren jüdischen Untertanen besonders deutlich. Es wurde richtig erkannt, dass jegliche Bewegung religiöser Natur in den Gemeinden von den religiösen Experten, also den Rabbinern und Lehrern, abhängig war. Emanzipation konnte im Sinne der Regierung nur „von oben“ geschehen, sei es von Regierung zu Gemeinde, oder innerhalb der Gemeinde von Rabbiner zu „einfachem“ Gläubigen. Dass dieser zumeist wenig Zeit für eine tiefgehende Beschäftigung mit religiösen Prozessen hatte, blieb der Regierung in ihrem Glauben an Aufklärung und Bildung seltsam fremd. Dabei ist auffällig, wie abweichende Meinungen, welche dem „Zeitgeist“ zuwiderliefen, pauschal mit fehlender Bildung erklärt wurden. Alles, was nicht in die Zeit passte, konnte nur Frucht blinder Bindung an Talmud und Tradition sein, die Ergebnisse wurden durch die vorbehaltlose Unterstützung der „gebildeten“ Rabbiner schon von Anfang an festgelegt. Umso größer die Enttäuschung, dass selbst im angeblich homogenen Oberfranken, außer einer einzigen Erklärung zum Schreiben am Sabbath, wenig herauskam.⁵⁹⁷ Gerade diese Erklärung zum Schreiben am Sabbath war jedoch Ergebnis eines Ringens von Tradition und Neologie auf allerhöchstem wissenschaftlichem Niveau, obgleich Rabbiner Rosenfeld eben nicht „wissenschaftlich gebildet“ war.⁵⁹⁸ Die Kenntnis innerjüdischer Streitigkeiten, Prozesse und Bedürfnisse war scheinbar seitens der Regierung nur eine äußerst beschränkte, den guten Vorbereitungen zum Trotz. Deshalb hatte man sich mit der Klasse der Progressiven bereits die Wunschergebnisse herausgesucht, die nun ein Bildungsprozess würde liefern werden. Auch hier vertraute man schlussendlich also auf die Biologie und den Generationenwechsel. Die wirklichen Kompetenzen von Dr. Loewi und Co. waren denn auch nicht tiefes religiöses Wissen, eine ausgeprägte Spiritualität oder die Fähigkeit, eine Gemeinde zu leiten, sondern vor allem: „Rednergabe“. Die medial sich glänzend in-

⁵⁹⁶ Zitiert nach ebenda.

⁵⁹⁷ Vgl. ebenda. Passim.

⁵⁹⁸ Vgl. Kapitel 3.3.6.

szenierenden Rabbiner neuen Typus konnten sich leicht den „Dank der Regierung“ erwerben, gerade, wenn sie wie Loewi und Aub vor allem das sagten, was die Regierung hören wollte.

„Beide besprechen offen und freymüthig die Stellung Israels in unserer Zeit, verbannen jene intolerante Vorstellung als sey es „ein abgeschlossenes Eigenthum des Herrn“, sondern setzen das als das letzte Ziel seiner Bestimmung, in Gemeinschaft mit allen Menschen eine Familie Gottes auf Erden zu werden und zu bleiben (Aub), nicht nur selbst vollkommen zu werden, sondern auch durch sein Leben und Beispiel das ganze Geschlecht zur Vollkommenheit und Heiligkeit zu führen (Loewi). Mögen solche Worte von Israeliten und Nichtisraeliten beherzigt werden.“⁵⁹⁹

Auch hier erfreut sich der Autor an der Ethisierung einer Religionsgemeinschaft, an ihrem Willen „mit allen Menschen“, in diesem Falle also mit allen bayerischen Stämmen, in Wohlfahrt und Eintracht zu leben. Dies war lehrbuchhaft und exakt das, was die bayerische Regierung mit ihrem Emanzipationsprogramm erstrebte. Dass in Loewis Worten allerdings ebenso die Avantgarde-Stellung des Judentums sich Ausdruck verlieh, das Vorangehen in der Vollendung des Menschengeschlechtes und damit eben gerade wieder eine Separierung und eben keine Einreihung in die anderen Religionsgemeinschaften, entging unserem Autor völlig.

3.2 Die Regierung stellt fest und lädt ein

3.2.1 Listen und Prüfungen

Im Mai 1831 erreichte die bayerische Ständekammer eine Petition der Gemeinden von Fürth, Ansbach und Würzburg, welche, nach jahrelangem Schweigen, eine Revision der Gesetzgebung über die jüdischen Einwohner Bayerns forderte. In recht drastischer Sprache lesen wir:

⁵⁹⁹ Zitiert nach ebenda.

„Fünfzigtausend Einwohner des Reichs, welche mit den christlichen Glaubensgenossen und Staatsbürgern ganz gleiche Lasten tragen und alle Staatsbürgerpflichten erfüllen, entbehren noch immer des Genusses nicht nur der Staatsbürgerrechte, sondern sogar der wichtigsten, heiligsten und an sich unverletzlichen Menschen-Rechte, blos darum, weil sie zu einer Confession sich bekennen, welche die Mutter der christlichen ist, ungeachtet beide Confessionen das Gebot der Liebe predigen und ungeachtet die auch von den jüdischen Glaubensgenossen beschworene Verfassungsurkunde vom Jahre 1818 nicht nur Freiheit der Gewissen, sondern auch der Gesetze und vor dem Gesetze proclamirt. Fünfzigtausend Einwohner des Reiches seufzen unter dem schweren Drucke harter und ungerechter Ausnahmegesetze, deren Abänderung und Aufhebung seit 12 Jahren feierlich zugesichert und seither oft aber vergeblich von der Staatsregierung erfleht worden ist.“⁶⁰⁰

Die Stimmung für solch eine Erinnerung war günstig. Infolge der Julirevolution in Frankreich stand die Ständekammer einer erneuten Untersuchung des Falles prinzipiell offen gegenüber. Einstimmig wurde versichert, man werde „eine umfassende Revision der über die Verhältnisse der israelitischen Glaubensgenossen bestehenden Gesetze und Verordnungen vornehmen“.⁶⁰¹ Zu diesem Zweck sollten sich Kreissynoden in den jeweiligen Bezirkshauptstädten bilden, für deren Vorbereitung man erst einmal eine Vielzahl von Informationen über die eigenen, jüdischen Untertanen einholen musste. Wie es sich für eine bayerische Behörde gehörte und gehört, wurde dieses Vorhaben in äußerster Genauigkeit und Einzelheit durchgeführt.

Der königlich-bayerische Wunsch nach Versammlung aller relevanten Deputierten wurde den Gemeinden in Form einer standardisierten Mitteilung gemacht, welche die festgestellten Probleme ausführlich aufwarf und dann einen Fragenkatalog entwarf, der Grundlage für das Tagesprotokoll der schlussendlichen Versammlungen werden sollte.⁶⁰² Zu diesem Zweck hatte man Listen vorbereitet, deren detaillierte Beantwortung den Gemeinden oblag. Anhand dieser Listen glaubte die Regierung feststellen zu können, wie es um den Zustand der jüdischen

⁶⁰⁰ Zitiert nach Eckstein, S. 41.

⁶⁰¹ Vgl. ebenda, S.43.

⁶⁰² Vgl. Staatsarchiv Bamberg, StAB, K3, CIII, Nr. 15, Die Zusammensetzung eines israelitischen Kreis-Comités zur Berathung über die Religions-Verhältnisse der israelitischen Glaubensgenossen, 1835. Passim.

Gemeinden in Bayern bestellt war. Es ist bezeichnend, dass diese Listen gleich zweimal verschickt werden mussten und sich der dazu gehörige Prozess über insgesamt vier Jahre erstreckte. Die Listen wurden im Laufe dieser Jahre zurückgezogen, neu formuliert und erneut ausgeteilt. Das Ministerium des Inneren stellte Ende 1835 fest, dass die Fragebögen mangelhaft seien, sie führten zu gar nichts. Grundsätzliche Probleme machten die Legitimation der Bevollmächtigten und deren Weigerung, unentgeltlich überhaupt in die Bezirkshauptstädte zu kommen.⁶⁰³ Bevor wir jedoch den sich wandelnden Inhalt dieser Listen, und damit das Interesse der bayerischen Regierung untersuchen werden, wenden wir uns kurz der aussagekräftigen Präambel des Schreibens zu. Verwundert habe man festgestellt „daß die Religions-Verhältnisse derselben nicht so geordnet sind wie solches die bestehenden Gesetze voraussetzen.“⁶⁰⁴ Die Regierung wurde präziser:

*„Schon über die Glaubensformel herrscht bei den israelitischen Cultus-Gemeinden nicht allenthalben die erforderliche Gewisheit u. Übereinstimmung und hinsichtlich der Zahl und des Inhalts der Grund-Artikel zeigen sich Abweichungen, welche in der Anwendung auch auf ihre bürgerlichen Verhältnisse sehr wesentlichen Einfluß äußern. Der Religionsunterricht wird nach Gutdünken dem israelitischen Familienvater und Religionslehrer theils ohne bestimmtes Lehrbuch, theils nach sehr verschiedenen Lehrbüchern erteilt, deren viele sich mit den seltsamsten, den Religions-Sätzen durchaus nicht angehörenden Satzungen, Vorschriften und Gebräuchen beschäftigen. Ebenso verschieden wird es mit dem Gottesdienste in den Synagogen und den Betstuben gehalten und es herrscht bezüglich der Leitung sowohl, als der Form und des Inhaltes derselben umso größere Mannigfaltigkeit, je weniger israelitische Cultusgemeinden mit geschriebenen, wesentlich voneinander abweichenden Synagogenordnungen versehen sind und je mehr daher lediglich einem alten, im Laufe der Zeiten überaus verschiedentlich gestalteten Herkommen gefolgt sind.“*⁶⁰⁵

Da die „im rabbinischen Kirchen- und Religionswesen liegenden Gebrechen im Verlaufe der inneren Spaltung der israelitischen Glaubensge-

⁶⁰³ Vgl. ebenda.

⁶⁰⁴ Vgl. ebenda.

⁶⁰⁵ Zitiert nach StAN, KdI, Abg. 1932, Judensachen, Nr. 181., 1835, Dokument vom 09. November 1835, unfoliert.

nossen unter sich immer deutlicher hervortreten“, und die Meinungen „zwischen dem starren Festhalten am alten und dem leidenschaftlichen Streben nach Aenderung sich immer schroffer theilen“⁶⁰⁶ sah sich die Regierung zum Handeln veranlasst, „ohne die entfernteste Absicht einer Einmischung in die inneren Glaubens- und Gewissensgegenstände der Israeliten“. Allerdings regelten die Paragraphen 56 und 57 der berühmten II. Verfassungsbeilage das „Recht der Staatsregierung, von demjenigen, was in den Versammlungen der Kirchengesellschaften gelehrt und verhandelt wird, Kenntnis einzuziehen.“ Auch dürfe sie zur „Wiederherstellung der gestörten Ordnung Kirchenversammlungen einberufen“. Ziel war also nicht weniger als die Re-Etablierung eines „Normalzustandes“, der sich scheinbar eklatant vom jetzigen Ist-Zustand unterschied. Unbeantwortet blieb die Frage, was diesen Normalzustand ausgezeichnet hatte, wer ihn definierte und vor allem, ob es ihn je gegeben hatte. Die bayerische Regierung hielt die Quellen ihrer Kenntnisnahme über die Geschichte ihrer jüdischen Gemeinden vornehm zurück, sodass undefiniert blieb, wie ein wünschenswerter Zustand der Vergangenheit ausgesehen hatte. Sowieso ergibt sich eine seltsame Spannung zwischen der Feststellung einer „gestörten Ordnung“ und dem damit intendierten Wunsch nach Rückkehr zu einem idealeren Zustand einerseits und der Forderung nach einer modernen, den anderen Glaubensgemeinschaften entsprechenden jüdischen Konfession andererseits. Allein die stete Forderung nach einer jüdischen Oberbehörde war eine für das Judentum völlig neuartige Idee, wenn man davon ausgeht, dass den Initiatoren düster das antike Bild des Jerusalemer *Synhedrions* vorschwebte, welches aber kaum etwas mit einer modernen Verwaltungsbürokratie gemein hatte.⁶⁰⁷

Sehen wir uns einige Reaktionen aus dem gut dokumentierten Obermainkreis exemplarisch etwas genauer an. Für uns relevant ist vor allem die Tabelle C der Schlussfassung, welche die Religionsverhältnisse der Gemeinden zum Inhalt hat. Im ersten Entwurf hatte sich noch Liste B mit den Religionsangelegenheiten beschäftigt. Die auszufüllenden Tabellen erforderten dabei Angaben darüber, ob die Israeliten eines Bezirkes sich zu einer Kirchengemeinde zusammenschlossen oder sich

⁶⁰⁶ Vgl. StAB, K3, CIII, Nr. 15.

⁶⁰⁷ Vgl. Battenberg, II, S. 85ff.

an eine andere angliederten, wo der Sitz des Rabbiners sei und ob dieser wissenschaftlich geprüft und anerkannt wäre. Weiterhin ob und welche Nebenfunktionen er ausübe, wie es um seine Bezüge bestellt sei und ob er weitere Kultusdienste versehe. Dazu kam eine detaillierte Angabe darüber, wo der Gottesdienst stattfand (Synagoge? Betstube? Privathaus?) und wem dessen Leitung und Ordnung obliege. Zum Schluss forderte man noch eine anerkannte Glaubensformel, sowie eine Synagogenordnung nebst Vorschlägen zu deren Verbesserung. Die Tabellen gingen am 27. September 1835 zur Ausfertigung an alle Landgerichte des Obermainkreises.⁶⁰⁸ Relativ zügig trafen die ersten Antworten ein. Einige davon gingen über die rein statistischen Angaben hinaus und erläuterten detailliert den geistigen und religiösen Zustand ihrer Gemeinden. Zusätzlich machten einige Gemeinden konkrete Verbesserungsvorschläge.

Das Landgericht Scheßlitz berichtete am 13. Dezember des Jahres über die Situation seiner Juden und ging mit seinen Traditionalisten hart ins Gericht.

„Die alten Juden, welche in der Regel sehr bigottisch sind, kennt man [...] mit dem Zuschnitte ihres Bartes schon von weitem, aber die jüngste Klasse von Juden assimiliert sich hinsichtlich der Sprache, der Kleidung und der Haltung mehr dem christlichen Gewerbsmann, und ist lau in der Beobachtung der äußerlichen /: nicht wesentlichen:/ Gebräuchen der Religion. [Zu Punkt 6:] Daß die Juden in der Civilisation seit 20 Jahren fortgeschritten sind, läßt sich nicht erkennen, da nun ihre Kinder ihren Elementar-Unterricht in der christlichen Schule erhalten, so läßt sich erwarten, daß sie auf dieser Bahn fortschreiten, umso mehr wenn sie nun nach und nach von ihrem Schacherhandel entfernt werden und eine den christlichen Nachbarn gleiche Lebensweise durch Ausübung eines Gewerbes oder der Feldarbeit führen.“⁶⁰⁹

Interessantes gab es auch aus Weismain zu vermelden, wo man vorgeschlagen hatte, dass eine kommende Synode zu einem Drittel aus Laien bestehen müsse; ein Vorschlag, der als „zweckmäßig“ aufgenommen

⁶⁰⁸ Namentlich Bamberg I und II, Burgebrach, Ebermannstadt, Forchheim, Gräfenberg, Höchststadt, Hollfeld, Kronach, Lichtenfels, Neustadt, Scheßlitz, Weißmain sowie die Herrschaftsgerichte Mitwitz und Tambach. Vgl. StAB, K3, CIII, Nr. 15., Dokument vom 27. Sept. 1835, unfoliert.

⁶⁰⁹ Zitiert nach ebenda.

wurde. Darüber hinaus analysierte man in Weismain die vorherrschende Problematik zudem äußerst hellsichtig:

„Es ist nicht zu verkennen, daß merkliche Verbesserungen im jüdischen Kultus noch vorzunehmen sind, es ist aber gewiß, daß die Israeliten hiefür sehr empfänglich sind. Wenn indessen ein einzelner als Reformator auftritt, wird er mit vielen Hindernissen zu kämpfen haben, und selbst die von ihm eingeführten Verbesserungen werden der Gefahr ausgesetzt seyn, wieder zu verschwinden, wenn sein Nachfolger nicht gleiche Gesinnungen hat. Zudem kann dem Staate nicht damit gedient seyn, daß der Zustand der einzelnen Gemeinden gebessert werde, sondern es ist dahin zu wirken, daß die Verbesserung des Kultus im Allgemeinen erzielt werde. Hiezu sind Beschlüsse der Gesamtjüdenschaft oder deren Repräsentanten nothwendig, welche für sämtliche Israeliten des Königreichs zuständig sind.“⁶¹⁰

Genau hierfür brauche es auch die Hinzuziehung der Laien, die ebenfalls ein hohes Interesse an einer Emanzipation hätten. Der gesamte Abschnitt liest sich wie eine Absage an das protektionistische und forciert-emanzipatorische Konzept der Rabbiner um Rabbi Aub, welche ihre Gemeinden als Experimentierfeld für die Moderne betrachteten, die man nach Gutdünken erziehen müsse. Die Weismainer Antwort warnt dementsprechend auch, dass gegenwärtig „mehrere Reformengünstige (!) Rabbiner und Religionslehrer vorhanden“ seien.⁶¹¹ Diese würden

„alle Mittel anwenden [...] diesen [überwiegenden Einfluss] zu vergrößern, und einen Einfluss auszuüben, welcher der gewünschten Annäherung der Israeliten zu den übrigen Staatsbürgern unmöglich vortheilhaft sein kann.“⁶¹²

Eine einseitige, erzwungene Erziehung hin zu einem progressiven Judentum würde der Weismainer Meinung nach also gerade die erstrebte Konfessionalisierung des Judentums und damit seine Eingliederung in den religiösen Apparat des Königreichs Bayern verhindern. Dieses Bekenntnis zu einem kollegialen, statt emanzipatorischen Fortschreiten in der Religion, kann exemplarisch für die Bereitschaft des Landjudentums

⁶¹⁰ Zitiert nach ebenda, Dokument vom 31. Dezember 1835.

⁶¹¹ Vgl. ebenda.

⁶¹² Zitiert nach ebenda, Dokument vom 31. Dezember 1835

stehen, Reformen zwar durchzuführen, jedoch in einer dem natürlichen Empfinden der Gläubigen angemessener Art und Weise und vor allem Tempo. Die damit einhergehende Annäherung an die nicht-jüdischen Mitbürger wurde auch in den Ausführungen des Landgerichtes Lichtenfels ausgiebig debattiert.

*„Daß die Abschaffung der allozierten Gebräuche wohlthätige Folgen für die Israeliten zunächst und in Ansehung an die Annäherung an die Christen und Erweckung deren Achtung nothwenig haben müße, und eine vollständige Emanzipation dadurch jenen, nothwenig insbesondere in soferne erscheine, als nur noch dieser sich eine heilbringende Zahl guter Köpfe dem Religions-Studium widmen kann.“*⁶¹³

Ohne diese „Köpfe“, an denen es sei, die Aufklärung zu verbreiten, sei eine „zeitgemäße Verbesserung der israelitischen Verhältnisse“ nicht möglich. Anstelle einzelner Reformer verlangte man auch hier die Bildung einer Obersten Kirchenbehörde, bestehend aus „guten, aufgeklärten Köpfen“,

*„da die einzelnen Rabbiner in ihrem Wirken von denselben, für Neuerungen nicht wohl empfängliche Israeliten auf alle mögliche Weise direct und indirect gehindert und Spaltungen herbeigeführt werden.“*⁶¹⁴

Wichtig sei, dass die Verbesserungen von der „Revision des Talmuds ausgehen“. Für deren Durchsetzung vertraute man auf eine biologische Lösung. Die Revision des Talmuds sei eine Norm

*„welche nach Ableben der gegenwärtigen alten Israeliten alle ihre jüngeren Glaubensgenossen gerne auffassen und ins Leben einführen werden.“*⁶¹⁵

Die jüdische Gemeinde Höchststadt erklärte, ihre Glaubensformel versuche sich weniger am Talmud zu orientieren, da dieser „nach Sachkennern theils widersprechende theils gefährliche Grundsätze enthält.“ Für

⁶¹³ Zitiert nach ebenda, Dokument vom 08. Januar 1836.

⁶¹⁴ Zitiert nach ebenda.

⁶¹⁵ Zitiert nach ebenda, Dokument vom 19. Januar 1836.

ein endgültiges Ergebnis hielt man sich allerdings nicht kompetent genug, so dass

„das Wahre auszumitteln, [...] jenen überlassen [werden] muss, welche vermöge ihrer Sprachkenntnis in den Geist des Judentums eindringen können.“⁶¹⁶

Eine Erklärung, warum dies der Ortsrabbiner, der immerhin drei lokalen Synagogen vorstand, nicht tun könne, blieb man schuldig. Immerhin war man sich sicher, dass es noch einen großen Mangel an wissenschaftlich gebildetem Religionspersonal gab, weshalb man die Bildung einer obersten Kirchenbehörde als „wesentliches Attribut für die religiöse Ausbildung der Israeliten“ entschieden begrüßte.⁶¹⁷

Auch aus der Heimatgemeinde des Reformrabbiners Dr. Aub, der Gemeinde Bayreuth, traf am 15. Februar 1833 eine Antwort ein. Die Antworten begnügen sich nicht mit Bayreuth, sondern lassen einen generellen Überblick über den Zustand der jüdischen Gemeinden im Obermainkreis zu. Bayreuth hielt demnach einen von drei obermainischen Ortsrabbinern (Floß, Bayreuth, Mühlhausen), zu denen sich fünf Distriktsrabbiner gesellten (Burgkunstadt, Redwitz, Bamberg, Burgebrach und Hagenbach), sowie ein Rabbinatssubstitut in Adelsdorf. Die Gesamtzahl der jüdischen Bevölkerung solle den Angaben zu Folge 6881 Juden umfassen, die von einer als ausreichend empfundener Anzahl von Rabbinern geleitet wurden. Die momentanen verwaltungstechnischen Streitpunkte betrafen vor allem die Zusammenlegung einzelner Rabbinatsbezirke. Von den im Obermainkreise ansässigen Rabbinern seien nur Dr. Aub, sowie die Rabbiner Gutmann und Rosenfeld „wahrhaft wissenschaftlich gebildet und der deutschen Sprache vollkommen mächtig [...] wobei letzterer weder Gymnasial-, noch Universitätsstudien besitzt.“⁶¹⁸ Erstere seien

„noch zwei ganz junge Männer, [...] rege Eifernd (!) für die Veredlung ihrer Glaubensgenossen, hiebei weder Mühseligkeiten noch Widerwärtigkeiten, noch selbst Anfeindungen scheuend. [...] Ihr reiferes Alter berechtigt ihre Glaubensgenossen zu schö-

⁶¹⁶ Zitiert nach ebenda.

⁶¹⁷ Vgl. ebenda.

⁶¹⁸ Vgl. ebenda, Dokument vom 15. Februar 1836.

*nen Erwartungen. Gleichen Eifer besitzt der Rabbiner Kunreuther zu Burgebrach, allein nicht dieselbe Bildung, wir hoffen, daß jene nur auf moralischer Grundlage beruhe“.*⁶¹⁹

Von ganz anderem Temperament sei der Rabbiner von Floß, der schon bekannte Rabbi Wittelshöfer. Nicht nur habe er keine wissenschaftliche Bildung. Die Sache sei noch viel schlimmer.

*„Man kann diesem das Wirken zur Fortbildung seiner Glaubensgenossen zwar nicht ganz absprechen, allein er scheint sich selbst noch nicht über jüdische Vorurtheile und Mißbräuche gänzlich erheben zu können.“*⁶²⁰

Die drei übrigen Rabbiner (Rabbi Reckendorfer zu Burgkunstadt, der kurz vor den Verhandlungen verstarb und durch den progressiven Leopold Stein ersetzt wurde; der streitbare Rabbi Mack zu Hagenbach, sowie Rabbi Steinacher zu Mühlhausen, sowie das Rabbinatssubstitut zu Adelsdorf)

*„gehören einer älteren Zeit an und darben an Wissen und Bildung. Den guten Willen für die Veredlung ihrer Glaubensgenossen zeigen sie allerdings, allein, da sie die selben geistig nur wenig überragen, muss ihr Ansehen gering, ihr Wirken beschränkt seyn. Es ist zu hoffen und zu wünschen, daß bald richtige Männer an ihre Stelle treten.“*⁶²¹

Auch hier vertraute man also auf eine biologische Lösung. Die Glaubensformel wurde angegeben als „nicht sämtlich von gleicher Fassung“, allein als Inhalt erschien stets die Vierzahl von: Glaube an Gott, an die Offenbarung, die Unsterblichkeit der Seele und die Vergeltung der Sünden. Die bekannte Synagogenordnung von Aub, Kunreuther und Guthmann war bereits in Bayreuth, Redwitz, Hagenbach, Adelsdorf, Mühlhausen und Burgebrach eingeführt, andernorts vorhandene Synagogenordnungen seien dieser „größtentheils nachgebildet“. Nur Rabbiner Wittelshöfer hatte keine Synagogenordnung vorgelegt, sondern

⁶¹⁹ Zitiert nach ebenda.

⁶²⁰ Zitiert nach ebenda.

⁶²¹ Zitiert nach ebenda.

wartete auf eine Anordnung der Kreisregierung. Einer Oberbehörde stand man („man“ war in diesem Falle der Bamberger Rabbiner Rosenfeld) allerdings kritisch gegenüber; der Zeitpunkt sei verfrüht, da es zu wenige „qualifizierte Subjekte“ gab und man nur „vollkommen wissenschaftlich gleich gebildete Männer“ zu einer solchen Synode hinzuziehen wollte, die „nicht gegen den Willen der Juden“ einberufen werden durfte. Der Bildung einer jüdischen Fakultät an der Universität München stand man allerdings äußerst wohlwollend gegenüber.⁶²²

Aus diesen wenigen Beispielen aus dem Obermainkreis lässt sich bereits ein aussagekräftiges Bild des dort lebenden ländlichen Judentums erschließen. Was vor allem auffällt, ist der Wille zur Kooperation im Gegensatz zur emanzipatorischen Absicht einzelner Personen. Selbst Rabbi Aubs Heimatgemeinde Bayreuth fällt nicht gänzlich aus diesem Rahmen. Allen Orten gemeinsam ist der Wunsch nach einer synodalen Entscheidung, wie sie klassisch für das Judentum ist. Einem forcierten Eingriff samt Emanzipation „von oben“ stand man kritisch gegenüber. Dabei bezog sich die Kritik nicht nur auf die Regierung selbst, sondern konnte auch allzu forsche Reformer innerhalb des Judentums einbeziehen. Die Retourkutsche aus Weismain für das progressive Dreigestirn Aub-Kunreuther-Guthmann spricht Bände. Selbst Aubs eigene Heimatgemeinde, die sich bei weitem nicht immer so freundlich hinter ihren Rabbiner stellte wie in der vorliegenden Antwort und ihm die Gefolgschaft auch schon einmal verweigerte, spricht nur davon, dass diese Generation „zu schönen Erwartungen“ Anlass gebe, nicht, dass diese erfüllt seien oder dass man den Genannten die Führung der fränkischen Judenheit zutraute. Unzweifelhaft sah man ein, dass es Missstände gab und dass diesen abgeholfen werden musste. Und unzweifelhaft war man sich bewusst, dass dieses die Aufgabe einer neuen Generation von Rabbinern sein musste. Es ist auffällig, wie lapidar die Fragebögen bemerken, dass sich das Problem mit unverbesserlichen, alten Rabbinern schon biologisch lösen werde. Man wartete einfach auf den Tod einer alten Generation, die sich selbst überlebt hatte. Das erfordert ein Krisenbewusstsein und die Erkenntnis, mit einem Generationenwechsel auch einen Epochenwechsel zu erleben. Dieser wiederum geschah aber keinesfalls tumultuarisch. Es ist gerade Kern-

⁶²² Vgl. ebenda.

aussage dieser nüchternen, biologischen Feststellung, dass eine neue Generation an jüdischen Anführern nicht von selbst heranwachsen werde, sondern von der gewissenhaften Ausbildung der Nachfolger abhängig war. Einer überstürzten Bildung einer Oberbehörde hielt man entgegen, dass es für diese schlicht noch kein Personal gab, welches zur Verbesserung des jüdischen Zustandes wirksam werden konnte. Natürlich behielt man sich bei dieser Sichtweise die Option offen, notwendige Veränderungen stets mit dem Hinweis auf die momentan noch unzureichende Bildung abzuwehren und sich selbst unliebsamen Reformen zu verweigern. Aber schon die Terminologie der moderaten Reformpartei ist komplex und verrät die noch nicht gefestigte Richtungsentscheidung. So war Rabbiner Rosenfeld zwar „wahrhaft wissenschaftlich gebildet“, zeigte aber wohl nicht den richtigen Eifer. Hingegen war Rabbiner Kunreuther zwar eifrig, aber noch nicht wissenschaftlich gebildet. Die Rabbiner, auf die beides zutraf, waren noch zu jung. Wie man es auch besah, die Lösung bestand vor allem aus Abwarten, analysieren und momentanem Nichtstun, da die alten Rabbiner ja noch vor Ort waren und noch nicht den ihnen vorbestimmten Weg alles Irdischen gegangen waren. Dieses Nichtstun bezog sich aber vor allem auf angeordnete Veränderungen „von oben“, während man innerhalb der Gemeinden selbst durchaus Veränderungen fühlte, bewerkstelligte und sich leidenschaftlich stritt.⁶²³ Diese Streitigkeiten irritierten denn auch die bayerische Regierung, als sie daran ging, aus dem bunten Kaleidoskop von Meinungen ein für die Vorbereitung der Kreisversammlungen nutzbares Fazit zu ziehen.

3.2.2 Einladungen und Auslandungen

3.2.2.1 Rabbiner vs. Lehrer

Innerhalb des komplexen Themenfeldes der Vorgeschichte und Vorbereitungsgeschichte der jüdischen Kreisversammlungen ist es interessant zu lesen, wie sich der eingeladene Personenkreis veränderte und

⁶²³ Vgl. StAB K3 CIII Nr.15.

aus welchen Gründen er dies tat. Mitnichten blieb es immer bei der ursprünglich angedachten Trias aus Rabbiner, Lehrer und Laien-deputierter einer jeweiligen Gemeinde. Im Zuge der Vorbereitungen sah sich die Regierung mit einer gehäuften Anfrage von Personen konfrontiert, welche die Teilnahme einzelner Vertreter ablehnten und verhindern wollten, ganz gleich, welcher der drei Kategorien sie angehörten, oder aus, wie sie meinten, guten Gründen gleich selbst persönlich an den Konferenzen teilnehmen wollten. Diese Interventionen kamen sowohl von Einzelpersonen, als auch von ganzen Gemeinden. Sie legen vor allem Zeugnis ab von dem Riss, der schon zu diesem Zeitpunkt durch die Gemeinden ging, denn die Dichotomie zwischen Fortschrittlichen und Traditionellen spiegelte sich in den Anträgen zur Teilnahme. Manche Gemeinde intervenierte gleich gegen ihren eigenen Rabbiner. In anderen Fällen wurde einem konservativen Kandidaten noch ein liberaler hinterhergeschickt, oder umgekehrt. Es ist aufschlussreich zu sehen, nach welchen Kriterien und mit welchen Argumenten diese Auswahl und Erweiterung des Deputiertenfeldes vonstattenging.

Der bei weitem bekannteste und auch umfangreichste Fall ist derjenige des Fürther Rabbiners Isaak Loewi. Dieser war bekanntermaßen wegen seiner ultraprogressiven Haltung in seiner Gemeinde höchst umstritten.⁶²⁴ Folgerichtig hatte sich in Fürth auch eine orthodoxe Partei gebildet, die nun heftigst gegen den Rabbiner und dessen Teilnahme intervenierte. Zwar gehört Fürth natürlich nicht in die spezielle Geschichte des ländlichen Judentums, doch verlaufen die Grenzen hier wie so oft fließend, und der Streit um Loewi kann als Paradebeispiel für den Kampf um die Deutungshoheit bei den Kreisversammlungen gelten.

Als Sprecher des orthodoxen Fürther Flügels gaben sich am 16. Dezember 1835 die Herren Nathan Mühlhäuser und Abraham Brandeins zu erkennen, welche in einer Eingabe an die bayerische Regierung ihrem Unmut über die Nominierung des Rabbiners freien Lauf ließen.⁶²⁵ Die Verfasser, welche laut eigenen Angaben einen „großen Theil der Wahlversammlung“ repräsentierten, wiesen mit völligem Recht darauf hin, dass gegen den Rabbiner Untersuchungen liefen und er

⁶²⁴ Vgl. StAN, KdI, Abg. 1932, Judensachen, Nr. 181.. Dokument vom 16. Dezember 1835, unfoliert.

⁶²⁵ Vgl. ebenda.

deshalb von den Versammlungen zu suspendieren sei. Natürlich wollte der orthodoxe Teil der Fürther Gemeinde mit diesem Schritt Zeit kaufen und vor allem den umtriebigen Rabbiner daran hindern, auf den Versammlungen die gleichen tiefgreifenden Reformen zu fokussieren, welche schon den traditionellen Teil des „fränkischen Jerusalems“ an den Rand des Duldbaren gebracht hatten. Ein Rabbiner Loewi als Anführer einer Fürther Delegation erschien ihnen unannehmbar.

„Mit den unterthänigsten und ehrfurchtvollsten Dankgefühl haben die devotest unterzeichnenden Mitglieder der israelitischen Gemeinde dahier die allergnädigste, landesväterlichste Vorsorge Eurer Majestät beherzigt nach welcher allerhöchst dieselbe, durch das an die Kgl. Regierung des Rezatkreises erlassene allerhöchste Rescript vom 4ten November einer Versammlung israelitischer Gemeindevertreter zur Auskunfft und Berathung in Religionsangelegenheiten anzuordnen geruht. [...] Umso kränken-der ist es für uns, dass unsere Hoffnungen von dem Erfolge der Einberufung im Voraus getrübt werden.“⁶²⁶

Es folgte ein umfassender Anschuldigungskatalog gegen „Neuerungen, welche anmaßende Religionslehrer versuchen“. Wer für diese „unerlaubten“ und „gefährlichen“ Vorgänge verantwortlich war, daran ließen die Autoren keinen Zweifel. Rabbi Loewi sei getrieben von einer „Regulierungswut“ und „beharrt in seiner Neuerungssucht“, von der ihm auch Gegenwind aus der Gemeinde nicht abhalten konnte. Die für die Legitimität seiner Anordnungen notwendige „Autorität bewährter israelitischer Schriftgelehrter“, wie etwa seines Lehrers und Konkurrenten Wolf Lippmann Hamburger, ignorierte der Rabbiner, der auch noch in dem Ruch stand, durch eine manipulierte Wahl an seinen Posten gelangt zu sein.⁶²⁷ Da gegen den Rabbiner auch noch Untersuchungen liefen, könne man die Wahl Loewis allenfalls als Provisorium ansehen, weshalb er nicht dazu geeignet sei, seine Gemeinde in Ansbach zu vertreten. „Seine Neuerungen greifen Berathungen bewährter Religionsgenossen zuvor“. Unzweifelhaft war die Kultusgemeinde zerstritten. Loewi hätte sich als ein Mann zu erkennen gegeben

⁶²⁶ Zitiert nach ebenda.

⁶²⁷ Vgl. ebenda und Ohm, in: Heymann (Hrsg.).

„welcher mit Beseitigung der zu erwartenden Bescheidenheit zu seinen Neuerungen den Berathungen bewährter Religionsgenossen vorgreift und aus einer widrigen Herrschsucht einer Sekte, die er gebildet hat, vorzustehen sich bestrebt, ohne Vorbedacht, wie sich nach seiner Verfahrensart die Cultus-Gemeinden zersplittern und neben mancherlei Secten unter einen großen Theil der israelitischen Jugend eine gefährliche Irreligiösität einreisen würde.“⁶²⁸

Die heiligen Gebräuche verachte er, die Jugend verderbe er; zwei klassische Vorwürfe, denen sich Loewi nicht zum letzten Mal ausgesetzt sah. Sinnvolle Beratungen wären mit einem derartig belasteten Rabbiner nicht möglich. Am Ende der Beratungen stünden dann weder eine allgemeine Synagogenordnung, noch eine rabbinische Oberbehörde, sondern ausschließlich persönlich beleidigende Streitereien. Man berief sich auf ein königliches Reskript aus dem Jahre 1834, welches erklärt hatte, dass man keinen Zwang zur Ausführung von Loewis Neuerungen anwenden werde. Die internen Vorgänge der Rabbinerwahl waren ja schon durch die eigentlich unstatthafte Intervention des Bürgermeisters in Mitleidenschaft gezogen worden, nun wünschte man weder eine Vollführung von Loewis Neuerungen, noch dass er an den Verhandlungen teilnahm.⁶²⁹ Der Rabbiner würde bei Beratungen

„welche das Allgemeine betreffen sollen, in eine anmaaßliche Vertheidigung seiner vorgenommenen Neuerungen und sonach in Disputen über individuelle Gegenstände ausarten, und daß bei der Erbitterung anderer Gemeinden über die durch ihn begünstigte Verachtung heiliger Gebräuche durch schlimme Leidenschaften gehindert werde.“⁶³⁰

Eine erste Reaktion seitens Münchens war abschlägig, man verwies darauf, dass Rabbi Loewi von Amtswegen zu erscheinen habe und die

⁶²⁸ Zitiert nach StAN, KdI, Abg. 1932, Judensachen, Nr. 181.

⁶²⁹ Vgl. ebenda.

⁶³⁰ Zitiert nach ebenda.

„noch in näherer Prüfung begriffenen Klagen einzelner Israeliten nicht hinreichen, einen im Amt stehenden Mann von seiner amtlichen Wirksamkeit zu suspendieren.“⁶³¹

Außerdem habe sich doch gerade Loewi in der Frage über das Schreiben am Sabbat „ultra zelotisch“ betragen.⁶³² Von dieser negativen Reaktion ließen sich die orthodoxen Vertreter aber nicht abschrecken. Am 11. Februar intervenierten sie erneut.⁶³³ Die Anschuldigungen unterschieden sich hierbei nicht weitläufig von den vorhergehenden Interventionen. Man fürchtete den „schlimme[n] Einfluß auf [die] Berathungen“ und stellte erneut die Kompetenz und Zuständigkeit Loewis in Frage.

„Die öffentliche Berathschlagung über den israelitischen Cultus ist nicht als ein Zweig der ordentlichen Amtsfunktion eines Rabbiners zu betrachten, sondern als eine Ehrenfunktion, welche durch die besondere Anordnung Eurer königlichen Majestät begründet wird. Die Ausschließung des Rabbiners Loewi hindert ihn nicht in seinen Rabbinateverrichtungen, sondern versperrt ihm nur die Stimmgebung bei einer Berathschlagung, für welche, wenn ein guter Zweck dabei erreicht werden soll, das allgemeine Zutrauen der israelitischen Gemeinde zu der berathenden Person unumgänglich ist. Dieses Zutrauen muß vorzüglich die feste Anhänglichkeit des Subjects betreffen, welche dem Character der israelitischen Religionsübung ausmachen. Männer, die für sich selbst Regeln bilden, welche den wesentlichen Eigenthümlichkeiten des israelitischen Cultus widerstreiten – Männer, welche die Maxime gelten zu machen suchen, wonach die durch Religionsbegriffe geheiligten Schwierigkeiten im Leben gehoben werden sollen, - werden schon durch ihre Theilnahme an den Berathungen das Mißtrauen des größten Theils der israelitischen religionsgenossen erweken (!). Die Vernunftreligion bedarf für die Anwendung bei Gemeinden immer fester Institute, welche durch die allgemeine Anerkennung der Gemeindeglieder für sie geheiligt werden, mögen auch einzelne nach ihrer Vernunft Willkühr darin finden.“⁶³⁴

⁶³¹ Vgl. ebenda.

⁶³² Vgl. Stadtarchiv Fürth, Stadtarchiv Fürth, Fach 19, Nr. 15, Die Verbesserung der Religionsverhältnisse der Israeliten.

⁶³³ Vgl. StAN, KdI, Abg. 1932, Judensachen, Nr. 181., Dokument vom 11. Februar 1836.

⁶³⁴ Zitiert nach ebenda.

Durch die Verletzung der „Institute“ schließe sich Loewi selbst aus der Gemeinschaft der Juden aus. Die Antragsteller präzisieren dahingehend:

*„Stützt sich die Verletzung darauf, daß die Vernunft für sich selbst den Zwang nicht kenne, welchen die Institute auflegen, so sucht sie nach der Maxime der Irreligiösität die gemeindliche Religionsübung aufzuheben, oder, wenn dieses der Priester seinem Interesse entgegenhält, so müssen Einrichtungen geschaffen werden, welche wieder auf Willkühr beruhen, und, weil sie keine genügende Autorität für sich haben, Ärgerniß veranlassen. Bekanntlich besteht das Eigenthümliche der israelitischen Religion (wie Mendelssohn in seinem Jerusalem gezeigt hat) nicht sowohl im Dogma des Glaubens, als in der Ausübung mancherlei Verhaltensregeln, welche sie an ihren Schöpfer und an seine Gebote erinnern.“*⁶³⁵

Die Stoßrichtung einer solchen Konzeption war klar erkennbar. Die Erschaffer von Irreligiösität und Willkür waren Abweichler und Heuchler, die nicht mehr länger zum Judentum gehörten. Sie durften keinesfalls im Namen der Judentum weitreichende und wichtige Entscheidungen fällen. Die Ergebnisse einer Beratung, an der Loewi teilnehme, würden nicht die Anerkennung „all derer, welche dieser Religion von Herzen anhängen“ finden. Die Antragsteller befürchteten, dass Loewi sich aufgrund seiner unzweifelhaften rhetorischen Begabung auf der Versammlung profilieren und sich alle positiven Ergebnisse selbst zuschreiben würde. Die Stimmabgabe werde in allen israelitischen Gemeinden Ärgernis erregen, „weil in Religionssachen die Güte der Einrichtungen hauptsächlich danach beurtheilt wird, von wann sie herkommen“. Der König habe „keine versuchten Neuerungen“ versprochen.⁶³⁶

Doch alles Intervenieren half den beiden Fürther Orthodoxen nicht. Am 24. Februar wurde ihr Antrag endgültig abgelehnt, am 14. März machte sich die Fürther Delegation mit Rabbi Loewi an ihrer Spitze auf den Weg nach Ansbach, ein Weg, der von der gegnerischen Partei nicht verhindert werden konnte.⁶³⁷ Interessanterweise waren die beiden

⁶³⁵ Zitiert nach ebenda.

⁶³⁶ Vgl. ebenda, Dokument vom 24. Februar 1836.

⁶³⁷ Vgl. ebenda.

nicht die einzigen Fürther, welche an der momentanen Delegation ihrer Stadt zweifelten, wenn auch aus anderen Gründen. Im Dezember 1835 erreichte die Staatsregierung die „unterthänigste Vorstellung der Vertreter der Gemeinde Fürth“, welche mit einer eigenen Bittstellung an die Regierung herantraten. Ihrer Erklärung zufolge hätten sie die

„aufrichtige Hoffnung gehegt, daß die israelitischen Glaubensgenossen im Lande bald besser gestellt sehen würden (!),[...] denn darin sind alle einsichtsvollen Beobachter des Ganges dieses Gesetzgebungswegen längst einig, daß die Gestaltung der religiösen Verhältnisse der israelitischen Glaubensgenossen der Revision und zeitgemäßen Abänderung der über deren staatsbürgerlichen Verhältnisse geltenden Gesetze und Verordnungen vorausgeschickt werden müssen, und daß, - sind einmal die kirchlichen Verhältnisse der Israeliten Bayerns dem Geiste des Jahrhunderts entsprechend geordnet, - deren staatsbürgerlichen Gleichstellung auf fernere Hindernisse nicht stoßen werde.“⁶³⁸

Fürth weise allerdings einige „Anomalien“ auf, welche den momentanen Zustand erklären würden. So sei die Wahl nicht durch eine Mehrheit der Gemeinde geschehen, sondern durch einen Ausschuss, welcher nun nochmals für sich selbst einen weiteren Vertreter reklamierte. Diese zusätzliche Position legitimierte man mit der Wichtigkeit Fürths, welche „allenthalben die Stelle der oberst. Isr. Kirchenbehörde erfüllt“ hätte. Viel ausschlaggebender als die immense Wichtigkeit des „fränkischen Jerusalem“ war jedoch die Tatsache, dass die Wahl der Deputierten nicht zur Zufriedenheit der Unterzeichnenden geendet hatte, wenn auch aus anderen Gründen als bei Brandeis und Mühlhäuser. Diesmal war es ausgerechnet Loewis erbitterter Konkurrent und ehemaliger Lehrer, Wolf Lippmann Hamburger, welcher ebenfalls Teil der Delegation sein sollte. Dieser, so die Antragsteller, spreche gar nicht für die Gemeinde, sondern sei allenfalls eine „mangelhafte Scheinvertretung“, ein unerträglicher „Talmudist“, „incompetent“, er „entbehrt aller wissenschaftlichen Bildung“, sei „mit dem Geist der Zeit nicht fortgeschritten“, „hängt blind am Althergebrachten“ und wäre sowieso „bloß eine Ziffer in der Synode“. Zur Verbesserung der Religionsverhältnisse des Judentums reiche „talmudisches Wissen allein [...] nicht aus“, es bedürfe auch

⁶³⁸ Zitiert nach ebenda, Dokument vom 19. Dezember 1835, unfoliert.

der „Kenntnisse organischer Staatsgesetze“. Deshalb wünsche man als Vertreter in Ansbach einen „Verwalter“ anstelle eines „Religiösen“. Eine Delegation aus Loewi, dem Lehrer Heidegger sowie Wolf Lippmann Hamburger trage „den Keim der Zerstörung in sich“. Die zu große Distanz zwischen Loewi und Hamburger würde jedes gute Gelingen und jede Einigung unmöglich machen. Die Schuld dafür trage Hamburger. „Unser Seelsorger ist sicher nicht schuld!“ Auch hier erreichten die Intervenierenden nichts, Hamburger nahm, ebenso wie Loewi, an den Kreisversammlungen teil. Dass aber beide Pole der Gemeinde Fürth den Weg über eine Invektive bei der bayerischen Regierung wählten, lässt die tiefen Gräben und die Sprachlosigkeit erkennen, welche zu diesem Zeitpunkt bereits in Fürth herrschten.⁶³⁹

Doch nicht nur Rabbiner Loewi war umstritten, auch weitaus ländlichere Gemeinden traten an die Regierung heran, um das Feld ihrer Teilnehmer nochmals zu verändern. Oft handelt es sich hierbei um Beschwerden einzelner Deputierter des Inhalts, dass ihre Gemeinde nicht bereit sei, für die Kosten der Reise aufzukommen. Rabbiner Katzenellenbogen aus Öttingen sollte von seiner eigenen Gemeinde nicht als Rabbiner, sondern nur als Deputierter geschickt werden, da er die Prüfung nicht bestanden hatte und somit nicht als wissenschaftlich gebildet galt. Zwar sei er trotzdem staatlich bestätigt worden, aber wenn seine Gemeinde ihm derartig wenig Vertrauen aussprach, so der Rabbiner, dann komme er eben überhaupt nicht.⁶⁴⁰ Andere Rabbiner, wie Isaak Mutsch aus Treuchtlingen, wurden von ihrer Gemeinde erst gar nicht nominiert, zumeist wieder aus dem einfachen Grund, dass niemand für die Reisekosten aufkommen wollte. Bitterlich beschwerte er sich, seine Gemeinde habe „einen Mißgriff“ bei der Wahl der Deputierten gemacht und „mich auf eine sonderbare Weise zurückgesetzt“. Nur ein „Profanmitglied“ wolle man senden, dabei sei er selbst doch „viel kompetenter“. Mutsch witterte mehr als nur monetäre Gründe für diesen Vorgang.

⁶³⁹ Vgl. ebenda.

⁶⁴⁰ Vgl. ebenda, Dokument vom 14. Januar 1836.

„Es ist offenbar, daß die hiesige israelitische Gemeinde wegen meiner bei der königl. Regierung am 6.v.M. unterthänigst eingereichten Vorstellung mich zu beleidigen beabsichtigt.“⁶⁴¹

Wes Inhalts diese Eingebung gewesen sein soll, führt der Rabbiner leider nicht aus. Er plante trotzdem zu kommen, damit man später nicht sagen könne, er hätte bei einer so wichtigen Angelegenheit gefehlt. Da er sich selbst als unabdingbar wichtig für den gelingenden Fortgang der Verhandlungen sah, veranlasste er die Auszahlung der „in einer so wichtigen Angelegenheit veranlassten außerordentlichen Auslage“ eben von der Regierung. Der Grund für seine Wichtigkeit war simpel. Ein Abgeordneter sei nicht im Stande, „die von ihm geforderten Aufschlüsse zu ertheilen, diese vielmehr nur von mir erschöpfend gegeben werden könnten“. Seine Bitte an die königliche Regierung lautete wie folgt: „Eine königl. Regierung wolle gnädigst verfügen, daß die Gemeinde nicht berechtigt sei nur ein Mitglied mit Zurücksetzung meiner Person abzuordnen.“⁶⁴² Zu seinem Unglück lehnte man seine Eingabe mit dem Hinweis darauf ab, dass Gemeinden generell nicht zum Absenden von Delegierten, und seien es Rabbiner, gezwungen werden könnten. Mutsch hätte die Kosten allein zu bestreiten.⁶⁴³

3.2.2.2 Streit um einzelne Teilnehmer

Aber nicht nur die Schicht der Rabbiner hatte mit derartigen Schwierigkeiten zu kämpfen, sondern ebenso Lehrer und einfache Gemeindedeputierte.⁶⁴⁴ Diese Beschwerden umfassen beispielsweise den Fall eines Lehrers, den seine eigene Gemeinde einfach wieder eingeladen hatte. Seiner Ansicht nach geschah dies vor allem „um dem bei den Israeliten allgemein gefassten Lehrstand, die Gelegenheit zu nehmen, für die Läuterung des israelitischen Kultus etwas zu tun“. Davon ließ er sich aber nicht abschrecken, schließlich wollte er dabei sein

⁶⁴¹ Zitiert nach ebenda, Dokument vom 18. Dezember 1835, unfoliert.

⁶⁴² Vgl. ebenda, Dokument vom 18. Dezember 1835.

⁶⁴³ Vgl. ebenda, Randnotiz vom 21. Januar 1836.

⁶⁴⁴ Vgl. ebenda. Passim.

*„um nach meinen schwachen Kräften zur Verbesserung der israelitischen Religionsgrundsätze und zum geistigen Wohle meiner Religionsgenossen überhaupt beitragen zu können.“*⁶⁴⁵

Der Fall des Ühlfelder Lehrers Samuel Ehrlich zeigt, dass Deputierte auch geladen wurden, wenn die Gemeinden gegen ihre Einberufung waren.⁶⁴⁶ Generell hatten erstaunlich viele Lehrer ein Interesse daran, mitzufahren. Dies war in diesem Sinne nur ein Problem, wenn die Gemeinde eigentlich nur die Kosten für einen einzigen Deputierten, im Normalfall der Rabbiner, zu decken bereit war. Nur wenige waren damit einverstanden, die entstehenden Kosten selbst zu tragen und ihr Scherflein bei den Verhandlungen beizutragen, wie ein Zirndorfer Lehrer es formuliert, der sich empfiehlt, da er sich als einziger mit den Lokalverhältnissen in Zirndorf auszukennen schien.⁶⁴⁷ Warum dies der Rabbiner selbst nicht war, blieb er zu erklären schuldig, wichtig war jedoch die Teilnahme vieler Lehrer, denn eine „zeitgemäße und gleichförmige Verbesserung im Religions-Unterricht und im Cultus ist ohne Zweifel der vorzüglichste Zweck der [...] Versammlung“. Sein Lautershausener Kollege Salomon Model war ebenso der Ansicht, seine Anwesenheit sei unabdingbar, schließlich habe er schon „zeitgemäßen Unterricht eingeführt, wodurch ich mir schon längst das Lob einer königl. Regierung erworben habe.“ Zudem habe er

*„danach gestrebt, daß das Judenthum sich in eine reine zeitgemäße mosaische Religions- und Sittenlehre verwandeln möge, weil ich nicht zu irren gedenke, daß bei der besten Gesinnung der Regierung dem Juden in seinen bürgerlichen Verhältnissen nicht eher zu helfen ist, bis seine Religionsverhältnisse sich zeitgemäÙ gestaltet und verbessert haben.“*⁶⁴⁸

Seine Ansichten hätte er gerne auf den Kreisversammlungen vorgestellt, allein, seine Gemeinde wollte ihn nicht dorthin schicken! Sie

⁶⁴⁵ Zitiert nach ebenda.

⁶⁴⁶ Vgl. ebenda, Dokument vom 05. März 1836.

⁶⁴⁷ Vgl. ebenda.

⁶⁴⁸ Zitiert nach ebenda, Dokument vom 04. Dezember 1835, unfoliert.

„wählte (statt meiner) einen festen Anhänger der judenthümlichen Satzungen,[...] und erklärte, ich, ihr Lehrer sei ihres Erachtens bei dieser Kreisversammlung völlig unnöthig.“⁶⁴⁹

Da angeblich alle fünf Gemeinden des zuständigen Landgerichtes auf die Sendung eines Lehrers verzichteten, witterte Model ein Komplott. Die „Ansichten der Lehrer sollen nicht ans Licht kommen!“. Er bat deshalb, die königliche Regierung

„wolle gnädigst die Erklärung der Gemeinden, besonders derjenigen, die für ihre Vertreter keine Kosten haben, in Beziehung ihrer Lehrer nicht achten, und solche zur Kreisversammlung zur Berathung der isr. Religionsverhältnisse gnädigst zuziehen.“⁶⁵⁰

Derweil stellten sich seine Lehrer-Kollegen in Öttingen entschieden gegen ihren Rabbiner. Zwar hätten sie gerne ihren Rabbiner *per se* dabei gehabt, aber zu einer Versammlung, welche „das Heil Israels fördern soll“, wollte man nur einen „tüchtig scientierisch (!) gebildeten Rabbiner“ senden. Leider war das bei dem örtlichen Religionsexperten keineswegs der Fall:

„Der Rabbiner zu Öttingen aber, der, wie es notorisch ist, und wir insbesondere verbürgen können, in der deutschen Literatur ein warer (!) Abderite ist, durchaus keine gesetzlich wissenschaftliche Bildung hat, ja nicht einmal grammatikalisch und orthographisch schreiben kann, der deutschen Sprache durchaus nicht mächtig ist“⁶⁵¹

und damit natürlich gegen §27 des Ediktes verstieß. Der Rabbiner „würde bei einer bevorstehenden Versammlung nur einen verderblichen Einfluß üben.“ Die Antragssteller selbst bezeichneten sich als Religionslehrer, „denen die fortschrittliche Civilisation unserer Glaubensgenossen am Herzen liegt.“ Der Fall erinnert an den missglückten Import eines Berliner Rabbiners nach Redwitz sowie an die fulminante orthographische Freiheit des Bewerbungsschreibens von Rabbiner Merz.⁶⁵²

⁶⁴⁹ Zitiert nach ebenda.

⁶⁵⁰ Zitiert nach ebenda.

⁶⁵¹ Zitiert nach ebenda, Dokument vom 24. Dezember 1835, unfoliert.

⁶⁵² Vgl. Kapitel 1.3.

Die korrekte Beherrschung der deutschen Sprache mutet schwierig an angesichts der Tatsache, dass zahlreiche Eingaben unzweifelhaft vom lokalen fränkischen Dialekt geprägt waren, auch wenn dies die Antragsteller noch so heftig zu verbergen suchten. Interessant ist hier die Übernahme der „civilisatorischen“ Aspekte aufklärerischer Gedanken durch die Lehrer. Sie waren die Schicht, die in den Gemeinden den reformerischen Standpunkt übernahm, wenn der Rabbiner sich nicht auf den vorgegebenen liberalen Kurs einließ. Zumindest war dies das vorherrschende Selbstbild. Als Ausbilder einer zukünftigen Generation „aufgeklärter“ Juden nahmen die Lehrer diese Position nur allzu gerne ein. Dass sie damit allerdings keineswegs ein repräsentatives Bild ihrer Gemeinden abgaben, wird beispielsweise aus den parallelen Geschehnissen in Lehrburg deutlich, wo die Dinge gerade anders herum lagen. Hier versuchte die Gemeinde wiederum, den „wissenschaftlich gebildeten“ Rabbiner von der Versammlung auszuschließen und den ebenso progressiven Lehrer gleich mit. Nur „Handelsleute ohne Ahnung von Religion“ sollten auf den Weg geschickt werden,

*„man will sich im Voraus für die Sache des Stillstandes und der Hemmung jedes Fortschreitens, eine überwiegende Stimmenmehrheit verschaffen, damit man den vernünftigen Worten umso sicherer ein Veto entgegen setzen kann“,*⁶⁵³

wie sich die Ausgeladenen beschwerten. Hier stand also eine gesamte Gemeinde gegen ihre Bildungs- und Religionsschicht. Wir fühlen uns an die Worte Rabbiner Neckarsulmers erinnert, der über seine ähnlich veranlagte Gemeinde schäumte, sie sei „theils zu stupid, um für eine Sache empfänglich zu sein“, gerade, wenn es um die „höchsten und schützbaren Güter – bürgerliche Emanzipation und geistliche Veredlung“ gehe, wo es doch „nothwendig [sei], daß durch das Zusammenwirken aller rabbiner eine zeitgemäße Reform bei den Israeliten veranlasst werde.“ In seinem konkreten Fall hatte sich seine Gemeinde schlicht aus Kostengründen geweigert, überhaupt jemanden zu schicken.⁶⁵⁴

⁶⁵³ Zitiert nach ebenda, Dokument vom 30. Januar 1836, unfoliert.

⁶⁵⁴ Vgl. ebenda.

Manche Gemeinde schickte keinen eigenen Vertreter, sondern vertraute auf die Fähigkeiten bewährter Männer. Während die Juden aus Lonnerstadt die Verbesserung ihres Kultus „allein dem Wohlwollen der bay. Regierung“ überließen, versagten sich die Juden aus Vestenbergsgreuth eines eigenen Deputierten und wählten den Bamberger Rabbiner Samson Rosenfeld zu ihrem Vertreter.⁶⁵⁵ Zu diesem gesellte sich aber noch ein Lehrer hinzu, der Bamberger Lehrer Goldmann. Gegen diesen erhob der Vorsänger Jonathan Uffenheimer in einem Brief vom 20.12.1835 erbost Beschwerde.⁶⁵⁶ Gegen ihn (Uffenheimer) werde im Dorfe schändlich intrigiert, mitunter sei die Einhaltung der Gottesdienstordnung nur unter Hinzuziehung des Gerichtsdieners möglich. Es länge ihm Anzeigen vor wegen Störungen, Beschimpfungen und „Übertretung der schönen Ordnung“. Er selbst habe in Vestenbergsgreuth und Höchstadt zur Anzeige gebracht, dass man ihn am Geld beschneide und „vor allem arbeitslose Handwerksburschen“ ihn grob persönlich beleidigten. Die von ihm überwachte Gottesdienstordnung werde verspottet, „weil der alte Schlendrian nicht getrieben wird“. Selbst Kinder würden schon diese Ansicht übernehmen und sich gegen ihn stellen. Nur die von ihm unterrichtete Schuljugend, welche er zur Liebe zu „Gott, König und Vaterland“ erziehe, sei noch ruhig. Die Schuldigen hatte Uffenheimer bereits ausgemacht. Die ortsansässige Familie Weiß schien ihm persönliche Feindschaft geschworen zu haben und habe durchgesetzt, dass anstatt seiner lieber Lehrer Goldmann aus Bamberg nach Bayreuth geschickt wurde. Dieser sei zwar ein „braver, wackerer Mann“, kenne aber die Verhältnisse vor Ort gar nicht und könne demnach auch nichts über die Gemeinde Vestenbergsgreuth aussagen oder gar Verbesserungen anstrengen. Das Problem vor Ort sei ein tief liegendes. Die Juden in Vestenbergsgreuth seien „500 Jahre in ihrer Bildung & Vortschritt (!) zurück“ und ließen sich nicht leicht „zur Besserung führen“. Es sei sogar zweifelhaft, ob Goldmann überhaupt wisse, dass er Gemeindevertreter für Vestenbergsgreuth sei. Uffenheimer bat deshalb nachdrücklich darum, selbst zu den Verhandlungen fahren zu dürfen. Seine Bemühungen fruchteten allerdings nicht, auch die Regierung

⁶⁵⁵ Die Möglichkeit, dass sich kleine Gemeinden zusammenschließen konnten, bestand immer. Vgl. Groiss-Lau, in: Herzig/Horch/Jütte (Hrsg.), hier S. 155f.

⁶⁵⁶ Vgl. StAB, K3, CIII, Nr. 15., Dokument vom 20.12.1835, unfoliert.

schloss sich der Wahl Goldmanns an; das Protokoll der Verhandlungen führt Uffenheimers Namen nicht.⁶⁵⁷

3.2.2.3. Die wundersame Welt von Floß

Herausragend in Oberfranken sind die Streitigkeiten um die zwar eigentlich vorgesehene, aber nicht stattgefundene Teilnahme des konservativen Rabbiners Wittelshöfer zu Floß, der die Regierung im Vorfeld schon durch seine Ausführungen zum Messianismus und der Rückkehr nach Palästina irritiert hatte. Am 8. Februar des Jahres 1836 beklagte er „Kommunikationsschwierigkeiten“ mit der Regierung.⁶⁵⁸ Eigentlich hatte er zu den Versammlungen kommen wollen, diese aber „verpasst“. Völlig anders klang die Darstellung des Landgerichtes Neustadt an der Waldnab, welche angab, dass man Wittelshöfer erst durch einen Boten an seine Antwortpflicht auf die Einladung hin habe erinnern müssen. Es sei eine mehrheitliche Entscheidung gewesen, den Rabbiner, der noch dazu eine bessere Kutsche und ein gemütlicheres Gasthaus forderte, nicht zu schicken und auch ansonsten keinen einzigen Deputierten. Von einem unentschuldigtem Fehlen könne demnach keine Rede sein, der Rabbiner wollte schlicht nicht kommen. Dazu findet sich in der betreffenden Akte ein aufschlussreicher Randkommentar:

„Ich glaube, daß zwar an und für sich das Wegbleiben des Rabbiners, Lehrers u. Bevollmächtigten der israelitischen Cultgemeinde Floß der guten Sache bei ihrem nachtheiligen Standpunkte bei Religionsangelegenheiten nur nützlich war. Indessen hätte das Landgericht nach m.M. die Vernehmung der Gemeinde dem Rabbiner nicht unbedingt überlassen, sondern bei dem ablehnenden Inhalte, die Gemeinde selbst noch über den Zweck und die Wichtigkeit der vom k. Ministerium angeordneten Zusammenberufung eines israel. Kreiscomité (!) belassen sollen, [...] während ein Verfahren, wie es [...] nur [eine] Menge an amtlichem Interesse für einen vom Ministerium sehr empfohlenen Gegenstand zu erkennen gibt – der Rüge verdient.“⁶⁵⁹

⁶⁵⁷ Vgl. ebenda.

⁶⁵⁸ Vgl. ebenda, Dokument vom 08. Februar 1836, passim.

⁶⁵⁹ Zitiert nach ebenda, Dokument vom 02. März 1836, unfoliert.

Die anempfohlene Rüge erging auch tatsächlich am 25. März an das Landgericht Neustadt, wobei man die schlechte Organisation und das fehlende Interesse bemängelte und sich wünschte, in Zukunft doch bitte etwas mehr Anteilnahme am dem „das Wohl der Unterthanen bereichernden Interesse“ zu zeigen.⁶⁶⁰ Das so abgestrafte Landgericht reagierte prompt und erläuterte, dass die Gemeinde Floß und mit ihr ihr Rabbiner damit zufrieden gewesen seien, dass andere für sie entschieden. Dies hatte allerdings weniger mit Bescheidenheit zu tun, als wiederum mit Rabbiner Wittelshöfer:

„Die meisten Gemeindemitglieder sind dem Rabbiner abhold und [wollten] ihm ihre Vertretung gar nicht übertragen [...], weil [...] sie ihm nicht vertrauen und er von ihnen ein schönes Gefährt und gute Diäten fordert und im ersten Gasthofe zu Bayreuth [zu wohnen wünsche].“⁶⁶¹

Auf Bevollmächtigte habe man verzichtet, da es „zu viele ehrgeizige“ unter ihnen gegeben habe, „welche diese Disputierung ambitionierten, von anderen aber eben deshalb aus Neid nicht angenommen wurden.“ Die offensichtlich tiefen Gräben in der Gemeinde Floß sind Gegenstand der dortigen Lokalhistorie. Für uns ausschlaggebend ist der Punkt, dass Rabbiner Wittelshöfer der einzige eingeladene Rabbiner war, der nicht erschien, keinen Vertreter sandte und Floß auch ansonsten auf den Versammlungen komplett mit Abwesenheit glänzte. Wie wir aus dem Randkommentar eines Regierungsbeamten ersehen haben, war dies gar nicht so unerwünscht, wie die spätere Rüge an das zuständige Landgericht eigentlich implizierte. Man war sich auf Regierungsebene der Position des Rabbiners Wittelshöfer wohl bewusst. Er hätte auf den Kreisversammlungen die einzige wirkmächtige „konservative“ Stimme abgegeben, ein Traditionalismus, der sich weder mit der Geschmeidigkeit eines Rabbi Rosenfeld vertrug und schon gar nicht mit den Neologismen der Entourage um Rabbi Aub.⁶⁶² Denn so sehr auch der Fall des

⁶⁶⁰ Vgl. ebenda, Dokument vom 25. März 1836.

⁶⁶¹ Zitiert nach ebenda, Dokument vom 02. März 1836, unfoliert.

⁶⁶² Und der auch nicht dadurch konterkariert wird, dass es Rabbi Wittelshöfer war, der schon sehr früh zur Predigt auf Deutsch überging. Vgl. Wilke/Brocke (Hrsg.). S. 1890f.

Rabbiners Wittelshöfer in den Akten als Curiosum abgetan wurde, er blieb damit eine authentische Stimme des fränkischen Landjudentums und seines immer noch wirkmächtigen Traditionalismus' ländlicher Prägung. Von den allzu menschlichen Streitigkeiten innerhalb seiner Gemeinde abgesehen, vertrat Wittelshöfer mit seinen geschilderten Auffassungen von Messianismus und jüdischer Soteriologie einen jüdischen Traditionalismus, der zwar in den Termini des „aufgeklärten“ Konservativismus sprach, in der Sprache Rosenfelds beispielsweise, der traditionelle Inhalte mit modernen Mitteln verteidigte, der aber dennoch scheinbar unmoderne Ansichten vertrat. Mit der Nichtteilnahme an den Kreisversammlungen fehlte diese Stimme bei den offiziellen Verhandlungen. Die überlieferten Akten geben aber eindrucksvoll Zeugnis davon, dass im fränkischen Landjudentum eine bunte Ungleichzeitigkeit von Lehrmeinungen und Weltanschauungen vorherrschte, welche kein homogenes Bild abgaben. In Bayreuth, Ansbach und Würzburg war demnach nur ein Teilaspekt jüdischen Lebens auf dem Lande repräsentiert. Dennoch, und das überrascht, spricht das Landgericht Neustadt a.d. Waldnaab davon, dass man Rabbi Wittelshöfer „mit überragender Stimmenmehrheit“ zum Deputierten gewählt habe.⁶⁶³ Alternativen hatten ja nicht bestanden, die Diskrepanz zwischen den beiden Schilderungen spricht jedoch Bände über den Zustand der dortigen Gemeinde.

Fast wäre auch Rabbi Gutmann aus Redwitz nicht erschienen, der von „reconvaleszent von einer bedeutenden Krankheit“ war.⁶⁶⁴ Da jedoch „von seinen Kenntnissen viel Gutes zu erwarten ist“ bat das zuständige Landgericht Lichtenfels um eine Aufschiebung der Einladung. Ebenfalls krank war der Mitwitzer Lehrer Seligmann Stern, der wegen eines Augenleidens nicht teilnehmen konnte, obgleich er versicherte, er

*„würde sich glücklich schätzen, in meinem 59. Lebensjahre bei solcher Versammlung zur Cultus-Verbesserung meiner Glaubensgenossen meine Meinung öffentlich ausprechen zu können“.*⁶⁶⁵

⁶⁶³ Vgl. StAB, K3, CIII, Nr. 15.

⁶⁶⁴ Vgl. ebenda. Passim.

⁶⁶⁵ Zitiert nach ebenda, Dokument vom 27. Januar 1836, unfoliert.

Sprechen wollten zwar viele, bezahlen aber nur die wenigsten. So weigerten sich einige Gemeinden schlicht, ihre Abgeordneten zu besolden. Andere wiederum wurden von der Regierung belohnt. Besonders auffällig ist die Bitte des Regierungskommissars Freudel um Diäten für Rabbiner Moses Gutmann zu Redwitz und dem frisch inaugurierten Leopold Stein zu Altenkunstadt, welche nachträglich, nach Abschluss der Verhandlungen, für den Aufwand bezahlt werden sollten. Das Argument lief schlicht darauf hinaus, dass sie sich bei den Kreisversammlungen derartig vorbildhaft gezeigt hatten. „Zwei Rabbiner, welche sich in den kg. Com. Berathungen durch freisinnige Ansichten u. Unterstützung aller Anträge auf Verbesserung auszeichneten, verdienen volle Entschädigung“⁶⁶⁶. Die Regierung unterstütze tatsächlich dieses Verlangen „da nun diese Rabbiner sich durch geläuterte Ansichten sowie durch Unterstützung aller Anträge auf Verbesserung, volle Entschädigung verdient [haben]“. Genehmes Abstimmungsverhalten und der Regierung angenehme Ansichten konnten sich also direkt auf den Geldbeutel der Betroffenen auswirken. Von solch einem Geldsegen war beispielsweise Rabbiner Wittelshöfer meilenweit entfernt.

3.2.3 Ein Gutachten des Rabbiners Abraham Bing zu Würzburg

Ungleich des Gutachtens seines Kollegen Joseph Aub, welches dieser für die Regierung von Oberfranken angefertigt hatte und die Feuerstürme der Zeiten leider nicht überdauerte, hat sich das Gutachten des Rabbiners Abraham Bing in selbigem Betreff vollständig in den stets gut geführten Akten der Regierung Unterfrankens erhalten. Die Fragestellung, auf welche sich der Rabbiner bezog, war, wie bereits erwähnt, die selbe wie in den anderen Regierungskreisen, deshalb ist es nur logisch, Bings Gutachten als erhellende Quelle für das religiöse Gedankengut der Anführer des fränkischen Judentums in den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts zu nutzen.⁶⁶⁷

⁶⁶⁶ Zitiert nach ebenda.

⁶⁶⁷ Vgl. Staatsarchiv Würzburg, StAWü, Regierungsabgabe 1943/45, Nr. 9147, Israelitischer Cultus, Beilage: „Erklärung des Abraham Bing, Oberrabbiner zu Würzburg und des zum Rabbiner ordinierten Dr. Romann /: als Deputierter der Gemeinde Heidingsfeld :/

Natürlich stellt Rabbiner Bing mit seinem sehr spezifischen Modell einer vorwärts gewandten Orthodoxie die natürliche Gegenposition zu Rabbiner Aub und dessen Modernisierungstrieb dar. Eben jener hatte es durch die den Neologen so eigene ausufernde Korrespondenz und Schriftlichkeit aber trotz des verloren gegangenen Gutachtens der Nachwelt leicht gemacht, seine Positionen klar zu kartographieren. Auch ist es zutreffend, dass hier ein Theologe spricht, der als Würzburger natürlich alles andere als ein klassischer „Landjude“ war. Dennoch war die Strahlkraft des Würzburger Modells eine immense und es darf angenommen werden, dass diese in der ländlichen Bevölkerung einen Widerhall fand. Diese ländliche Bevölkerung fand während der Kreisversammlungen auch in den anwesenden Lehrern und Deputierten ein dokumentiertes Sprachrohr, so dass die Analyse von Bings Dokument die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu seinen ländlichen unterfränkischen Kollegen herauszuarbeiten verspricht. Dass diese im Ergebnis weniger vom den „städtischen“ Ansichten ihres Oberrabbiners differieren als von den neologistischen Ausflügen der oberfränkischen Reformen, darf bereits vorausgenommen werden.

Bings Gutachten kam ohne direkte Aufforderung; es war den Verhandlungen quasi vorgeschaltet, um schriftlich darzulegen, was bei den mündlichen Verhandlungen sonst eventuell untergegangen wäre. Daran lässt Bing keinen Zweifel, die vorangegangenen Fragen wären

*„zu wichtig, und zu tief eingreifend in das Wesen unserer Religion, als das sie blos mündlich, und ohne ausführliche Erörterung zur Genüge beantwortet werden könnten, und man glaubte daher sich erlauben zu dürfen, eine etwas ausführlichere Beantwortung zur höchsten Einsichtnahme einer königlichen Kreisregierung schriftlich vorzulegen.“*⁶⁶⁸

Es zeigt sich wiederum, wie sehr bei den Kreisversammlungen staatliches Interesse am Zustand der israelitischen Glaubensgenossen auf ein zumindest in der Führungsetage des Judentums verbreitetes Verlangen traf, sich zu erklären und den eigenen Zustand zu reflektieren, sowie

zur Erschöpfung der höchsten Rescripte der königl. Kreisregierung vom 27ten Nov. 1835. Unfoliert. Passim.

⁶⁶⁸ Zitiert nach ebenda.

notgedrungen zu verändern. Weniger über das „ob“ der Revision, als über das „wie“ und „wieviel“ herrschte natürlich herzliche Uneinigkeit.

3.2.3.1 Glaubensquellen und Glaubensformel

Gehen wir nun die Antworten Bings auf die einzelnen Fragen der bayerischen Staatsregierung en détail durch. Gleich zu Beginn hatte die Regierung in Frage 1 nach den Hauptquellen der jüdischen Religion gefragt. Bings sehr ausführliche Antwort beantwortet diese klassisch mit dem Hinweis auf die Autorität der schriftlichen wie mündlichen Thora. Jeder etwaigen Herabsetzung des Talmuds begegnet er mit der Ausführung, dass „keines von beiden [...] ohne das andre denkbar“ sei. Die schriftliche Thora sei ohne die mündliche Ergänzung unverständlich und widersprüchlich; wer meint, ohne das eine auskommen zu können, müsse notgedrungen auch das andere aufgeben. Originell ist Bings Erklärung, warum die mündlichen Teile der Thora in alten Zeiten zunächst nicht schriftlich fixiert wurden. Er erklärt dies mit dem erforderlichen Mehraufwand an geistiger Betätigung und der Notwendigkeit, sich einen Lehrer zu suchen. Studiere der Jude allein, ohne Anleitung verschriftlicher Werke, so stehe er immer in Gefahr „falsche Ansichten zu bekommen, auf Irrwege zu gerathen und in selbstsüchtige Pedanterie zu verfallen“. Gerade letztere darf als Querverweis auf allzu individualistische Neu-Interpretationen seitens übermotivierter Reformer verstanden werden. Erst die Erfahrung des Exils hätte diese löbliche mündliche Tradition dann dennoch in die Schriftlichkeit gezwungen, deren Ergebnisse Gemara und Mischna, und schlussendlich der Talmud selbst waren.⁶⁶⁹

Und wiederum verwahrte sich der Rabbiner jeglicher Kritik am Talmud. Dieser sei in der gesamten Judenheit anerkannt; „nie hat sich eine Stimme gegen diese Authenticität erhoben“. Und, so kann daraus gefolgert werden, auch in der neusten Zeit solle sich keine Stimme gegen eben diese erheben. Selbige Autorität veranschlagt Rabbiner Bing

⁶⁶⁹ Vgl. ebenda, Dokument vom 27. November 1835, passim.

ebenso für die nachfolgenden Kompendien „Jad Hachsaka“⁶⁷⁰ des Maimonides sowie natürlich auch für den „Schulchan Aruch“ Joseph Karos, welches grundlegend für alle späteren Argumentationen und Gebetsordnungen ist. Zur weitergehenden Lektüre empfiehlt der Rabbiner Maimonides‘ „More Nebuchim“,⁶⁷¹ sowie die Klassiker der jüdischen Theologie von Jehuda und Aron HaLevi zu Joseph Albo.⁶⁷²

Albo und Maimonides bilden auch die Hauptgaranten für die Beantwortung der so virulenten Frage nach den Hauptartikeln der jüdischen Religion; eine Frage, die in ihrem Wesenskern vor allem nach der Einigkeit und etwaigen Aufspaltung des Judentums in sektierende Gruppen schiele. Letzteres musste der Regierung ein Graus sein, würde das Vorhandensein verschiedener Sekten im eh schon vielfältig schimmernden Judentum eine einheitliche Konfessionalisierung und damit Kontrolle der jüdischen Untertanen in weite Ferne rücken. Doch hier beruhigt der Rabbiner.

Zwar scheine es so, dass sich die Judenheit über die Anzahl der Glaubensartikel streite und damit die Befürchtung der Regierung bestätige, doch eine nähere Draufsicht ließe diesen Vorwurf sich in Luft auflösen. Die Konkurrenz zwischen Maimonides 13 Glaubensartikeln und Albos drei „Grundwahrheiten“ scheine auf den ersten Blick tatsächlich unüberwindlich und eine Beantwortung der Frage nach den grundsätzlichen Glaubensartikeln müsse in weite Ferne rücken. Insbesondere die Frage nach dem Glauben an das Kommen des Messias, wie er sich bei Maimonides, nicht aber bei Albo, finde, hätte in vergangenen Zeiten und auch in der Gegenwart mehrere Herrscher daran gehindert, den jüdischen Untertanen gleiche Rechte einzuräumen.⁶⁷³ War die Entscheidung zwischen Maimonides und Albo also die grundlegende Gretchenfrage („Wie hältst du es mit dem Messias?“), die über das Gelingen der jüdischen Integration entscheiden würde?

⁶⁷⁰ Also Maimonides „Mischne Torah“ vom 1180. Vgl. Maimonides/Birnbaum (Hrsg.), 1985.

⁶⁷¹ Das philosophische Hauptwerk des „Rambam“, vgl. Maimonides/ Weiss (Hrsg.), Führer der Unschlüssigen, 1995.

⁶⁷² Bzw. zu dessen Iqqarim, vgl. Dror Ehrlich, Joseph Albo, in: Berenbaum/Skolnik, Encyclopaedia Judaica, Nr. 1, S. 593-595.

⁶⁷³ Vgl. ebenda, passim.

„Wenn nun Maimonides den Glauben an den Messias als Glaubensartikel aufzählt, Albo aber nicht, so könnte man wohl versucht sein, anzunehmen es müsse die Annahme der Lehre des einen oder des anderen dieser beiden Dogmatiker nicht allein auf die religiösen Meinungen, sondern auch auf die politischen Verhältnisse der Juden von größtem Einfluß sein.“⁶⁷⁴

Zur Erinnerung, Maimonides 13 Glaubensartikel, wie sie im „Führer der Unschlüssigen“ Ende des 12. Jahrhunderts formuliert werden, lesen sich wie folgt:

1. *Einheit Gottes*
2. *Gott ist einzig*
3. *Gott ist unkörperlich*
4. *Gott ist der Schöpfer und Erhalter aller Wesen*
5. *Gott allein darf man anbeten und göttlich verehren*
6. *Die Worte der Propheten sind wahr*
7. *Moses war der größte aller Propheten, die je waren und sein werden*
8. *Alles, was wir unter dem Namen Thora begreifen, ist von Gott dem Moses geoffenbart worden*
9. *Unveränderlichkeit der Thora*
10. *Gott ist allwissend*
11. *Belohnung und Bestrafung*
12. *Glaube an einen künftigen Messias*
13. *Auferstehung der Toten und Unsterblichkeit der Seele*⁶⁷⁵

Dem hingegen nennt Rabbi Joseph Albo in den *Iqqarim* als alleinig fundamentale Wahrheiten des Judentums nur drei Punkte:

1. *Glaube an Gott, als das allervollkommenste Wesen*
2. *Die Thora wurde von Gott durch Moses geoffenbart*
3. *Belohnung und Bestrafung*⁶⁷⁶

⁶⁷⁴ Zitiert nach ebenda.

⁶⁷⁵ Zitiert nach ebenda.

⁶⁷⁶ Zitiert nach ebenda.

Doch bei Lichte betrachtet stellte sich das Problem gar nicht. Denn zwischen den „Glaubensartikeln“ des Maimonides und den „Glaubenswahrheiten“ des Albo bestehe ein wesensmäßiger Unterschied, der die einen in die anderen inkludiere. So passe, laut Albo, der Name „Grundwahrheiten“ bei Maimonides

„nur auf solche Wahrheiten [...], die noch andere Wahrheiten als Folgesätze mit sich bringen, was bei den hier aufgezählten nicht der Fall sei, indem sich einige darunter befinden, die gar keine weitere Glaubenswahrheit bedingend völlig isoliert dastehen.“
677

Die drei Wahrheiten des Albo lieferten die fundamentale Überzeugung des Judentums, ohne welche „Jude-Sein“ schlicht nicht möglich sei.⁶⁷⁸ Hingegen sei es sehr wohl möglich, einige der Artikel Maimonides‘ abzulehnen, ohne die Gemeinschaft des Volkes Israel zu verlassen. Einer davon sei eben der Glaube an den Messias, zu dem der Rabbiner ja aufgefordert worden war, Stellung zu nehmen.

*„So führt Albo als Beispiel den Glauben an den Messias an: „jeder rechtgläubige Jude, sagt er, muß diesen Glauben haben, wer ihn nicht hat, sündigt, irrt und ist Sektierer /:Irrgläubiger:/ aber deswegen durchaus nicht Ungläubiger zu nennen, [...] in Beziehung auf Glaubensartikel im eigent. Sinn allerdings der Fall seyn müßte.“*⁶⁷⁹

Bings sehr ausführlicher Kommentar zielt auf die unterschiedliche Begriffsbedeutung, die das Wort „Grundwahrheiten“ für die jeweiligen Autoren bedeute. Es sei ein rein akademischer Streit, kein dogmatischer. Maimonides habe als „Schöpfer der eigentlichen jüdischen Dogmatik“ nur ein wissenschaftliches System geschaffen, welches Albo eben strenger auslegte. Die jüdischen Dogmatiker würden sich deshalb auch nur über Definitionen, nicht über das „Materielle“ der Sätze streiten. Das Materielle sei das göttliche Wort der Thora, über welches nicht verhandelt werden könne. Damit war die Gefahr einer Spaltung gebannt, eine Einteilung in Maimonides-Gläubige und Albo-Jünger nicht

⁶⁷⁷ Zitiert nach ebenda.

⁶⁷⁸ Vgl. ebenda, passim.

⁶⁷⁹ Ziert nach ebenda.

gegeben. Abweichungen seien rein formeller Natur. Interessant ist Bings Ausführung, warum er persönlich die 13 maimonidischen Artikel bevorzuge. Ein schlechter Lehrer, so die Furcht des Rabbiners, würde bei Heranziehung der drei Wahrheiten Albos schlicht Gefahr laufen, darin zu versagen, sie seinen gelehrigen Schülern ausreichend nahe zu bringen.

Viel wichtiger als solche gelehrten Spitzfindigkeiten war Rabbiner Bing jedoch die Herausstellung des Ziels der jüdischen Religion, der Bestimmung des Menschen. Auch hiernach hatte die Regierung explizit gefragt. Teleologie und Eschatologie interessierten sie ebenso wie die messianische Soteriologie, deren Behandlung sich anschloss. Bestimmung des Menschen, so der Rabbiner, sie die

„Erreichung eines möglichst hohen Grades von sittlicher Vollkommenheit [...], die durch Beachtung der Offenbarungs-Gesetze zu erlangen ist. Diese Religiösität und dieses Leben im Gesetze, so wie auch die aufrichtige Reue und Buße nach Verirrungen und Sünde sind die einzigen Mittel des Heils für die Israeliten.“⁶⁸⁰

Auch Bing folgt hier der populären Ethisierung des Glaubens. Das Judentum drückt sich hier vor allem durch sittliches Handeln, also wiederum klassisch in der Orthopraxie aus. Konkrete Konzepte für die Bestrafung des sittlich Bösen sowie die Belohnung des sittlich Guten überstiegen die Vorstellungskraft des Menschen und seien deshalb nicht weiter ausführbar. Wenn sich die bayerische Regierung ein farbenfrohes jüdisches Gemälde von Himmel und Hölle erwartet hatte, so musste sie in diesem Punkte enttäuscht werden.⁶⁸¹

3.2.3.2 Der Messias und der Mensch

„Nur dasjenige soll der Mensch zum Gegenstande seiner Forschung machen, was zur Liebe oder Gottesfurcht führt. Leere Spekulationen und gewagte Hypothesen, über die

⁶⁸⁰ Zitiert nach ebenda.

⁶⁸¹ Vgl. ebenda, passim.

der Mensch ohnedies nie zur Gewissheit gelangen kann, sind keine würdige Beschäftigung für den denkenden Geist. ⁶⁸²

Aus dieser Betonung der Sittlichkeit ist auch laut Bing die Idee des Messias zu verstehen. Es sei ein populäres Vorurteil, dass diese Vorstellung dem Staatsinteresse widerspreche und die jüdischen Untertanen daran hindere, „brave“ Staatsbürger zu sein. Gleich seinen Mitbürgern nicht-jüdischer Konfessionen hänge dieser an dem ihm umgebenden Staat.

„Weit entfernt, daß es dem Juden Pflicht wäre zur Beförderung und Beschleunigung des von ihm erwarteten Messias etwas gegen den Staat zu unternehmen, verbietet vielmehr das jüdische Gesetz und namentlich der Talmud einen jeden Versuch zum Aufruhr, jeden Ungehorsam gegen die Obrigkeit, ja sogar jede Entziehung von den obrigkeitlichen Anordnungen.“ ⁶⁸³

Die messianische Zeit sei zwar von allgemeinem Frieden und Eintracht gekennzeichnet, doch blieben auch in diesem paradiesischen Zustand die bekannten Imperien und Nationalstaaten in ihren Grenzen bestehen, nur dass eben „alle religiösen und politischen Befindungen u. Kriege aufhören werden.“ Dieses Friedenskonzept für ein geeintes Europa, ja, eine geeinte Welt in der Form des frühen 19. Jahrhunderts wurde allein durch sittliches Verhalten erschaffen und keineswegs durch irgendeine Art von Unbotmäßigkeit und Aufruhr.

„Diese glückliche Zeit des Messias, deren Herannahen auch die Wohlgesinnten aller anderen Nationen innigst wünschen müssen, ist uns verheißen, wenn wir uns durch den erforderlichen Grad sittlicher Vollkommenheit derselben würdig gemacht haben werden, und das Streben nach Vollkommenheit ist auch alles, was der Jude zur Annäherung der Zeit des Messias beitragen kann, darf und soll.“ ⁶⁸⁴

Nach dieser einleuchtenden Definition Bings konnte sich die bayerische Regierung entspannt zurücklehnen. Mit einer baldigen Ankunft des Messias rechnete ja angesichts der Zerstrittenheit des fränkischen Ju-

⁶⁸² Zitiert nach ebenda.

⁶⁸³ Zitiert nach ebenda.

⁶⁸⁴ Zitiert nach ebenda.

dentums sowieso niemand. Bings beeilte sich deshalb auch zu versichern, dass gerade von den Juden die innigste Vaterlandsliebe und die größte Bereitschaft zur Verteidigung der bayerischen Heimat erwartet werden könne. Als Beweis führt er Jeremia 9,4-8 an, sowie den Talmud, Traktat Baba Kama, fol. 113, wo es allerdings einschränkend heißt: „Was die legitime Regierung in nicht religiösen Dingen verordnet, hat für den Israeliten bindende Kraft.“ Solange die Sphäre des Religiösen nicht angetastet wurde, konnte man von den jüdischen Untertanen Bayerns unbedingte Loyalität erwarten. Umgekehrt allerdings wohl auch unbedingten Widerstand, sollten die Wittelsbacher jemals in ihrer Geschichte einen Antiochus Epiphanes hervorbringen.⁶⁸⁵

Wie anders klang dies noch bei Bings Kollegen Wittelshöfer in Floß! Der in Bayreuth später absente, unbequeme und in München reichlich unbeliebte Rabbiner hatte ja explizit dargestellt, dass sich seine Gläubigen eben nicht als bayerische Staatsbürger verstehen konnten, da sie, sobald hoffentlich in Kürze der Messias auftreten werde, alle gesammelt nach Palästina aufbrechen würden. Dies hatte ihm den Groll und das Unverständnis der Staatsregierung eingebracht, die in seinem Antwortschreiben auf den Fragekatalog der Regierung auch dessen Ausführungen über den Messias allein mit drei dicken Strichen und einer Reihe von Fragezeichen kommentierte.

3.2.3.3 Eid und Umgang mit Nichtjuden

Bings sehr ausführliche Beantwortung der ersten beiden Fragen war damit abgeschlossen, und er konnte zur Beantwortung der dritten übergehen, welche nach den Grundlagen sittlichen Verhaltens der Juden untereinander und im Umgang mit Nicht-Juden fragte. Hier lagen die Absichten der Frage klar offen. Es ging um die Sittlichkeit und vor allem um die Gültigkeit der Eide. Die alte Diskussion um das *Kol Nidre* wurde wiederum aufs Tableau gehoben.

Jüdische Ethik unterscheidet sich dabei, Bing zufolge, in keinsten Weise von derjenigen Ethik, die er als momentan herrschendes sittliches System begreift: „Kein Gesetz der jüdischen Sittenlehre wider-

⁶⁸⁵ Vgl. ebenda, passim.

spricht den Grundsätzen der philosophischen Ethik und Rechtslehre.“ Welche Grundsätze dies seien und auf welche Ethik er sich dabei explizit bezieht, lässt der Rabbiner wohlfeil im Dunkeln, soll sich doch der Betrachter die jüdische Ethik als deckungsgleich mit den Gepflogenheiten der Zeit vorstellen. Natürlich fehlt auch nicht der Hinweis auf Kants kategorischen Imperativ, der im Judentum als grundlegend angesehen werde. Wie obig schon angemerkt, habe sich der Jude durch stetes Studium in diese Ethik zu vertiefen. Dabei beeilt sich der Rabbiner zu ergänzen, dass diese Ethik selbstverständlich auch für Nicht-Juden gelte. Das oft angeführte Missverständnis der Zinsnahme beruhe auf „Reziprozität“, da ja der Christ umgekehrt auch vom Juden mittlerweile Zins verlange. Die Regierung hatte allerdings auch auf harte Formulierungen in Bibel und Talmud rekuriert, als sie nach der Einstellung zum nicht-jüdischen Mitmenschen fragte. Auch hier beschwichtigt der Rabbiner. Diese seien nur gegen die „Heiden jener Zeit“ gemünzt gewesen, welche zum „barbarischen Götzendienste“ verführt hatten und „nicht allein die Religion, sondern auch den Staat, der nur auf die Idee des reinsten Monotheismus gebaut war, in Gefahr brachten.“⁶⁸⁶ Diese würden sich

„Verführung und Aufwiegelung des Volkes zur Aufgabe machen, und den ungebildeten Haufen und der unerfahrenen Jugend den Atheismus und Epikurismus unter dem Deckmantel der freien Denkart predigen.“⁶⁸⁷

Diese wenigen Sätze sind kennzeichnend für den gesamten Umgang der fränkischen Orthodoxie traditionalistischer Prägung mit den sie herausfordernden Neologen. Die „Heiden jener Zeit“ waren kaum die Adressaten von Bings Ausführungen, viel eher sind diese natürlich auf die Neologen der jüngsten Zeit bezogen. Bei allen Streitigkeiten: der jungen Generation „barbarischen Götzendienste“ vorzuwerfen, so weit ging kein Rabbiner der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Wohl aber kommt hier wiederum die schon bekannte Furcht vor der „Irreligiösität der Jugend“ zum Tragen, auf die „Atheismus und Epikurismus“ bezogen sind. Neologie und Reform, so Bings Befürchtung, führten eben nicht zu einem neu erstarkten, von den Lasten der Vergangenheit be-

⁶⁸⁶ Vgl. ebenda, passim.

⁶⁸⁷ Zitiert nach ebenda.

freiten Judentum, sondern gleich zu einem Abstreifen der Religion an sich. Die „freie Denkart“, welche die Reformrabbiner predigten, war nichts als ein Freifahrtschein, der der Jugend die Religion insgesamt abgewöhnen würde. Die „unerfahrene Jugend“ war hier ungeschützt den Einflüssen von Personen ausgesetzt, die der Rabbiner ganz unumwunden in der Formulierung „die der Religion und dem Staat gleich gefährlich sind“ als Staatsfeinde definiert, was die bayerische Regierung in höchste Alarmbereitschaft versetzen sollte. Wie die weitere Geschichte Bayerns ab dem Jahre 1838 zeigt, schloss sich Seine Majestät dieser Sichtweise nach einer Phase der Liberalität auch an. Hier fährt die Orthodoxie ihr schwerstes Geschütz auf, welches gleichzeitig nach Innen wie nach Außen wirkte. Zum einen wurden die abweichenden Neologen innerhalb des Judentums in eine Reihe mit den schlimmsten Feinden der Vergangenheit gestellt, obgleich Rabbiner Bing noch einige Absätze zuvor darauf hingewiesen hatte, dass es sich bei den Meinungsverschiedenheiten im Judentum keineswegs um dogmatische handle und Sekterereien nicht zu erwarten wären. Auch ist keine Stelle bekannt, an der Bing seinen Gegnern wie Aub namentlich und persönlich die Zugehörigkeit zum Judentum verweigern würde. Ganz im Gegenteil bewies er ja auf den anschließenden Kreisversammlungen seine Diskursbereitschaft und Freude an der Diskussion. Dennoch ist dieser anonym gehaltene Rundumschlag auffällig, sucht er doch Schutz im staatlichen Eingreifen gegen potentielle Aufwiegler. Dies kann eher als definitive Warnung denn als persönlichen Angriff gewertet werden. Dennoch, die Waffen, welche der Rabbiner wählte, waren äußerst scharfe. Gleichwohl der Vorwurf der Verführung der Jugend zur Irreligiosität auch bei zahlreichen seiner traditionalistischen Kollegen vorkommt, in dieser ausführlichen Form eines Gutachtens und in dieser Bezugnahme auf die Wichtigkeit der Verdammung neologischer Tendenzen zum Schutz des „ungebildeten Haufen[s]“ steht Bings Aussage im grellen Lichte des Interesses. Der „ungebildete Haufen“ und wie man ihn richtig schützte, bzw. erzog, war ja wiederum etwas, was Traditionalisten mit Neologen gemeinsam hatten. Er war die Verhandlungsmasse, um die man sich stritt. Es ist an dieser Stelle wiederum äußerst schade, dass Rabbiner Aubs Gutachten aus Oberfranken verschollen ist. Seine Inanspruchnahme des „ungebildeten Haufens“ wäre hochinteressant gewesen. Wir

können an dieser Stelle nur auf die Äußerungen des jungen Rabbiners Kunreuther aus Burgebrach verweisen, der den Traditionalisten den Vorwurf machte, den „Haufen“ in ungebildeter Dunkelheit zu belassen, damit sich dieser leichter führen ließe. Ob das Licht der Aufklärung nun zu einem besseren Judentum oder direkt in den Atheismus führte, darüber ließ sich trefflich streiten. Bings Position scheint jedenfalls klar: Der Jude hatte sich durch stetes Studium, und zwar Studium unter Anleitung des Rabbiners (!), in Religion und Lebensführung zu bilden. Dann wären Reife und Bewusstsein der Religion anstelle des Atheismus das Ergebnis. Und als positiver Nebeneffekt komme ja auch noch der Messias etwas früher!⁶⁸⁸

Bings noch anschließende, kurze Anmerkungen zur Feier des Sabbats sind getrost zu vernachlässigen, sie sagen laut eigenem Bekunden „nichts Neues“, abgesehen von der Bitte, doch am Sabbat die Läden geschlossen zu halten, was andernfalls wiederum zur Irreligiosität führen würde. Umso wichtiger sind Bings nun anschließende Bemerkungen zum Eid. Dieser war ein zentrales Anliegen im Fragekatalog der bayerischen Staatsregierung. Zweierlei stand dabei im Mittelpunkt: Ob der Eid eines Juden einem Nicht-Juden gegenüber volle Gültigkeit besitze, und ob der Jude im *Kol Nidre* sämtliche eidlichen Verpflichtungen dem Nicht-Juden gegenüber zu dessen Nachteil aufheben könne.

Bing liegt es erkennbar am Herzen, klarzustellen, dass „durch Ablegung des Eides [...] in Rechtssachen kein neues Recht begründet“ wird. Die Absicht des Eides sei vielmehr die Rührung des Gewissens, insbesondere bei weniger religiösen Personen. Diese hätten nicht immer Skrupel, sich bei Fragen von Mein und Dein immer legitim zu verhalten. Komme jedoch die religiöse Sphäre hinzu, würde sich auch bei diesen das Gewissen regen, da „die hl. Schrift die furchtbarste Strafe Gottes verheißet“ und natürlich eine allgemeine Kultur des Meineides „die größte Verwilderung der Sitten und völlige Gewissenlosigkeit verraten würde“. Der Eid stelle also vor allem eine moralische Grenze dar, die zu überschreiten eine religiöse Deprivation erfordere, die weitaus über alltägliche Betrugereien und Falschheiten hinausginge.⁶⁸⁹

⁶⁸⁸ Vgl. ebenda, passim.

⁶⁸⁹ Vgl. ebenda, passim.

Bing unterscheidet hierbei Eide, die freiwillig eingegangen wurden von solchen, die auf Aufforderung einen Sachverhalt bestätigen oder widerlegen sollen. Beide seien gültig, aber nur ersterer, der freiwillige Eid, könne unter gewissen Bedingungen wieder gelöst werden, ganz im Gegensatz zum zweiten, dem gerichtlichen Eid, der unbedingt fortbestehen müsse, ganz gleich, ob er gegenüber einem Juden oder einem Nicht-Juden geleistet wurde. Hier kommt das *Kol Nidre* ins Spiel:

„So entbindet z.B. die Formel Kol Nidrei etc. vom Halten der Gelübde und Schwüre, die freiwillig, ohne Aufforderung eines Andern aus Irrthum geleistet wurden, und nicht einen anderen Menschen interessieren, z.B. Entsagungen erlaubter Genüße u.d.gl.; fehlt aber eine dieser 4 Bedingungen, so ist auch der Eid ersterer Art eben so unauflösbar, wie es Eide der zweiten Art selbst mit diesen Bedingungen sind.“⁶⁹⁰

Jegliche Kontroverse um das *Kol Nidre*, weswegen sich andere Rabbiner so vehement für dessen Aussparung einsetzten, resultiere nur auf „groben Irrthum“. Gerade die Heiligkeit des Eides verhindere, dass dieser leichtfertig gesprochen werde. An Jom Kippur solle der Jude „ganz fleckenlos, selbst rein von unfreiwilligen, durch Unwissenheit begangenen Sünden und Vergehen“ vor seinem Gott stehen. Ein gebrochener Eid stelle dem Talmud gemäß dahingegen ein „schweres, strafwürdiges Verbrechen“ dar. Die Bedeutung und Wichtigkeit des Eides, ja dessen religiöse Gewichtigkeit, müsse der Rabbiner seiner Gemeinde immer wieder vorhalten, damit etwaiger Missbrauch verhindert werde. Dass diese Aussage impliziert, dass dergleichen Missbrauch tatsächlich vorgekommen war, lässt Bing unberücksichtigt. Er befindet sich mit dieser Argumentation in guter Gesellschaft traditionalistischer Rabbiner wie dem zu diesem Zeitpunkt schon verstorbenen R. Reckendorfer zu Burgkunstadt oder auch R. Rosenfeld zu Bamberg. Sie alle anerkennen die kontroverse Möglichkeit einer Falschinterpretation und des leichtfertigen Gebrauchs des *Kol Nidre*, reagieren darauf aber im Gegensatz zu ihren neologischen Kollegen nicht mit der Abschaffung der umkämpften Stelle, sondern setzen ganz im Gegenteil auf die Möglichkeit einer Beibehaltung durch Aufklärung und trauen damit dem „ungebildeten Haufen“ weitaus mehr geistige Eigenleistung zu, als dies Aub tut. Diese

⁶⁹⁰ Zitiert nach ebenda.

Aufklärung habe natürlich auch über das Judentum hinaus auf die christliche Umgebung zu wirken, um Missverständnisse zu vermeiden, aber zentral bleibt die Aussage: Bildung statt Zensur!

3.2.3.4 Konfirmation und Sekten

Die nun folgenden Ausführungen zu Eingehung bzw. Trennung der Ehe sowie der Beschneidung und den Begräbnissen enthalten nichts weiterführend erhellendes, allenfalls die Vorstellungen Bings zur Feier einer jüdischen „Konfirmation“, also der *Bar Mizwa*, sind eine kurze Beleuchtung wert.⁶⁹¹ Zwar verwendet Bing den Begriff „Konfirmation“, um die *Bar Mizwa* zu beschreiben, schränkt aber ein:

„Alle anderen Ceremonien [außer dem Vorlesen aus der Thora, Anm. d. Verf.], so wie die Bedeutung in der man gewöhnlich den Namen Confirmation nimmt, sind dem Judentum völlig fremd.“⁶⁹²

Die allzu laxen Anpassungsbereitschaft vergleichbarer Kollegen hinsichtlich der *Bar Mizwa* macht Bing also nicht mit. Allenfalls gestattet er, dass zu diesem Zweck eine Art „religiöse Prüfung“ abgehalten werde, die für die Religionsmündigkeit des 13jährigen Knabens (und des 12jährige Mädchens!) aber völlig unerheblich sei. Der Komplex der „Jüdischen Konfirmation“ gehört in einen anderen Bereich der Debatte und wird hier von dem Rabbiner auch nicht explizit in aller Breite beleuchtet. Viel wichtiger sind die Bearbeitung der noch zu Frage Drei gehörenden Kirchenstrafen und die sofort anschließende vierte Frage „Welche verschiedenen Meinungen unter ihnen über die angedeuteten Punkte bestehen, und welche Parteien sich hiernach gebildet haben?“ Beide Fragen gehören zusammen, wie sich im Folgenden leicht ersehen lässt, zielen beide doch auf die Einigkeit unter den jüdischen Untertanen des Königreichs, an welcher der Staatsregierung so viel gelegen war.

Inhärentes Ziel aller Bemühungen der bayerischen Regierung um die „Verbesserung“ des Zustandes ihrer jüdischen Untertanen war

⁶⁹¹ Vgl. ebenda, passim.

⁶⁹² Zitiert nach ebenda.

ja die Kontrolle, und damit die Regierbarkeit, welche explizit davon abhing, inwieweit die jüdischen Gemeinden untereinander Einigkeit hielten. Das Vorhandensein von Ketzern, Splittergruppen und Sekten hätte den Plan der Regierung, eine jüdische Konfession gleich der katholischen und der protestantischen zu kreieren, bedeutend unterminiert. Deshalb kann mit Sicherheit angenommen werden, dass es die Regierung erfreute von Bing bestätigt zu bekommen, dass „völlige Ausschließung von der Confession [...] im Judenthum nicht statt“ finde. Der reuige und bußfertige Sünder werde nicht aus der Gemeinschaft ausgestoßen, die Gruppe blieb somit intakt. Dieser Punkt ist hinsichtlich der von den Gemeinden im Zuge der Judengesetzgebung des Königreiches verlorenen rabbinischen Gerichtsbarkeit interessant. Nunmehr sollten ausschließlich Geldstrafen sowie der Verlust religiöser Ämter mögliche Abweichungen sanktionieren; die überlieferten Bannstrafen gehörten damit einer vergangenen Epoche an. Gerade, was die Möglichkeit des Bannes anging, stand Bing hier allerdings keineswegs so unumstritten da, wie er es in seinen Ausführungen gerne glauben machen wollte.

Der für die Regierung jedoch wesentlich zentralere Punkt betraf nicht die Bestrafungen, sondern das etwaige Vorhandensein von Spaltungen und Sekten aller Art. Hier kehrt Bing weit in die Vergangenheit zurück, um sich allerdings mit den biblisch bekannten Gruppierungen nicht weiter aufzuhalten. Er belässt es bei der Beobachtung, dass es seit der Abfassung des Talmuds keine Sekten mehr im Judentum gegeben habe, sowie keine Gruppierung, die der Autorität des Talmuds widersprochen habe, „so daß es unseres Wissens in Europa zur Zeit keine einzige jüdische Gemeinde gab, die die Autorität des Talmuds verwerfend, von dem allgemeinen Judenthume [...] dissertiert hätte.“ Die Existenz der Karäer ist dem Rabbiner dabei augenscheinlich egal, oder er rechnet sie nicht zum europäischen Judentum, sondern vielmehr zur düsteren, unverständlichen Melange Osteuropas, die nicht nur den Reformern seit längerem ein Dorn im rationalistischen Auge war.⁶⁹³

Doch Bing wäre nicht er selbst, wenn er diesen eigentlich erfreulichen Zustand nicht als Waffe gegen die Neologen gebrauchen würde. Die Einigkeit des Judentums werde nämlich keineswegs durch dumpfe Sektierer und irrationale Schwärmer gefährdet, sondern im

⁶⁹³ Vgl. ebenda, passim.

Gegenteil durch die rationalistischen Experimente der jüngeren Rabbinergeneration.

„Es verstehe sich von selbst, daß auf die willkürlichen Eingriffe, die sich in unserer Zeit mehrere deutsche Rabbiner in Religionssachen erlauben, welche aber bloß auf Gerathewohl ohne leitendes Prinzip nur reformieren wollen und deshalb alle Konsequenz entbehrend mit sich selbst und mit ihren sich zu Reformatoren aufwerfenden Collegen in die auffallendsten Widersprüche gerathen, indem sie wohl die Quellen des Judenthums anerkennen, aber die daraus geschöpften Lehren oft als unstatthaft und falsch bezeichnen, so keine weitere Rücksicht darauf nehmen sei, daß aber bei fortwährendem Zunehmen der Zahl solcher eigenmächtigen Neuerer eine Menge neuer für Staat und Synagoge gleich gefährlicher Sekten entstehen könne.“⁶⁹⁴

Wir erinnern uns: Obig hatte der Rabbiner erklärt, stetes, strebsames Studium sei nur fruchtbar, wenn es unter der Observanz eines Rabbiners geschehe. Sonst drohten Eigeninterpretationen und Irrungen. Auch bei Aub und seinen Unterstützern darf angenommen werden, dass diese die Autorität des Rabbiners in religiösen Lehrfragen nicht unterbinden wollen; ganz im Gegenteil waren diese Reformer ja ein Ausdruck neuer rabbinischer Autorität, die sich genötigt sah, ihre ihnen anvertrauten Glaubensgenossen gehörig zu erziehen. Indem Bing also hier die Verbindung des unbegleiteten, und damit willkürlichen Lernens wie Lehrens mit den Reformern knüpft, spricht er diesen die Fähigkeit des Lehrens ab. Die junge Generation von Rabbinen ist selbst noch in Unmündigkeit gefangen, muss erzogen werden und wildert mit ihren Spekulationen nur ohne Anleitung in der jüdischen Tradition herum. Damit stellten sie für den Fortbestand der jüdischen Gemeinden eine ernsthafte Gefahr da. Und, so wird der Rabbiner nicht müde zu erwähnen, diese interne Gefahr der Spaltung liege auch definitiv außerhalb des Interesses der bayerischen Regierung. Wiederum erfüllt die Opposition zur Reform einen doppelten Zweck: Die Gegner sind nicht nur Religions-, sondern auch Staatsfeinde und reihen sich damit in die historischen Feinde des Judentums ein, die, wie bereits erwähnt, nicht eine geläuterte Religion zum Ziel hatten, sondern im Gegenteil die Abschaffung der selbigen.

⁶⁹⁴ Zitiert nach ebenda.

3.2.3.5 Unterricht

Ein Hauptaugenmerk der Reformen war der jüdische Religionsunterricht. Und auch wenn unser Hauptaugenmerk gerade nicht auf diesem liegt, so sind Bings Vorstellungen von diesem dennoch hoch interessant, gerade weil er sich wiederum gegen die modernen Lehrmethoden und Prinzipien des Unterrichts stellt.⁶⁹⁵

„Das Wasser ist am frischesten und gesündesten an der klaren Quelle selbst, zu dieser sollen die Kleinen geführt werden um Labung zu schöpfen und Stärkung für das ganze Leben. Daher erscheint die bisher – namentlich in der neuesten Zeit – häufig angewandte Unterrichtsmethode, wobei man die Religionslehrer mit Hinweglassung der heiligen Schrift und den übrigen Quellen bloß nach einem Lehrbuche der Religion erteilt, unzulässig und tadelnswert. Denn nicht bloß auf den Geist, auch auf das Gemüth der Jugend muß gewirkt werden, und die Einwirkung geschieht gewiß am besten durch die Erbauung an den Worten der Schrift.“⁶⁹⁶

Bing hier ein reines „ad fontes!“-Programm zu unterstellen, führte aber zu weit. Denn keineswegs plädiert der Rabbiner dafür, die Jugend unter Hinweglassung des übrigen Elementarunterrichtes nur noch in Bibel und Talmud zu unterrichten, gleichwohl er moniert, dass für den Religionsunterricht viel zu wenig Zeit veranschlagt werde. Statt stupider Auswendiglernerei des Talmuds, müsse erst einmal eine ordentliche Ausbildung in der hebräischen Sprache am Anfang des Lernens stehen. Bings Auffassung von Orthodoxie bzw. traditionellem Judentum zielt also auf eine umfassende Bildung, um die Tradition überhaupt begreifen und damit weitergeben zu können. So unterstützt er gerade nicht das unreflektierte Nachplappern unverständlicher Gebete und Formeln, welches die Neologen der Traditionalisten immer vorgeworfen hatten. Eine gebildete, des Hebräischen mächtige und sich ihrer Religion bewusste Jugend war Ziel und Ideal des Rabbiners. Freilich beißt sich diese löbliche Absicht mit der Auffassung einiger traditionalistischer Kollegen Bings, ihre sämtlichen Gemeindemitglieder würden „sowieso“ nach einiger Zeit des Hebräischen mächtig sein. Ganz so einfach mach-

⁶⁹⁵ Vgl. ebenda, passim.

⁶⁹⁶ Zitiert nach ebenda.

te es sich Bing nicht. Und empfahl, wenig überraschend, zunächst Lehrbücher, an deren Entstehung er selbst mitgewirkt hatte. Gleichwohl stelle ein kompaktes, übersichtliches Werk zur Thematik noch immer ein ebensolches Desiderat dar, wie ein „faßliches Lehrbuch der hebr. Sprache.“

3.2.3.6 Der Gottesdienst

„6. Frage: Worin ihr Gottesdienst je nach den verschiedenen Zeiten, Anlässen und Zwecken bestehe, welche Förmlichkeiten dabei zu beachten seyen, wer an der Leitung desselben Antheil zu nehmen und überhaupt thätig einzuwirken habe, und welche Anordnungen bis zum Eintritte einer allgemeinen Synagogenordnung für das ganze Königreich zu treffen sein dürften?“⁶⁹⁷

Diese Frage hätte der Rabbiner in umfassender Ausführlichkeit beantworten können und müssen. Allein, es war ja an anderer Stelle schon eine äußerst ausführliche Synagogenordnung von Rabbiner Neuburger eingereicht worden, deren bloße Wiederholung an dieser Stelle unpassend erschienen wäre. Auf deren Beilage weist der Rabbiner auch folgerichtig hin. Bing begnügte sich mit Allgemeinplätzen, dem Hinweis, dass der Rabbiner in der Synagoge für die Abhaltung des Gottesdienstes eigentlich überflüssig sei und der Gottesdienst selbst vom Vorsänger, der zumeist in Personalunion auch Religionslehrer sei, ausreichend ausgeführt werden könne.⁶⁹⁸ Leitfaden für die Gebete sei wiederum, wenig überraschend, der *Orach Chaim*. Viel interessanter ist seine Einschränkung, was eine allgemeine Synagogenordnung leisten könne. Die Regierung müsse sich im Klaren darüber sein, dass diese allenfalls „äußere“ Reglementierungen vornehmen könne, nicht die von den Reformern erwünschte Rationalisierung im Inneren. Der Rabbiner im Wortlaut:

„Wenn nun allerdings nicht zu läugnen ist, daß im Laufe der Zeit manchem dem Kultus Fremdartige, denselben oft Entwürdigende sich mitgeschlichen habe, wohin das

⁶⁹⁷ Zitiert nach ebenda.

⁶⁹⁸ Vgl. ebenda, passim.

unanständige Betragen und überlaute Schreien beim Gebete, das früher zur Deckung der Kultusaussage eingeführte, den Kultus aber durchaus fremde Auktionswesen der Mitzwoth etc. gehören (!) und das namentlich in unserer Zeit, wo die Religion in den Herzen so Vieler schwindet, eine veredeltere Form des Kultus wünschenswerth ist: so kann diese neue Ordnung doch nur das Formelle und Außenwesentliche berühren, während das Wesentliche des Kultus keine Anordnung und Umgestaltung zuläßt. So wenig aber vom wesentlichen des Kultus etwas hinweggenommen werden darf, ebensowenig darf demselben Fremdartiges beigemischt (!) werden.“⁶⁹⁹

Diese Angabe Bings ist komplex. Auch Bing sind die von Aub so stark kritisierten „Verhältnisse wie in einem polnischen Wirtshause“ ein Dorn im Auge. Unklar bleibt, ob diese Verrohung den Schwund der Religiosität „in den Herzen so Vieler“ erst bedingt hat, oder ob diese als quasi äußeres Dazukommen die Religion noch zusätzlich bedrohten. Hatte der „verdorbene“ Kult zur Abwendung der Gläubigen geführt? Diese Frage kann angesichts von Bings allzu offensichtlicher Antipathie gegen den modernen Relativismus nicht erschöpfend beantwortet werden. Seine Ausführungen fügen sich aber logisch in das Bild des schon skizzierten „progressiven“ Traditionalismus, der um fehlgegangene Entwicklungen weiß, aber darauf völlig andere Antworten als die positivistisch und reformerisch gesinnte junge Rabbinergeneration fand. Wenn Judentum vor allem Orthopraxie war, so konnte über das „Äußere“ eine Reform gewinnbringend gelingen. Dieses „Äußere“ war allerdings auch abschließend die einzige denkbare Möglichkeit, zu reformieren, ohne den unantastbaren „Kern“ des Glaubens zu berühren. Was Bing hiermit also wiederum indirekt seinen Kollegen vorwirft, ist die Überschreitung jener heiligen Grenze, die „Inneres“ von „Äußerem“ trennt, die die Wesensbeschaffenheit des Judentums selbst definierte. Reduzierung wie Erweiterung des festen Glaubenskerns war undenkbar.

3.2.3.7 Oberste Kirchenbehörde

Die abschließenden Fragen, denen sich das Gutachten widmete, betrafen die Bildung einer obersten kirchlichen Behörde für die Ju-

⁶⁹⁹ Zitiert nach ebenda.

den des Königreichs. Diese sind hier nur hinsichtlich ihrer religiösen Aussagen interessant, nicht hinsichtlich struktureller Überlegungen zur Organisation der Gemeinden. Bing hält eine derartige Behörde denn auch für überflüssig.⁷⁰⁰ Schließlich hätten die Juden schon seit der Vertreibung aus Israel keine Oberbehörde mehr gehabt

„und noch nie hat sich ein bleibendes Schisma in ihrer Mitte gezeigt. Abweichende Meinungen u. von Einzelnen vorgebrachte Zweifel wurden von den übrigen Rabbinern der Zt ruhig geprüft, friedlich erörtert u. beigelegt und der früher im Irrthum Gefangene freute sich selbst der ihm gewordenen Belehrung, u. manches abtrünnige, verirrte Schaaf wurde auf solche Weise durch die wachsame Sorge der Hirten der Herde wiedergegeben.“⁷⁰¹

Diese Ansicht kann man getrost beschönigend nennen. Worauf es Bing ankommt, ist aber herauszustellen, dass sich dieser glückliche Zustand erst veränderte, als man den Gemeinden das Recht aberkannte, sich ihre Rabbiner selbst zu wählen. Nie hatte man unter rabbinischem Nachwuchs und geeigneten Kandidaten gelitten, das einzige Problem sei gewesen, dass man beileibe zu viele gute Männer hatte, die nicht alle gleichzeitig Rabbiner werden konnten. Direktes und unschönes Ergebnis der neueren Entwicklungen jedoch sei nun die fragliche liberale Generation, die nichts als Scherereien mache:

„Ganz anders haben sich leider diese Wahle (!) während der letzten Jahr[e] gestaltet, seit dem nemlich einzelne Rabbiner sich erlaubt haben, auf eigene Kraft in ihren Rabbinatsdistrikten willkürliche Veränderungen im Rituale der Religion vorzunehmen. Natürlich mussten sich die religionsgesinnten Mitglieder der interessirten Gemeinde durch solche Verfügungen ihrer Geistlichkeit tief gekränkt fühlen indem sie gezwungen waren, Anordnungen sich zu fügen, die dem Glauben ihrer Väter fremd waren und dadurch entstanden in den meisten religiösen Gemeinden, wo in neuere Zt Rabbiner angestellt wurden, Streitigkeiten u. Zerwürfnisse, die nur dazu gemacht sind, die noch übrige Religiösität völlig zu untergraben.“

⁷⁰⁰ Vgl. ebenda, passim.

⁷⁰¹ Zitiert nach ebenda.

Die Neologen sind also gleich für zwei negative Entwicklungen verantwortlich. Erstens wagen sie es, das Wesentliche der Religion anzutasten, ohne es bei der rein äußerlichen Reform zu belassen. Zwangsläufig stören sie damit aber auch die feine Gewichtung und Beziehung zwischen Rabbiner und Gemeinde, die vorgeherrscht hatte, als sich die Gemeinden die Rabbiner noch frei wählen durften, wobei frei hier bedeutet, dass diese keine staatliche Bestätigung brauchten. Die jungen, wissenschaftlich gebildeten und staatlich approbierten Rabbiner waren von außen den Gemeinden quasi aufgepfropft, sie kannten die feinen Gespinste nicht, welche die gemeindlichen Beziehungen ausmachten und verstärkten etwaige Tendenzen des Auseinanderdriftens durch unüberlegte, der Religion und vor allem dem lokalen *Minhag* fremde Neuerungen. Damit waren sie es, die das Werk der Ketzler vergangener Zeiten vollendeten, welche früher angeblich nie zu Spaltungen geführt hatten.⁷⁰² Der Rabbiner weiter:

„Um diese u. verwegenen (!) Neuerungen u. um zu vermeiden, daß unsere Religion nicht in eben so viele Sekten zerfalle, als es Rabbiner gibt, was gewiß eintreffen müsste, wenn diesem Uebel nicht bei Zeiten abgeholfen würde, indem jetzt schon in Bayern so vielerlei Synagogenordnungen u. Einrichtungen bestehen, nur desfalls wäre eine Kirchenbehörde nötig, da eine solche Behörde nur zur Herstellung des Friedens u. der Eintracht existieren soll, so müsste natürlich dieselbe nur durch solche Männer besetzt seyn, die die Stimme des Volkes beruft u. müsste daher den einzelnen Gemeinden das Wahlrecht überlassen bleiben, indem ohne Zutrauen nichtserspriesliches erwirkt werden kann.“⁷⁰³

Wenn man sich vor Augen hält, wie wenig Rückhalt selbst ein so von sich selbst überzeugter Reformier wie Rabbiner Aub in seiner eigenen Gemeinde genoss, so ergibt sich die tiefe, reflektierte Weisheit, welche Rabbiner Bing in diesen Zeilen ausdrückte. Der gemeindliche Frieden war ihm Zufolge durch eine rücksichtslose und den lokalen Verhältnissen gegenüber ignorante Generation an jungen Rabbinern empfindlich gestört worden. Für die Oberbehörde kamen deshalb auch nur solche Männer in Betracht, die zusätzlich zu ihren ausgezeichneten talmudi-

⁷⁰² Vgl. ebenda, passim.

⁷⁰³ Zitiert nach ebenda.

schen und wissenschaftlichen Fähigkeiten auch das Vertrauen der Gemeinde besaßen. Interessanter Weise beschränkt sich diese Auswahl nicht nur auf das Lokale, Bing kann sich ebenso vorstellen, geeignete Kandidaten aus dem „Auslande“ zu holen. Sofern, natürlich, sie ebenfalls Punkt 1 erfüllten. Der Wirkungskreis der Oberbehörde sei streng auf das Verwaltende und „Äußere“ zu reglementieren. Keinesfalls dürfe sie sich anmaßen, irgendeine „geheiligte Anordnung“ früherer Zeiten Kraft ihrer Autorität abzustellen. Vergleichbare Behörden „im Österreichischen Kaiserstaate, in Frankreich u. Baden“ hätten allesamt „nur conservative aber durchaus keine constituierende gewalt, weder Bestehendes aufzulösen, Neues (der rel. Widersprechendes) einzuführen.“ Über den Umweg einer mit zu viel Macht ausgestatteten Oberbehörde dürften sich also die Neologen nicht den anderweitig eingeschränkten Zugriff auf die Gemeinden und deren Traditionen erschleichen. Eine Abkehr der Autorität weg vom Lokalen, hin zu einer gesichtslosen Aufsicht durch eine mit den Gegebenheiten vor Ort nicht vertrauten Behörde, war für den Rabbiner unannehmbar. Und natürlich weist Bing in einem letzten Absatz noch auf ganz andere, viel handfestere und deshalb wohl am meisten dem Streit unterworfenen Fragen hin, die sich bei der Konstituierung einer Oberbehörde zwangsläufig ergeben würden: die unvermeidbare und enervierende Verhandlung über die Kosten.

3.2.3.8 Fazit

Wagen wir ein Fazit. Bings Gutachten überrascht kaum, wenn man sich das geistige und religiöse Ziel der speziell „Würzburger Orthodoxie“ vor Augen hält, die ja unter Bing und dessen späteren Nachfolger Bamberger zu einem der größten Exportschlager und Alleinerkennungsmerkmale der Stadt am Main wurde. Strikte Wahrung der Tradition bei gleichzeitiger Bereitschaft, diese Tradition wissenschaftlich und methodisch stringent zu bestätigen und deren Richtigkeit zu beweisen; dies war ein methodischer Generalangriff auf die relativistischen und indifferenten Versuche der Neologen, nicht dem Zeitgeist entsprechende, weil häufig schlicht nicht mehr verstandene Traditionen ohne Rücksicht auf die Befindlichkeiten der örtlichen Gemeinde und den

örtlichen Minhag abzustellen und dabei quasi das Kind mit dem Bade auszuschütten. Bing macht keinen Hehl daraus, dass er ein großes Bedürfnis zur „Verbesserung“ des Kultus und des Zustandes der israelitischen Untertanen des Königreiches sieht. Auch er anerkennt, dass über den Weg der Tradition vieles im Laufe der Jahrhunderte Eingang in den *Minhag* gefunden hat, was der ursprünglichen Intention und den Kernfragen des jüdischen Glaubens zuwiderläuft. Doch bemüht er sich in aller Schärfe darum, diesen Kern des Glaubens, der eben auch aus der Tradition selbst als Säule des *Minhag* besteht, bei den durchzuführenden Reformen nicht anzutasten. Die Reform bezieht sich auf äußere Phänomene der religiösen Äußerung, nicht auf die inneren. Letztere unterliegen seinem besonderen Schutz, seiner unbedingten Fürsorge. Wogegen Bing sich fundamental wehrt, ist die unreflektierte, weil nicht im Leben der Gemeinden selbst verankerte Neuerungswut seiner Gegner, die eben keinen Unterschied zwischen einem „Inneren“ und einem „Äußeren“ machen und vor allem ohne Rücksicht auf die ihnen anvertrauten Gemeinden ihr Reformwerk zu vollenden trachten. Dass sie damit ihrem Ziel, durch ein „gereinigtes“ Judentum auch wieder eine neue, intensive, sprich: „wissenschaftliche“ Beschäftigung mit dem Judentum zu erzeugen, entgegenarbeiteten, war für den Rabbiner evident. Nicht nur waren große Teile der Gemeindeglieder überhaupt nicht in der Lage, diese Wissenschaftlichkeit nachzuvollziehen (und mussten es ja auch nicht, wofür hatte man spezialisiertes Kultpersonal?), viel schlimmer, die Neuerungen schufen neue Missstände, Reizungen und Widerstände, die eben nicht in einer Auseinandersetzung mit dem eigenen Glauben mündeten, sondern, im Gegenteil, in die Abkehr von selbigem. Die „Irreligiösität der Jugend“ aber war das schlimmste, was sich Reforme wie Bewahrer der Tradition vorzustellen vermochten. Es kann daher keinen größeren Vorwurf geben als eben diesen, die Jugend von der Religion zu entfremden. Indem Bing diese Formulierung aber dezidiert und wiederholt in seinem Gutachten verwendet, teils mit, teils ohne konkreten Adressaten, wird klar, dass der Rabbiner in höchstem Maße besorgt über das war, was seine jüngeren Kollegen in anderen Teilen des Landes veranstalteten. Eine nicht in der

Gemeinde verwurzelte, gegen die Gemeinde gerichtete Reform war von vornerein zum Scheitern verurteilt.⁷⁰⁴

Diese argumentative Schärfe prägte Bings Gutachten. Doch prägte sie auch sein Verhalten während der Kreisversammlungen in Würzburg? Gebrauchte er dort dieselben Argumente und dieselben Angriffsmodi, um seine anwesenden Gegner zu desavouieren? Und wie arbeitete er mit seinen Verbündeten zusammen? Ein Blick in die Sitzungsprotokolle mag hier Klarheit verschaffen.

3.2.3.9 Weitere Gutachten

Doch vorerst verbleiben wir noch bei den Vorbereitungen zu den Kreisversammlungen. Nicht nur Bing hatte sich in einem Gutachten an die Regierung gewandt, auch sein Kollege, der Aschaffener Distriktsrabbiner Neuburger sandte eine eigens entworfene Synagogenordnung ein, nicht ohne den momentanen Zustand der Juden des Kreises ausgiebig zu kommentieren.⁷⁰⁵ Selbiges tat auch Lehrer Leon Blümlein zu Hammelburg.⁷⁰⁶ Sie alle eint das Bestreben, den gegenwärtigen Zustand zu reformieren, ohne den Kern der Tradition zu belasten. Doch setzen sie hierbei unterschiedlich Akzente. Abgesehen von den jeweiligen Synagogenordnungen⁷⁰⁷, fügten sie den Ausführungen noch recht konkrete Verbesserungsvorschläge bei.

Ähnlich wie Bing legte auch Neuburger dar, dass eine einfache Beantwortung der Frage hinsichtlich der Glaubensformel schlechterdings nicht zu leisten sei: „Es muß sehr bedauert werden, daß man auch mit dem besten Willen außer Stand ist, vorliegende Frage genügend zu entschärfen.“⁷⁰⁸ Bezeichnenderweise taucht bei Neuburger an prominenter Stelle die bekannte Licht-Metaphorik auf. Denn obgleich er versichert, dass alles „was und wie er lehrt, nicht Ursache hat, das Tageslicht zu scheuen“, sei es doch gleichsam unmöglich für einen einzelnen Rabbiner, eine allgemeine, umfassende und erschöpfende Glaubensformel

⁷⁰⁴ Vgl. ebenda, passim.

⁷⁰⁵ Vgl. StAWü, Regierungsabgabe 1943/45, Nr. 8503., Dokument vom 3. Februar 1833.

⁷⁰⁶ Vgl. ebenda, Dokument vom 7. Februar 1833.

⁷⁰⁷ Vgl. Kapitel 2.1.2.

⁷⁰⁸ Zitiert nach ebenda, Dokument vom 3. Februar 1833, fol.29v.

für die Regierung darzulegen. Dies sei noch nicht einmal eine Frage der Sprache, denn, so der Rabbiner, wären die Lehrbücher allesamt in Deutsch und nicht in Hebräisch, die „Sache“ wäre kein Stück leichter. Im Einklang mit dem Großteil seiner Kollegen auf allen Kreisversammlungen räumt Rabbiner Neuburger ein, dass eine solche Frage ausschließlich auf einer allgemeinen Synode zu klären wäre, und die auch nur unter den größten Anstrengungen:

„Unter den gegenwärtigen Verhältnissen aber, ist dies rein unmöglich, und könnte nur durch restlose und jahrelange Arbeit mehrere Gelehrter realisiert werden, oder durch Zusammenberufung einer Synode, ähnlich dem vormaligen Sanhedrin zu Paris, welcher Versammlung von speziellen Fragen vorzulegen hätte. Nie aber kann die Lösung der gestellten Aufgabe das Werk eines Rabbinen und eines Tages sein!“⁷⁰⁹

Ein auffälliger Unterschied zu Rabbiner Bing! Dieser hatte die in Folge der Französischen Revolution gebildete Pariser Versammlung ja gerade noch als Beispiel eines Instrumentariums für bloße äußerliche Fragen aufgeführt. Und auch wenn man argumentieren möchte, dass die Vorlage einer Glaubensformel nur einen formalen Akt darstelle, der sehr wohl dem „Äußeren“ einer Religion zugerechnet werden könne, so stellt sich die Frage, warum Neuburger nicht einfach, wie Bing es tat, die bekannten und standardisierten Lösungen nach Maimonides und Albo zu Rate zog. Stattdessen umging Neuburger bewusst die Beantwortung der Frage mit dem Hinweis auf deren Komplexität und Gewichtigkeit. Eine derartige Bedeutung wiederum kann nur schwerlich zu dem scheinbar leicht verhandelbaren „äußeren“ Fragen gezählt werden. Zumal sich für Bing ja nach Bezugnahme auf Maimonides und Albo die Frage nach einer Glaubensformel auf einer Rabbinerversammlung schlicht nicht stellte. Warum also griff nicht auch der erfahrene Aschaffenburgers Rabbiner auf den vermeidlich leichten Weg der Zitation der Altvorderen zurück? Möglich erscheint, dass Neuburger, im Gegensatz zu Bing, weniger Skrupel empfand, die faktische Zerrissenheit und Pluralität der jüdischen Gemeinden in einem Schreiben an die Regierung zu thematisieren. Indem er die Situation gerade nicht als einheitlich schildert, sondern sich als in dieser Frage überfordert erklärt, gibt er

⁷⁰⁹ Zitiert nach ebenda.

dem Empfänger die Möglichkeit, auf den Zustand der Gemeinden zurück zu schließen. Dies hatte Bing im Gegensatz dazu zu vermeiden versucht. Wohl hatte Bing hinsichtlich des Sonderwegs der Würzburger Orthodoxie mehr zu verlieren als das benachbarte Aschaffenburg. Für den Befund über die divergierenden Ansichten des ländlichen Judentums zu Beginn des 19. Jahrhunderts bietet aber in diesem Falle Neuburger die reichhaltigere Quelle. Zumal die Ausführungen des Rabbiners mit einer grundsätzlichen Frage enden: Man sei doch schon eine akzeptierte Privat-Kirchengesellschaft, zu was benötige die bayerische Regierung nun noch eine konstituierende Glaubensformel?

Lehrer Leon Blümlein aus Hammelburg entzog sich der Befragung nicht. In seinem Schreiben vom 07. Februar 1833 führt er Schritt für Schritt eine jede verlangte Frage aus.⁷¹⁰ Seinem Stand gemäß ergte er sich dabei aber wiederum in der Formelhaftigkeit, die schon für weite Teile des Bing'schen Gutachtens typisch war. So fehlt nicht der Hinweis, dass für das Judentum „Staatsgesetze [...] zugleich Religionsgesetze“ sind. Ausgehend von Schrift und Tradition nennt Blümlein ausschließlich Maimonides als Garanten einer allgemeinen Glaubensformel, Albo wird nicht genannt. Interessant sind Blümleins Angaben hinsichtlich der Verbindlichkeit der einzelnen Gesetze. Die Thora habe natürlich „immerwährende Verbindlichkeit“ als direkter Befehl Gottes. Dahingegen könne vom Talmud keineswegs behauptet werden, er sei „nach seinem ganzen Inhalte von gesetzlicher Autorität“. Wohl aber biete er die Diskussionsgrundlage für alle späteren Entscheidungen, die sich vor allem über den Schulchan Aruch entsponnen hatten. Wenig überraschend schließt Blümlein mit der Angabe:

„Unentschiedene Fälle, Gegenstände die auf Ansicht beruhen bleiben den jedesmaligen Rabbinern überlassen, und sie haben unter Beobachtung der hiefür geltenden Regeln nach eigenen Entscheidungsgründen zu urtheilen.“⁷¹¹

Auch vergisst er nicht zu betonen, dass das Zeremonialgesetz keinen Israeliten an seinen staatsbürgerlichen Pflichten hindern würde und stellt den bekannten Kant'schen kategorischen Imperativ als Zentrum

⁷¹⁰ Vgl. ebenda, Dokument vom 7. Februar 1833.

⁷¹¹ Zitiert nach ebenda, Dokument vom 07. Februar 1833, fol.46v.

der jüdischen Sittenlehre vor. So weit, so bekannt. Weniger generisch als seine Beantwortungen der Regierungsanfragen ist die nun folgende „Bewertung der gegenwärtigen Verhältnisse hinsichtlich der kirchl. Oberr.“

„Die dermaligen Verhältnisse der Leitung der religiösen Angelegenheiten der Israeliten Bayerns, besonders in einem großen Theile des Untermainkreises, stellen ein betrübliches Bild dar. Ein großer Theil desselben ist ohne Rabbiner, und Israel gleicht einer Herde ohne Hirten. In den übrigen Kreisen zeigt sich dagegen eine nicht minder schlimme Richtung, daß nemlich durch die abweichenden Cultus Anordnungen mehrerer der dortigen Rabbiner, im Volke die nachtheiligsten religiösen Ansichten erzeugt werden, und die beabsichtigten Verbesserungen nur zur Verschlimmerung beytragen. Es ist daher der sehnlichste Wunsch aller Gläubigen, daß durch Errichtung einer obersten geistlichen Behörde die reine Lehre des Judenthums gleichförmig allenthalben gelehrt werde.“⁷¹²

Hier weicht Blümlein weit ab von den Ausführungen, welche uns obig begegneten. Hatte Bing einer Oberbehörde in Sachen interne Fragen noch eine Absage erteilt, war sie von Neuburger dazu benutzt worden, um gerade auf die Unmöglichkeit einer schnellen Einigung hinzuweisen, so wurde sie von Lehrer Blümlein in Hammelburg gerade herbeigesehnt, um den aktuellen, als unhaltbar empfundenen Zustand zu überwinden. Richtig hatte Blümlein darauf hingewiesen, dass klassischerweise die Entscheidungsgewalt über Verhältnisse und Regeln, welche nicht durch das Traditionsargument beinahe unangreifbar waren, beim jeweiligen Rabbiner lag. Mit der Errichtung einer solchen Oberbehörde wäre diese persönliche Entscheidungsgewalt, und damit auch die Möglichkeit zur Willkür, verloren gegangen. Denn wohin hatte die persönliche Entscheidungsgewalt des Rabbiners geführt? In ebenjene Willkür und Verunsicherung, welche Blümlein gerade eben noch befürchtet hatte. Unschwer lassen sich die Adressaten erkennen; Blümlein schildert die Verhältnisse in Oberfranken und Fürth, ohne Namen zu nennen. Scheinbar gab es selbst in der sonst so progressiven Schicht der Lehrer mancherorts Bedenken über die überhastete und tiefgreifende Veränderung, welche sich in den angrenzenden Regierungsbezirken

⁷¹² Zitiert nach ebenda, Dokument vom 07. Februar 1833, fol.47r.

durch die Hand der jungen Neologen vollzog.⁷¹³ Dabei war Blümlein selbst kein konservativer Traditionalist. Seine nun folgenden „Verbesserungsvorschläge“ für den Zustand der Glaubensgenossen, sowie den synagogalen Gottesdienst, welche fast einer eigenen Synagogenordnung gleichkommen, sprechen eher für das Gegenteil. So nennt Lehrer Blümlein folgende virulente Punkte, die aus seiner Sicht notwendig seien, um dem Gottesdienst und Gottesvolk wieder die verlorene Würde zurück zu geben.

„Der Gottesdienst im Judenthum beruht auf so guten Prinzipien, und ist in deren Ausführung so befriedigend, daß man nicht auf das Alter desselben sich beziehen braucht, um denselben zu würdigen. Leider aber lehrt die Erfahrung, daß an vielen Synagogen aus Mangel geeigneter Leitung des Gottesdienstes, sehr viel Beklagenswertes sich eingeschlichen hat, und daher manche Verbesserung zur Wiederherstellung der wahren und würdigen Weise, nothwendig sind.“⁷¹⁴

Auch Blümlein sieht sein Heil in einer Oberbehörde sowie in einer strengen Hierarchisierung der jüdischen Kultangelegenheiten. Höchst aufschlussreich ist seine Conclusio: Die Verantwortung für den Gottesdienst tragen die Rabbiner „und deren Substituten“, aus dem einfachen Grund, um zu erreichen, dass „die Vorsänger wohlweislich umgangen sind.“ Hier findet sich also einer von Blümleins Hauptschuldigen. Nicht nur neologische Rabbiner, sondern vor allem ungeeignete Vorsänger, die sich über die korrekte Ausführung des Gottesdienstes nicht im Klaren sind, sind das Grundübel, welches einer Renovation der Würde des Gottesdienstes im Wege steht. Zu diesem Zwecke ist auch Blümlein zufolge eine allgemeine Synagogenordnung unumgänglich:

„Ohne eine solche allgemeine und gesetzliche Anordnung, werden wenig Verbesserungen erreicht werden, weil die mindern Cultusdiener sich weder hiezu berechtigt fühlen, noch die gewünschte Unterstützung finden werden. Nicht minder schwinden dadurch die Nachtheile, die aus der auffallenden Verschiedenheit und dem oft völligen Wider-

⁷¹³ Vgl. ebenda.

⁷¹⁴ Zitiert nach ebenda, Dokument vom 07. Februar 1833, fol.62r

*spruche in den von einzelnen Rabbinern Bayerns, in neuester Zeit getroffenen Anordnungen, entstehen.*⁷¹⁵

Blümleins konkrete Vorschläge sind wenig überraschend. Sie bestehen vor allem aus Verweisen auf eigentlich schon gesetzlich durch das Edikt von 1813 geregelte Sachverhalte, die aber schlicht nicht eingehalten werden (z.B. die Predigten durch eine geeignete Person). Auch die Forderung nach der Einführung eines melodischen Synagogengesangs ist nicht neu. Blümlein sieht im Eindringen profaner Melodien einen der Hauptstörfaktoren: „Strenge Verbannung aller willkürlichen (!) Melodien, machen die Umstände äußerst nothwendig.“ Ebenso seine Forderung nach der Zulassung der unverheirateten Frauen zum Gottesdienst, die Abhaltung aller wichtigen Zeremonien ausschließlich in der Synagoge sowie das unvermeidliche Fest zu Ehren seiner Majestät des Königs sind wenig überraschend und kaum ausgeführte Punkte seiner „Verbesserungen“. Ausführlicher, und für den späteren Leser weitaus interessanter, ist, was Blümlein zur Liturgiesprache zu sagen hat:

*„3. Abschaffung der in chaldäischer Sprache und der in den gemischten Dialekten abgefaßten Gebete, namentlich einen großen Theil jener aus dem sogenannten Machsor. Die Absicht der Abfassung in diesen Sprachen, nemlich das bessere Verstehen derselben, weil diese die Volkssprachen waren, wird nicht nur gegenwärtig nicht erreicht, sondern jeder praktische Lehrer wird es behaupten, daß bey der gekünstelten sophistischen Ausdrucksweise einen großen Theils derselben, auch bey dem größten Fleiße im Sprachunterrichte das allgemeine verstehen derselben nicht erzielt wird. Nicht minder fordert es deren Inhalt. Sie sind in einer Zeit verfaßt, welche die traurigste in der Religionsgeschichte des Judenthums ist, und längst haben die berühmteren älteren und neueren jüdischen Sprachforscher dieselben in den heftigsten Ausfällen beurtheilt. Ganz anders verhält es sich mit den Gebeten in rein hebräischer Sprache, wie dies oben §17 berührt ist.“*⁷¹⁶

Die von Blümlein kritisierte „gekünstelte[...] sophistische[...] Ausdrucksweise“ erinnert stark an die Beschreibung des jüdischen Gottesdienstes, die Ismar Elbogen in seinem Werk „Der jüdische Gottesdienst

⁷¹⁵ Zitiert nach ebenda, fol.62v.

⁷¹⁶ Zitiert nach ebenda.

in seiner geschichtlichen Entwicklung“ gibt.⁷¹⁷ Blümlein verquickt hier zwei seiner zentralsten Kritikpunkte. Die Unfähigkeit des Kultpersonals, welches sich lieber in Egoismen erging, als einen ordentlichen Ablauf zu gewährleisten, sowie das nicht minder egoistische Festhalten an mittlerweile unverstandenen Gebräuchen und Ritualen. Diese lagen eigentlich innerhalb der rabbinischen Verfügungsgewalt über Beibehaltung und Abschaffung. Wiederum wird klar, wohin Blümleins Argumentation zielt: Die betreffenden Regularien waren allesamt schon längst vorhanden, seien sie im Edikt von 1813 niedergelegt oder innerhalb der rabbinischen Verfügungsgewalt. Blümleins Aufforderung, die unverstandenen Gebete abzuschaffen und gleichzeitig die sehr wohl von einem ausgebildeten, gewissenhaften Kultpersonal an die gelehrigen Schüler weitergegebenen und erklärten hebräischen Gebete beizubehalten, zielt also demnach nur wiederum auf die stets von ihm geforderte Professionalisierung des Kultes. Nicht Elbogens „ungeschulte[r] Vorbebet[er]...“ dürfe die Oberaufsicht über den Gottesdienst haben, die Vorbebeten müssten sichtbar das Vertrauen des Rabbiners genießen, von diesem also weniger unabhängig sein und Predigten sowieso gänzlich dem Rabbiner und dessen Substituten überlassen. Damit stärkt Blümlein explizit die Person des Rabbiners. Eine Position, die er mit nur wenigen seiner Kollegen teilt. In vielen anderen Teilen Frankens waren es gerade die Lehrer, die vehement die Position des Rabbiners untergruben und als liberale Avantgarde gegen die Traditionsbewahrung der ortansässigen Rabbiner opponierten.⁷¹⁸ Dass Unterfranken hier einen eigenen Weg ging, wird auch in den Verhandlungen 1836 in der Kreishauptstadt Würzburg deutlich.

Bekanntlich hatten sich die drei Rabbiner Bing, Hochheimer und Guggenheimer durch ihre Intervention gegen die neue Synagogenordnung 1834 sowie Bings Aufforderung, Austrittsgemeinden zu gründen, eine Rüge der Staatsregierung eingehandelt. Der sichtlich überraschte Bing, der bisher „dauernd von der Regierung gelobt“ worden war, hatte nach eigener Aussage weniger mit einem gekränkten Ehrgefühl zu kämpfen; es waren die „Ehre seiner geistlichen Stelle, und das heilige Interesse der Religion“ die ihn zu einer erneuten Verteidigung

⁷¹⁷ Vgl. Kapitel „Der jüdische Gottesdienst“.

⁷¹⁸ Vgl. ebenda, Dokument vom 7. Februar 1833.

bewegten. So sei es mithin allgemein gepflegter Usus gewesen, sich bei Streitfragen auch an unabhängige Gutachter, selbst aus dem Ausland zu wenden. Noch mehr als die Tatsache, dass er nun für diesen Brauch gerügt wurde, überraschte Bing, dass sich die Bayreuther Reform-Fraktion nicht auch um solche Gutachten gekümmert habe.⁷¹⁹ Ihre eigene Gemeinde immerhin hatte dies getan.

„Es konnte dies natürlich nicht im mindesten befremden, wenn man bedenkt, daß bey den wahrhaft Frommen, da wo es sich um die treuersten (!) der Religion handelt, aller kleinliche Egoismus und selbststüchtige Ehrgeiz verschwinden muß. Auf diese Weise entstand auch ein ganz beträchtlicher Theil der jüdischen theologischen Literatur, der ausschließlich jene Werke umfasst, deren Inhalt casuistische Fragen religiösen Betreffs betrifft. Als nun im Jahre 1831 der jüdischen Gemeinde Bayreuth eine neue Synagogen-Ordnung promulgiert ward, und mehrere Mitglieder der Gemeinde in dieser Synagogen-Ordnung manches Neue auch zugleich anstößig erschien, so wendeten sich dieselben an den allerunterthänigst Unterzeichneten mit dem Verlangen ihnen seine Meinung und seinen Rath hierüber mitzuthemen: was der ihnen antwortete, war nichts als seine innige Ueberzeugung und er wußte nicht, was er auf eine ähnliche Frage heute noch anderes erwidern könnte und dürfte.“⁷²⁰

Bings Antwort freilich war der damalige Aufruf zum Meiden der Reformsynagoge. Er berief sich auf die durch die Verfassung garantierte Glaubens- und Gewissensfreiheit und auf die Tatsache, dass er nur eine „Mitteilung“ und kein Gutachten abgeliefert hatte, mithin also sich keinerlei Einmischung in die „Kirchendisziplin“ eines anderen Bezirks zu Schulden kommen ließ. Den Vorwurf, er würde die Gemeinde spalten und sei ein Feind der Emanzipation, wollte er deshalb keineswegs so stehen lassen.

„Das jüdische Gesetz zu repräsentieren und in seiner ursprünglichen Integrität zu bewahren, war stets das Ziel seines [Bings, Anm. d. Verf.] Strebens, und so sehr ihm das Heil seiner Glaubensgenossen am Herzen liegt, so könnte er sich doch, ohne sich die unverzeihlichste Gewissenlosigkeit vorwerfen zu müssen, nicht dazu entschließen,

⁷¹⁹ Vgl. StAWü, Regierungsabgabe 1943/45, Nr. 7102.. Dokument vom 6. Februar 1835.

⁷²⁰ Zitiert nach ebenda. Dokument vom 06. Februar 1835, fol.86r.

zur Beförderung ihres irdischen Glücks auch nur das Mindeste von der heiligen Religion aufzuheben.“⁷²¹

Wer seine Überzeugungen leichtfertig aufgabe, sei „der Emanzipation nicht wert“. Es habe schlimme Folgen,

„wenn jedem Rabbiner nach Gutdünken und ohne Zustimmung anderer Geistlichen, Veränderungen in dem von allen rechtgläubigen Juden angenommenen Ceremoniell und Ritus vorzunehmen, alte Gebräuche nach Belieben aufzuheben, und dafür neue willkürliche einzuführen: indem auf solche Weise ein jeder Rabbinatssprengel, der von seinem Rabbiner seine eigenen Kirchengesetze erhielt, wenn auch mit unbedeutenden Verschiedenheiten beginnend, zuletzt zu einer besonderen Sekte werden könnte, was nothwendig zu den ärgerlichsten Verwirrungen, Spaltungen und Anfeindungen Anlaß geben müßte“.⁷²²

Dies könne der Staat unmöglich wollen. Wie die Zeit und vor allem die nun folgenden Kreisversammlungen zeigen sollten, behielt der Rabbiner am Ende tatsächlich Recht.

3.3 Kernpunkte der Auseinandersetzungen

3.3.1 Glaubensquellen, Glaubensformel

Die gut protokollierten Bayreuther Verhandlungen waren von den ausführenden Organen streng anhand der vier von der Regierung gestellten Fragen zur Glaubensformel,⁷²³ zum zu verwendendem Lehr-

⁷²¹ Zitiert nach ebenda, fol.87v.

⁷²² Zitiert nach ebenda, fol.88r.

⁷²³ Aufgabe Eins („Angabe der israelitischen Glaubensartikel“) untergliederte sich in insgesamt zehn Unterfragen. Diese waren „1. Frage über die eigentliche Quelle der angenommenen 3 Grundartikel“, „2. Frage über die Vollständigkeit der angegeb. Glaubensartikel“, „3. Frage über verschiedene den Israeliten häufig vorgeworfene Lehren a) von Gottes Wesen, b) von dem Ursprung der Menschen, c) von dem Charakter Jesu, d) von der Auflösbarkeit des Eides“, „4. Frage über das Verhältnis des Talmuds zur Bibel“, „5. Frage über die Befugnis eines Rabbiners in dem jetzigen Augenblick hinsichtlich der Religions-Gegenstände“, „6. Frage über die verschiedenen Gesetzes-Haltungen“, „7. Frage über dasjenige, was am Sabbath erlaubt werden könne insbesondere in Beziehung auf das

buch,⁷²⁴ der Einführung einer Synagogenordnung⁷²⁵ sowie der Aufstellung einer kirchlichen Oberbehörde strukturiert worden.⁷²⁶ Jede dieser Fragen gliederte sich in weitere Unterfragen, über deren Ergebnis die Rabbiner sich in beratende Gremien zu versammeln hatten, welche danach auf den Tagungen ihre Ergebnisse präsentieren sollten.⁷²⁷ Zu Anbeginn standen aber auch hier die jeweiligen gegenseitigen Versicherungen, man

„empfahl Wahrheit und Freimuth in der geforderten Darlegung und einsichtsvolle dankbare Benützung dieser von der Königlichen Staats-Regierung wohlwollend gegebenen Gelegenheit zur Erwirkung eines verbesserten religiösen und bürgerlichen Zustandes der israelitischen Glaubensgenossen in Bayern, ausdrücklich versichernd, daß keine Einmischung in die Glaubens- und Gewissens-Gegenstände dabei beabsichtigt werde.“⁷²⁸

Die derartig nun beruhigten Objekte bürgerlicher und religiöser Verbesserung antworteten in Gestalt von Rabbiner Dr. Aub,

Schreiben nicht assyrischer Schrift“, „8. Frage über die Möglichkeit einer Verlagerung des Sabbathes auf den Sonntag“, „9. Frage über die Verminderung der jüdischen Feiertage“ sowie die „10. Frage über die in der israelitischen Religion vorkommenden Messias-Idee“. Vgl. StAB, K3, CIII, Nr. 16.

⁷²⁴ Aufgabe Zwei („Aufzählung der Lehrbücher [...] nach welchen zur Zeit der Religions-Unterricht ertheilt wird [...]“ untergliederte sich in nur zwei Unterfragen, nämlich „1. Aufzählung der bisher im Ober-Main-Kreise benützten Lehrbücher für den israelitischen Religions-Unterricht“ und „2. Begutachtung des im Ober-Main-Kreise allgemein einzuführenden Lehrbuches für den israel. Religionsunterricht“. Vgl. ebenda.

⁷²⁵ Aufgabe Drei („Eine genaue Angabe der demaligen in jeder einzelnen Kirchgemeinde in Ausübung begriffenen Kultusübung nach Leitung, Inhalt und Form mit der Anzeige darüber, ob bis zur Einführung einer allgemeinen Synagogen-Ordnung für das ganze Königreich sich über eine den Kultus genau und gleichförmig regelnde Synagogen-Ordnung für den Kreis, und über welche verstanden werden könnte.“) untergliederte sich in die Fragen „1. Angabe der vorhandenen Synagogenordnungen“, „2. Wem die Leitung der Kultusübungen ausser dem Rabbiner übertragen ist“, „3. Entwurf einer allgemeinen Synagogen-Ordnung für den Ober-Main-Kreis, 1. Äussere Ordnung, 2. c. Nachträge und Wünsche für die allgemeine Kreis-Synagogenordnung, sowie für eine allgemeine israelitische Leichen-Ordnung“. Vgl. ebenda.

⁷²⁶ Aufgabe Vier zur „Verfassung der mosaïschen Kirchengesellschaft“ ist nicht weiter untergliedert. Vgl. ebenda.

⁷²⁷ Vgl. ebenda, passim.

⁷²⁸ Zitiert nach ebenda, Nro.1, fol.2r.

„daß sie eingedenk der Wichtigkeit des Gegenstandes auch bei den jetzt zu beginnenden Berathungen nur das Wahre und Göttliche ihrer Religion im Auge behalten und demgemäß ihre Stimme abgeben würden.“⁷²⁹

Die Versicherung der Staatsregierung war naturgegeben der eigenen Definition zu Grunde gelegt worden, ab wann man denn von einer Einmischung in die Glaubens- und Gewissens-Gegenstände reden konnte. Schon die vorab gestellten Fragen ließen diese vornehmlich strikte Grenzziehung zumindest fragwürdig erscheinen. So hatten Fragen nach der Auffassung zum Messias oder dem Schreiben am Sabbat direkte staatsbürgerliche und juristische Folgen in Absicht.⁷³⁰ Allein das virulente Interesse der Staatsregierung an einem einheitlichen jüdischen Bekenntnis, das vehemente Nachbohren in dieser Angelegenheit konnte leicht als Zwang zur Modifikation und Angleichung eines religiösen Bekenntnisses interpretiert werden. Zwar verlangte die bayerische Regierung bei Uneinigkeit das Darlegen der wichtigsten Strömungen und Schulen, aber die Absicht dahinter war dennoch leicht erkennbar. Ein gemeinsames Bekenntnis hätte eine Regierbarkeit der jüdischen Untertanen immens erleichtert. Eine Aufstellung der verschiedenen „Konfessionen“ im Judentum hatte zumindest den Vorteil, dass man sich jene zum Verhandlungspartner erküren konnte, mit welcher einerseits eine „zeitgemäße“ Lösung in greifbarer Nähe stand und von der andererseits auch angenommen werden konnte, dass sie einen ausreichenden Großteil der bayerischen Judenheit repräsentieren würde. Etwaige Sektierer konnte man im geringen Umfange zulassen, so wie man es von den christlichen Untertanen gewohnt war.

Schon die Person des als Sprachrohr der Versammlung agierenden Dr. Aub war ja ein Politikum und ein religiöser Streitfall ersten Ranges. Zwar war Aubs Aufgabe dahingehend definiert, dass er die Ergebnisse der Versammlungen präsentieren sollte, jedoch sind seine Formulierungen und Präsentationen alle in demselben Geist gehalten, der seine Person für die jüdischen Gemeinden so kontrovers macht. Zwar konnte er nicht in die Polemik seiner Briefe verfallen, dennoch sprechen seine Ausführungen eine deutliche Sprache. Das Resultat

⁷²⁹ Zitiert nach ebenda, fol.2v.

⁷³⁰ Vgl. den Exkurs zum Schreiben am Sabbat.

bezüglich der Antwort der Rabbiner auf die Frage nach einer anerkannten Glaubensformel liest sich bei Aub wie folgt:

„Wenn wir unter israelitischen Glaubens-Artikeln die Grundwahrheiten der israelitischen Religion, welche die Basis unseres Lehrgebäudes bilden, verstehen, so hat das Judenthum, wie sich von selbst versteht, allerdings Grundartikel, die aber je nach den verschiedenen subjektiven Ansichten der Gelehrten auf eine größere oder geringere Zahl festgesetzt wurden. [...] Vorerst machen wir noch auf eine Ansicht in der Mischna aufmerksam, in welcher angedeutet zu sein scheint, daß man damals zwei Glaubens-Grundsätze annehmen wollte, nemlich:

1. *Den Glauben an Gott oder die Unterwerfung unter dessen Regierung.*
2. *Den Gehorsam gegen den göttlichen Willen. (Mischna Barachot Abschn. II.2)⁷³¹*

Aub nennt Hillel und Rabbi Akiba als Gewährsmänner.⁷³² Zwar schränkt er ein, dass diese keine eigentlichen Glaubens-Artikel seien, aber dennoch gelingt ihm mit seinem Eröffnungsstatement eine doppelte Volte. Zunächst wiederholt er exakt das, was die Regierung ohnehin schon wusste, nämlich das Vorhandensein verschiedener Auffassungen hinsichtlich der fundamentalen Wahrheiten des Judentums. Damit unterstrich er die gute Vorbereitung der Regierung und führte die Beamten gleichzeitig zu der Erkenntnis, dass es so leicht nun mal nicht sei, das Judentum zu definieren. Gleichzeitig präsentierte er mit den zwei Definitionen aus der Mischna, die sonst kein Rabbinerkollegium bei den anderen Kreisversammlungen zitierte, genau das, was die Regierung hören wollte: ein staatsbürgerliches Bekenntnis zur Anerkennung der Regierung. Wenn die Juden eine derartige Auffassung ihrer Beziehung zu ihrem Gott hatten, so konnte man grundsätzlich auch in selbiger Art und Weise über die Beziehung zum Landesherren debattieren, die grundlegenden Denkmuster eines Abhängigkeitsverhältnisses waren ja nun schon vorhanden.⁷³³

⁷³¹ Zitiert nach ebenda, Nro.1, fol.3r.f.

⁷³² Vgl. Stephen G. Wald, Hillel, in: Berenbaum/Skolnik, Nr. 1, S. 562. und ders./Harry Freedman, Akiva, in: ebend., Nr. 9, S. 108.

⁷³³ Vgl. StAB, K3, CIII, Nr. 16., Nro.1, fol.3r.f.

Auch Aub nennt die Arbeiten von Maimonides⁷³⁴ und Joseph Albo⁷³⁵ als Bezugspunkte jüdischer Dogmatik. Maimonides bezeichnet Aub als „teilweise in einen [Artikel] zusammenfallen[d], theils an und für sich unsicher aufgefasst“⁷³⁶, weshalb er, analog zu den anderen Versammlungen, Albo den Vorzug gibt. Seine Version der drei Glaubensartikel liest sich wie folgt:

„Der Ansicht dieser letztern Rabbinen [gemeint sind Maimonides und Albo] in der Hauptsache beistimmend, halten wir dafür, daß nach dem reinen Geiste und wahren Wesen der mosaischen Religionslehre nachstehende drei Glaubensartikel als die richtigsten aufgestellt zu werden verdienen.

1. *Der Glaube an einen einzigen einigen Gott, welcher das vollkommenste Wesen ist, alles aus nichts geschaffen hat, alles erhält und regiert und welcher der liebende Vater aller Menschen ist.*
2. *Der Glaube an die Unsterblichkeit unserer Seele (der menschlichen Seele) und an die mit derselben verbundenen Vergeltung in der Ewigkeit. Die Seele des Menschen dauert auch nach dem Tode des Körpers fort, und Gott belohnt, oder bestraft hauptsächlich in jenem Leben alle Handlungen der Menschen.*
3. *Der Glaube an die Offenbarung, daß nemlich Gott sich dem ganzen Volke Israels, und dann noch besonders den Propheten, unter welchen Mose der vorzüglichste ist, geoffenbart habe. Die Lehren, welche Gott den Propheten geoffenbart hat, gelten als göttliche Wahrheiten. Diese Offenbarungslehre ist theils mündlich, theils schriftlich überliefert worden. Der schriftliche Teil ist enthalten in den 24 Büchern des alten Testaments, der mündliche in der Mischna, oder in dem ersten Theile des Talmuds.*

Wir können nicht unerörtert lassen, daß bei weitem der geringste Teil in der Mischna Tradition ist, vielmehr der größte Theil als ein Kommentar der Bibel, welcher verschiedene Kontroversen enthält, zu betrachten sei.“⁷³⁷

⁷³⁴ Vor allem den „Führer der Verwirrten, *More Nevochim*, vgl. Louis Isaac Rabinowitz, et.al., Moses Maimonides, in: Berenbaum/Skolnik, Nr. 13, S. 381-397.

⁷³⁵ Also das *Sefer ha-Ikkarim*, vgl. Dror Ehrlich, Joseph Albo, in: Berenbaum/Skolnik, Nr. 1, S.593-595.

⁷³⁶ Vgl. StAB, K3, CIII, Nr. 16., Nro.1, fol.4v.

⁷³⁷ Zitiert nach ebenda, Nro.1, fol.4v.f.

Bei einem kurzen Vergleich mit dem Gutachten, welches der Würzburger Oberrabbiner Bing für die Kreisversammlungen in Unterfranken erstellt hatte,⁷³⁸ fällt auf, dass Aub hier im Punkt Zwei besonderen Wert auf die Unsterblichkeit der Seele legt, aus welcher der Tun-Ergehen-Zusammenhang erst resultiert. Bei Bing standen an dieser Stelle die Offenbarung und nachfolgend die Bestrafung und Belohnung, eine Unsterblichkeit der Seele gehörte demnach für den Würzburger Rabbiner vielleicht zu den Konsequenzen des Konzeptes von Belohnung und Bestrafung, nicht aber zu den fundamentalen Grundwahrheiten des Judentums.⁷³⁹ Damit entspricht er auch den ursprünglichen Artikeln Albos.⁷⁴⁰ Aubs Betonung der Unsterblichkeit der Seele ist eher Ausdruck seiner wissenschaftlichen und progressiven Bildung, die, analog zum Christentum, das Weiterleben nach dem Tode in einem viel ernsteren Kontext begreift als das Judentum, in welchem es hinsichtlich dieses Punktes immer wieder verschiedene Auffassungen gegeben hatte, so dass es nicht überrascht, dass es die Unsterblichkeit der Seele nicht in Joseph Albos Katalog geschafft hatte, wollte man große Teile des antiken Judentums nicht nachträglich aus diesem entfernen.⁷⁴¹

Die persönliche Motivation Aubs sei dahingestellt, immerhin war er Bote und Mittelsmann eines Rabbinergremiums und konnte vor der Staatsregierung wohl Akzente setzen, nicht aber alleinig seine Meinung vertreten. Die aus dem Gutachten Bings aber schon bekannte Beruhigung hinsichtlich der Tragweite von Sekten durfte bei Aub aber auch nicht fehlen:

„Schließlich finden wir nothwenig, die Bemerkung hinzuzufügen, daß ein Streit über die Verschiedenheit der Glaubens-Artikel, wie wir solche oben auseinandergesetzt haben, im Judenthume nicht von solcher Bedeutung werden kann, daß eine Theilung in Sekten oder eine Zerrüttung der Religion zu befürchten wäre. Kein Israelite darf nach

⁷³⁸ Vgl. Kapitel 2.3.2.1.3.

⁷³⁹ Vgl. StAWü, Regierungsabgabe 1943/45, Nr. 9147., Dokument vom 27. November 1835.

⁷⁴⁰ Das „Sefer haIqqarim“ nennt nur Gottes Existenz, die Offenbarung sowie Belohnung und Bestrafung, nicht aber die Unsterblichkeit der Seele. Vgl. Dror Ehrlich, Joseph Albo, in: Berenbaum/Skolnik, Encyclopaedia Judaica, Buch 1, S. 593-595.

⁷⁴¹ Erinnert sei nur an die Sadduzäer, die bekanntermaßen nicht an die Auferstehung der Toten glaubten, vgl. Ben-Saʿon/Brenner, S. 292.

*den unumstößlichen Grundsätzen unserer Religion einem anderen wegen abweichender Ansichten in der Zahl der Glaubens-Artikel verdammen.*⁷⁴²

Auf Nachfrage des Commisarius erklärten sich alle anwesenden Rabbiner und Lehrer mit dieser Formulierung einverstanden. Die bis dato auf der Versammlung im Hintergrund stattgefundenen Kontroversen fanden keinen Einlass in das Protokoll.⁷⁴³

Auch in Ansbach, wo man den kaum weniger kontroversen Rabbiner Dr. Issaak Loewi zum Vorsitzenden des einzigen Ausschusses gewählt hatte,⁷⁴⁴ hatte man sich bereits im Vorfeld auf die 13 Punkte des Maimonides sowie die drei Grundsätze des Joseph Albo geeinigt, welche die maimonidischen Gesetze mit inkludierten.⁷⁴⁵ Die Kontroversen in Mittelfranken lagen auf anderem Gebiet.⁷⁴⁶

Für eine Einschätzung der auf den Würzburger Versammlungen vertretenen jüdischen Theologie sowie deren Glaubensbekenntnis zentral waren Ausführungen zu Kosmogenerie, Anthropologie, Soteriologie und Eschatologie.⁷⁴⁷ Hier bekommt der Leser zum ersten Mal den Eindruck, in das theologische Herz der Versammelten vorzustoßen. Oder jedenfalls hatte der Leser die Hoffnung, bis er auf Dr. Lazarus Adler traf, der auf die Tatsache hinwies, dass es so etwas wie ein festes Glaubensbekenntnis oder eine Orthodoxie des Judentums gar nicht gebe. Die alte Erkenntnis, dass das Judentum mehr Orthopraxie als Orthodoxie war, wurde auch durch Adler wiederum bekräftigt. Damit drehte sich die Problematik, welche die ausführenden Organe mit der nicht manifesten Greifbarkeit jüdischer Theologie hatte, im Kreis. Wie schon in den der Versammlung vorangegangenen Ausführungen zu den 13 Glaubensartikeln des Maimondes und den drei des Joseph Albo konnte man sich nur auf eine unterschiedliche Anzahl an Grundeigen-

⁷⁴² Zitiert nach StAB, K3, CIII, Nr. 16., Nro 1., fol.6rf.

⁷⁴³ Vgl. ebenda.

⁷⁴⁴ Der Regierung ging es erkennbar um eine schnelle und effektive Durchführung der Sitzungen, was schon der geringen Umfang der Protokolle beweist, vgl. StAN, KdI, Abg. 1932, Judensachen, Nr. 180., passim.

⁷⁴⁵ Vgl. StAN, KdI, Abg. 1932, Judensachen, Nr. 181., 1835. Dokument vom 09.November 1835, passim.

⁷⁴⁶ Siehe unten.

⁷⁴⁷ Vgl. Staatsarchiv Würzburg, StAWü, Regierungsabgabe 1943/45, Nr. 8506, Sitzungsprotokolle, fol.141r.ff.

schaften des Judentums einigen, die aber zusammen immer noch kein wirkliches Credo bildeten. Zum Leidwesen der bayerischen Bürokratie sahen die Versammelten auch überhaupt keine Notwendigkeit, ein solches Credo zu liefern. Die Glaubensartikel waren eben nur eine wissenschaftliche, ja, vernünftige Reduktion und Auslegung der 613 *Mizwoth*. Aus diesem wissenschaftlichen Charakter resultierte auch der Hinweis der Rabbiner, ein Abweichen von den 13 Artikeln mache noch keinen Ketzer, höchstens einen Irrgläubigen.⁷⁴⁸ Wir erinnern uns an die gleich lautende Passage beim Gutachten Rabbiner Bings, welches dieselbe Unterscheidung vornahm. Folgerichtig sei nur eben kein Israelit, wer, wie bereits dargelegt, die drei Artikel des Albo verwarf, denen man diese Wissenschaftlichkeit zu Gunsten einer religiösen Aussage aberkannte. Gleichwohl verstand man diese Artikel aber wiederum nicht als klassifizierbares und schriftlich darstellbares Credo des Judentums, welches wie gewünscht einige zentrale Glaubensartikel hervorhob. Die Alternative bestand allenfalls in einer kabbalistischen Auslegung der Schrift, deren Konsequenz es aber wäre, dass schlicht alles zum Glaubensartikel mutieren würde.⁷⁴⁹

Offenkundig konnten sich die in Würzburg Versammelten nicht darauf verständigen, ob es so etwas wie ein gemeinsames Credo des Judentums gab. Die sichtlich überforderten Beamten gingen nun dazu über, statt auf ein Credo zu warten, schlichte Ja/Nein Fragen zu stellen, um sich ein Bild über die Grundlagen des jüdischen Glaubens und die Gültigkeit der Glaubensquellen zu machen. Einstimmig bejahte man die Frage, ob ein Jude alles zu glauben habe, was in Schrift und Tradition enthalten sei. Dass beide die Säulen des Judentums bildeten, hatten die Rabbiner ja schon vorherig lang und breit ausgeführt. Ebenso einstimmig verneint wurde die geradezu zentrale Frage der bayerischen Verwaltung, ob es besondere Sätze gebe, anhand derer man so etwas wie ein jüdisches Glaubensbekenntnis manifest machen könne. Es gab sie nicht. Interessanterweise bestand man dennoch bei den drei Sätzen des Albo auf einer schon erwähnten, beinahe kanonischen Gültigkeit, die auch keine Spekulation erlaubte.⁷⁵⁰ Es war wiederum ausgerechnet Dr.

⁷⁴⁸ Vgl. ebenda.

⁷⁴⁹ Lauer, in: Greyerz (Hrsg.), hier S. 260ff.

⁷⁵⁰ Vgl. StAWü, Regierungsabgabe 1943/45, Nr. 8506., fol.141r.ff.

Adler, der als einziger forderte, dass es jedem frei stehen müsse, „über die drei Sätze aus der Schrift dasjenige herauszufinden, was er finden könne“.⁷⁵¹ Die Interpretation und Spekulation sei eine Grundüberzeugung des Judentums. Wären Albo und Maimonides nicht gewesen, wer hätte dann überhaupt spekuliert? So weit wollten die anderen anwesenden Rabbiner aber den Spielraum der individuellen Interpretation des einzelnen Juden nicht öffnen und wiesen diesen Vorschlag zurück. Der erste Tag der speziellen Rabbinerversammlung endete demnach alles andere als im Konsens.⁷⁵²

3.3.2 Glaubensquellen und die Rolle des Talmuds

Wir hatten bei Rabbiner Bings Gutachten einen sehr großen Teil der Ausführungen in der Beantwortung der Frage verortet, aus welchen Quellen die Normen des Glaubens und der Sittenlehre geschöpft werden würden.⁷⁵³ Im Gegensatz zum sehr ausführlichen Teil des Gutachtens und der Behandlung auf anderen Kreisversammlungen, wurde in Würzburg die Frage an diesem Tage nach kurzer Beratung vertagt.⁷⁵⁴ Eine Fraktion um Dr. Adler verneinte die Quellennatur des Talmuds für den Glauben, eine Fraktion um Dr. Romann bejahte sie, nach einigen heftigen Streitigkeiten wurde die theologische Diskussion den Rabbinern überlassen, die einige Tage später Bericht erstatten sollten. Ebenso vertagte man die nachfolgende Frage nach Kirchenstrafen, nicht ohne die Unzeitgemäßheit der Bestrafung durch den Bann zu betonen, auch in Gemäßheit mit der Verfassung müsse durch die Wahrheit selbst gewirkt werden. Dieser Satz weckt das Interesse des Lesers. Der Wegfall der rabbinischen Gerichtsbarkeit wurde demnach nicht mehr angezweifelt oder ihm nachgetrauert, hier hatte das traditionalistische Argument keinen Raum mehr. Die Ausführlichkeit, mit der

⁷⁵¹ Vgl. ebenda.

⁷⁵² Vgl. ebenda.

⁷⁵³ Vgl. Kapitel 2.

⁷⁵⁴ Vgl. Staatsarchiv Würzburg, StAWü, Regierungsabgabe 1943/45, Nr. 8506, Sitzungsprotokolle, Beilage 16, fol.74v.

andere Quellen die Anwendung von Sachstrafen (z.B. Wachs)⁷⁵⁵ beschreiben, und die Zerknirschtheit, mit der diese akzeptiert wurden, lässt darauf schließen, dass es auf der einen Seite wesentlich effektiver war, ein unleidliches Gemeindeglied an seinem Geldbeutel zu treffen und auf der anderen Seite die theologische Dimension einer Streitigkeit innerhalb der Gemeinde ihre Schärfe verloren hatte. Was auf Ebene der Rabbiner zu existenziellen Fragen mutieren konnte, behielt auf Ebene des Dorfes, der Gemeinde, seine recht profane Gegenwartlichkeit.

Das obig erwähnte separate Rabbinergremium zur Beantwortung der Frage nach den Glauben- und Sittenquellen trat erst am 22. Februar 1838 zusammen.⁷⁵⁶ Der vormalig so leidenschaftlich und kontrovers auftretende Rabbiner Neuburger aus Aschaffenburg war zu diesem Zeitpunkt absent, so übernahm Dr. Adler die Rolle des einsamen Opponenten, indem er explizit die Natur als Quelle der Religion anführte; *nota bene* aber nicht explizit als Quelle des Glaubens. Die Schrift selbst führe die Natur als Religionsquelle des Öfteren an, so der Rabbiner. Das Schriftwort sei hier eindeutig, ganz im Gegensatz, so seine süffisante Zusatzbemerkung, zu der nirgends erwähnten Unsterblichkeit der Seele. Diese Position konnte in einem jüdischen Umfeld, welches in Folge der Emanzipation gelernt hatte, den Offenbarungscharakter seiner Religion durch einen Vernunftcharakter zu ersetzen, nicht unwidersprochen bleiben. Eben jene Vernunftreligion der Reform forderte der Abgeordnete Ullmann in scharfer Opposition gegen Adler ein. Die spekulativen, auf metaphysischen Grundüberlegungen beruhenden Offenbarungsvorstellungen der Vergangenheit schienen unvereinbar mit der aufgeklärten, oder sich zumindest für aufgeklärt haltenden Gegenwart. Nicht nur schien Dr. Adler damit hoffnungslos altmodisch zu sein, er gelangte auch noch in den Ruch der Häresie, indem ihm Dr. Romann vorwarf, eine Art jüdischen Pantheismus zu predigen. Angesichts dieser Angriffe relativierte Dr. Adler seine Eingabe nochmals dahingehend, dass die Natur als Quelle des Glaubens der Offenbarung natürlich untergeordnet sei.⁷⁵⁷ Derartig scholastisches Denken konnte

⁷⁵⁵ Vgl. z.B. den „Pantoffelstreit“ in Folge der Einführung einer Synagogenordnung in Ermreuth, StAB, K9, Nr. 2178.

⁷⁵⁶ Vgl. StAWü, Regierungsabgabe 1943/45, Nr. 8506., fol.139r.f.

⁷⁵⁷ Vgl. ebenda, fol.75r.

kaum Anklang in einem Rabbinergremium finden, welches trotz aller Unterschiede und Meinungsverschiedenheiten gelernt hatte, mit den Denksystemen der Aufklärung zumindest umzugehen. Lapidar bemerkt auch der Protokollant „Antrag Adler findet keinen weiteren Anklang.“ Da Dr. Adler sich im Laufe der Verhandlungen bisher nicht als ultra-konservativer Metaphysiker hervorgetan hatte, liegt der Verdacht nahe, dass er mit seiner Natur-Offenbarungs-Theorie gerade nicht auf traditionalistische Kreise zielte, sondern ganz im Gegenteil einen durchaus „vernünftigen“ und beinahe wissenschaftlichen Ansatz verfolgte, der die Offenbarung gerade aus ihrer Metaphysik wieder „auf den Boden“ holen sollte. Dass dieser Versuch kläglich scheiterte, zeugt von einer ungeübten und unsicheren Verwendung der Begriffe „Natur“ und „Offenbarung“, also einer Unfähigkeit Adlers, die Terminologie einer Umwelt anzunehmen, die nicht seine eigene war. Damit steht er beispielhaft für die Halfertigkeit, undefiniertheit und Sprachverwirrung, welche die gesamten Versammlungen prägte. Es war ein besonderes Schicksal der „gemäßigten“ Reformen wie Bewahrer, dass sie zwischen zwei vollständig diametral ausgerichteten Zeichen- und Sprachsystemen standen, die an sich inkompatibel waren.⁷⁵⁸ In dem Versuch einer Versöhnung und Ausgleichung der Sprachsysteme konnten sie nur scheitern, da sie keine eigene Terminologie hatten, mit der sie mit der fremden Terminologie der unterschiedlichen Opponenten umgehen konnten. Adler war nun für beide Seiten auf vergiftetes Terrain geraten. Die Reformen warfen ihm vor, die Natur als Quelle der Offenbarung zu transzendieren und damit die allein selig machende Vernunft zu unterminieren, die Traditionalisten witterten den Ludergeruch der Ketzerei, indem sie Adler pantheistischer Umtriebe anklagten und damit außerhalb der Grenzen des Judentums sahen. In diesem Streit konnte Adler also kaum gewinnen.⁷⁵⁹

Dass Adler eigentlich einem Vernunftsbegriff bei der Angabe der Glaubensquellen überhaupt nicht feindlich gegenüberstand, zeigte sich in der Ausführung des Abgeordneten Dr. Romann, der ihm gerade

⁷⁵⁸ Grundlegend hierbei z.B. die Frage, ob man vor- oder nachkantianisch dachte, vgl. Kapitel III,3.

⁷⁵⁹ Vgl. StAWü, Regierungsabgabe 1943/45, Nr. 8506., fol.76r.f.

noch den Pantheismus vorgeworfen hatte.⁷⁶⁰ Romann führte, in Übereinstimmung mit dem Großteil seiner anwesenden Kollegen, aus, dass die Quellen des Glaubens in den 24 kanonischen Büchern der hebräischen Bibel zu finden sei, in der mündlichen Überlieferung, vorgegeben durch den Talmud. Der Talmud erfülle eine dreifache Funktion. Erstens sei nur das mündliche Überlieferung, was der Talmud selbst dafür erkläre. Gleichzeitig sei der Talmud die hermeneutische Brille, mit der die Bedeutung und Interpretation der Schrift aus dieser herausgelesen werden müsse. Der Talmud selbst gebe die definitiven Interpretationsregeln vor und stelle auch klar, welche historisch überlieferten Interpretationsregelsysteme überhaupt gültig seien. Drittens sei der Talmud sich selbst Garant, soll heißen: jede Vorschrift, die der Talmud angibt, ohne einen Grund anzugeben, woher sie gekommen ist, sei dennoch Quelle des Glaubens. Gegen eben jenen dritten Punkt, der ganz offensichtlich dem gerade eben noch eingeforderten Vernunftsbegriff widersprach, stellte sich Dr. Adler. Eine Hermeneutik der Aufklärung konnte eine oktroyierte, mit den Regeln der Vernunft und der Herleitung aus einer Quellen-tradition brechende Theologie des puren „es steht eben so geschrieben“ kaum akzeptieren. Die Spaltung in dieser Frage ging quer durch die Reihen der Rabbiner. Die Frage, ob Tradition auch das umfasse, was ohne Quellenangabe im Talmud stehe, beantworteten die anwesenden Rabbiner mit 5:5. Nicht zum ersten Mal hatte sich bei den Verhandlungen zwischen den Rabbinern ein theologisches Patt ereignet.⁷⁶¹

Einstimmig stellte man hingegen fest, dass die Quellen für den Gottesdienst in der Heiligen Schrift, dem Talmud und dem *Schulchan Aruch* zu finden seien. Die geradezu betonierte Bedeutung des *Schulchan Aruch* wurde hier nirgends angetastet. Er herrschte seit seiner Entstehung unangefochten im Bereich der allgemeinen Ausgestaltung jüdischen Lebens. Allenfalls spätere Kommentare zum *Schulchan Aruch* wurden als widersprüchlich und kontrovers anerkannt. Doch widerspreche keines davon der allgemeinen Sittenlehre und Moral der Umwelt. Kein Jude sei damit in Opposition zur herrschenden christlichen Mehrheitsbevölkerung.

⁷⁶⁰ Vgl. ebenda, fol.139r.ff.

⁷⁶¹ Vgl. ebenda.

Die Frage nach dem Quellenrang des Talmuds trieb auch die Bayreuther Versammlung um. Aub hatte in seiner Erklärung dargestellt, dass aus dem Talmud „zunächst keine Glaubensartikel aufgestellt werden“, was den Commissarius zur Frage nach der „eigentlichen Quelle der angenommenen drei Grund-Artikel der israelitischen Religion“ brachte.

„Die Erläuterung wurde dahin gegeben, daß vor allem das alte Testament und was an wörtlicher Tradition in dem Talmud enthalten, die Quelle sei; und als Kriterium der letzteren (Tradition) angenommen sei, was im Talmud als unbestreitbar hingestellt und mitunter ausdrücklich als von Moses herrührend erklärt ist.“⁷⁶²

Ob und inwiefern sich diese Ansicht mit Aubs persönlichen Überzeugungen deckte, darf freilich dahingestellt werden. Hatte sich der Bayreuther Rabbiner doch bisher gerade als oft kontratalmudistisch erwiesen.⁷⁶³ Schlüsselbegriff ist hier wohl das „ausdrücklich als von Moses herrührend“. Die Deutung, welche Abschnitte des Talmuds dies seien, war damit nicht aus der Hand gegeben. Ob Aub damit ausdrücken wollte, dass er nur die *Gemara* als Quelle jüdischen Glaubens anerkannte und alle anderen Positionen prinzipiell verhandelbar waren, zeigte sich im Umgang mit der Frage nach dem Talmud an sich. Jedenfalls schloss sich die Eingabe an, die dargestellten Glaubensartikel würden „mit der Glaubensformel für gleichbedeutend angenommen und erschöpfen allerdings, da alle Religionslehren sich daraus ableiten lassen, die Glaubensformel.“ Aus Joseph Albos so konzentrierten drei Glaubensartikeln war also plötzlich ein repräsentables Credo geworden, jedenfalls in den Augen der Versammelten.⁷⁶⁴

Mit der *Gemara* hatte sich ansonsten ausschließlich Würzburg befasst, explizit zunächst mit der Anfrage, ob es seit der Zeit der Verfassung der *Gemara* eine Fortbildung oder Weiterentwicklung der Lehre gegeben habe, und worin diese bestehe.⁷⁶⁵ Eine derartige Weiterbildung würde ja eine fortlaufende Offenbarung und Unabgeschlossenheit der

⁷⁶² Zitiert nach StAB, K3, CIII, Nr. 16., Nro.1., fol.6r.f.

⁷⁶³ Vgl. StAB, K3, CIII, Nr. 36, Nro. 3.

⁷⁶⁴ Vgl. StAB, K3, CIII, Nr. 16, Nro.1, fol.6rf.

⁷⁶⁵ Vgl. StAWü, Regierungsabgabe 1943/45, Nr. 8506, fol. 144f.

biblischen Werke bedeuten. Es verwundert nicht, dass sich die Rabbiner bemühten, diesen Eindruck zu vermeiden. So sprach man nur von Fortbildung der Lehre im Kontrast zur Konstanz der Tradition, die hier linguistisch die ursprüngliche Formulierung „Lehre“ ersetzt oder gleich nur eine Fortbildung der „Gottesgelehrsamkeit“ und der Anerkennung der Tatsache sei, dass es sehr wohl Gebräuche und Entwicklungen gab, die unter die Interpretationsregeln des Talmuds kaum subsumierbar waren. Für die bayerische Regierung unglücklich war an diesem Tatbestand allerdings der Fakt, dass es gemäß der Ausführung der Anwesenenden gar keine Interpretationsregeln gab, die allgemein anerkannt waren. In einer Pluralität der Hermeneutik wollte man sich klassischerweise auf 19 Interpretationsregeln des Talmuds vereinigen, die aber theoretisch keine Schranke bildeten. Natürlich hatte man hier nicht nach den drei Grundsätzen Albos gefragt, die die hier verhandelten Interpretationsräume wiederum empfindlich beschränkten. Lehrer Blümlein nennt 32 Hauptregeln talmudischer Interpretation, welche dem bekannten Kriterienkatalog rabbinischer Schlussfolgerung vollständig folgten.⁷⁶⁶

Die Behandlung und die Gültigkeit der unterschiedlichen Teile des Talmuds ziehen sich wie ein rotes Band durch die Argumentation der Rabbiner, allen voran des Bayreuthers Aub und des Fürthers Loewi.⁷⁶⁷ Und natürlich kam es ihnen dabei zu Gute, dass die prüfenden Beamten genau über dieses Thema Auskunft erhalten wollten. War es doch der Talmud, der besonders fremd und obskur erschien, der verantwortlich gemacht wurde für die vorgeblichen Verderbtheiten und Degeneration der vormals „reinen“ Religion.⁷⁶⁸ Die neue Generation wissenschaftlich gebildeter Rabbiner hatte ja denn auch bei ihrem eifrigen Reformbestreben vor allem Gebete und Gebräuche auf der schwarzen Liste, die ihrer Erklärung nach aus den obskuren Abgründen eben jenes Talmuds stammten. Dass sie damit in die Nähe einer historisch

⁷⁶⁶ Vgl. ebenda., S. 144ff. Gemeint sind die 32 Middot des Rabbi Elieser, vgl. Günther Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 9. Auflage, München 2011, S.33f. Die vorher genannten 19 Regeln würden sich dann im Kontrast auf die sieben Regeln Hillels, bzw. die 13 Middot des Rabbi Jismael beziehen, wobei natürlich unklar ist, welche der zusammen 20 dabei herausfällt. Vgl. ebenda, S. 28-33.

⁷⁶⁷ Wenn man so will ist die gesamte Geschichte des Judentums seit der Spätantike eine einzige Auseinandersetzung um die mündliche Torah, von den Karäern bis zur modernen Orthodoxie. Vgl. Stemberger 2011, S. 244ff.

⁷⁶⁸ Vgl. StAB, K3, CIII, Nr. 16., Nro. 3, fol.11v.

roten Linie kamen, musste ihnen bewusst gewesen sein.⁷⁶⁹ Interessant ist hierbei die sich anschließende Frage der Regierung. Über vier Punkte im Talmud wünschte man genauere Auskunft. Wenn es stimmte, dass, wie angegeben, sich das Judentum auf die obig genannten drei Grundlehren reduzieren ließ, wie verhielt es sich dann mit einigen kontroversen Ansichten, welche die Beamten bei ihren Recherchen als fragwürdig aufgefallen waren. Explizit bezog man sich dabei auf die Vorstellung von „Gott als einem menschlich gedachten Wesen, das selbst den Talmud studiere“, die Bezeichnung von Nicht-Juden als „verdorbenem Geschlecht“, die vulgären Polemiken gegen Jesus Christus in den „Toledot Jeschuh“⁷⁷⁰ sowie, unvermeidlich, die Entbindung vom Eid und den Gelübden: die bekannte Diskussion um das Gebet *Kol Nidre*⁷⁷¹. Bestanden diese Meinungen weiterhin fort? Oder wurden sie als Irrlehren verworfen?⁷⁷²

„Hierauf erklärte die ganze Versammlung einmüthig, sie müßten im Allgemeinen feierlich dagegen protestiren, daß Sätze und Äußerungen, welche in der Gemarra vorkommen, als noch im Glauben der Israeliten forbestehend angenommen werden, denn sie kämen nur in der Akalha (!) als Erzählung und Auslegung vor, und dieser Theil der Gemarra, welcher übrigens zerstreut unter den übrigen Aufsätzen vorhanden ist, sei selbst in der Einleitung zum Talmud als ungültig verworfen.“⁷⁷³

Die nun folgenden Erklärungen zeugen von einem sehr entschiedenen Versuch, diesen Vorwürfen zu begegnen. Insbesondere der Anthropomorphismusvorwurf wurde damit abgetan, dass „kein Israelit mehr an dieselben [Begriffe, Anm. d. Verf.] glaubt“, ebenso sei der Begriff „Gojim“ keineswegs so negativ konnotiert, wie es den Anschein habe. Die einst beliebten „Schabbesgojim“, also christliche Diener, wurden nur noch von einigen besonders verstockten Individuen als solche bezeichnet. Jesus Christus sei nur von vorzeitigen Generationen derart despek-

⁷⁶⁹ Der Kontratalmudismus eines Jakob Franck beispielsweise hatte direkt in antijüdische Maßnahmen geführt. Vgl. hierzu z.B. Klaus Samuel Davidowicz, Jakob Frank, der Messias aus dem Ghetto, Frankfurt am Main 1998.

⁷⁷⁰ Vgl. Joseph Dan, Toledot Yeshu, in: Berenbaum/Skolnik, Nr. 20, S. 28.

⁷⁷¹ Siehe unten.

⁷⁷² Vgl. StAB, K3, CIII, Nr. 16., Nro. 3, fol.112v.f.

⁷⁷³ Zitiert nach ebenda, Nro. 3, fol.112vf.

tierlich behandelt worden, die jetzige achte ihn als „weisen Menschen von der besten Moral“.⁷⁷⁴ Etwaige beleidigende Stellen im Talmud kämen in den neuesten Auflagen (!) schon gar nicht mehr vor. Beim *Kol Nidre* erklärte man sich mit den bekannten Argumentationsmustern:

*„Die ganze Versammlung, und insbesondere auch die Bevollmächtigten erklärten, daß in keiner ihrer Gemeinden ein Glaube, wie ihn die vorgelegten Fragen hinstellten, im Ganzen, oder Einzelnen bestehe.“*⁷⁷⁵

Einige Stellen müssen hier hinterfragt werden. Zunächst ist, wie an anderen Stellen auch, die Informiertheit der Regierung in theologischen Details auffällig, die über klassische Topoi der antijüdischen Polemik hinausgehen. Die Beamtenschaft hatte sich akribisch vorbereitet und theologische Spezialfälle auf das Tableau gebracht, die über die Probleme des alltäglichen Umgangs miteinander hinausreichten. Selten nur werden die Staatsbeamten bei ihren Karrieren bisher mit den Problemen des Anthropomorphismus konfrontiert gewesen sein.⁷⁷⁶ Vertrauter war hingegen die Problematik der gegenseitigen Polemik, die die Rabbiner natürlich schnell und entschieden zurückweisen mussten, um den Ruhm des braven Untertanen nicht schon bei Frage Eins zu verlieren. Insbesondere die Behandlung Jesu Christi lässt einen interessanten Punkt erkennen, der typisch für den religiösen Positivismus des 19. Jahrhunderts und die Generation „neuer“ Rabbiner ist. Jesus wird als „Mensch von der besten Moral“ anerkannt.⁷⁷⁷ Damit geschah zweierlei. Natürlich konnte das Judentum niemals eine Göttlichkeit Jesu Christi anerkennen. Das stand auch nicht zur Debatte. Analog zum Islam, in dem Christus immerhin als Prophet gilt, konstruierte man hier das Bild des weisen Gerechten. Die „beste Moral“ reduzierte die Religion auf rein moralische Gesetze, wie es die Rabbiner zu einem späteren Zeitpunkt auch unumwunden zugaben. Man war bereit, die spekulative und inne-

⁷⁷⁴ Vgl. ebenda, Nro. 3, fol.13r

⁷⁷⁵ Zitiert nach ebenda, Nro. 3, fol.14r.

⁷⁷⁶ Obgleich es in Bayern natürlich eine lebendige Tradition christlicher Hebraisten gegeben hatte, die hier Pionieraufgaben erledigt hatte. Vgl. z.B. Hartmut Bobzin, *Judenfeind oder Judenfreund? Der Altdorfer Gelehrte Johann Christoph Wagenseil*, in: Gunnar Och (Hrsg.), *Jüdisches Leben in Franken, Würzburg 2002*, S. 33–52.

⁷⁷⁷ Vgl. StAB, K3, CIII, Nr. 16., Nro. 3, fol.15v.

re religiöse Ebene zugunsten eines rein moralischen Handels aufzugeben, das nur die spezielle Konnotation „jüdisch“ trug, aber in seiner allgemein gültigen Moral sich kaum von den Religionen der Mehrheit unterschied. Damit waren die Reformen bereit, zu Gunsten einer breiten Integration und Assimilation eine reduzierte Variante des Judentums anzubieten, die sich in praktischem, menschlichem Handeln erschöpfte, aber keine spirituellen Aufgaben mehr übernehmen wollte. Diese Ebene des Religiösen erschien als obskur und dem Dunkel einer vergangenen Zeit angehörig. Die Spiritualität war säkularisiert worden, das Paradies in die erreichbare Gegenwart verlegt und der Erwähltheitsanspruch des Judentums auf die moralische Leitung der Menschheit verlagert. Irritierend ist die Einstimmigkeit, mit der die anwesenden Rabbiner diese Beschränkung auf die Religionsethik unterstützten. Es hätte nur die Anwesenheit beispielsweise des Rabbiners aus Floß gebraucht, um diesen einhelligen Konsens aufs empfindlichste zu stören. Wie mit solchen Störenfriedern umzugehen gewesen wäre, legten die Rabbiner in einer kurzen Hinzufügung dar. Unter „diesen angeblichen Lehrsätzen“ herrsche „theils Mißverständnis, theils Unkenntnis der israelitischen Religionsvorschriften“. Die Gegner des Bayreuther Konsenses waren schlicht ungebildet und ungeachtet ihrer Tätigkeit als Rabbiner gar nicht befähigt, diese Einsichten zu unterstützen. Die Deutungshoheit über religiöses Expertenwissen behielten sich die Neologen selbst vor, schließlich hatten sie eine Universität besucht.⁷⁷⁸

Das Verhältnis zum Talmud scheint demnach für viele Rabbiner, Lehrer und Abgeordnete die Gretchenfrage der gesamten Verhandlungen gewesen zu sein. Und so verwundert es nicht, wenn das Bayreuther Gremium auf die Frage des Verhältnisses des Talmuds zur Bibel, „da nach Stellen im Talmud er selbst über der Bibel zu stehen schein“, ⁷⁷⁹ lapidar antwortete:

„Dieser Schein beruhe nur lediglich auf der Meinung eines Talmudisten, welcher sagt, das Gesetz gleiche dem Wasser, die Mischna dem Wein, die Gemarra (!) dem gewürzten Wein, woraus man eine Steigerung der Gültigkeit (!) habe folgern wollen; allein wie schon oben in dem Artikel erklärt, und zur ersten Frage bemerkt worden sei,

⁷⁷⁸ Vgl. ebenda.

⁷⁷⁹ Vgl. ebenda, Nro. 3.

*so würde der Talmud nur, so weit er wirkliche Offenbarung durch Tradition enthalte, worüber das Kriterium ebenfalls schon angegen sei, als Religions-Gesetz und gleichstehend angenommen. Von einer größern Heiligkeit desselben als dem alten Testament könne demnach keine Rede sein.*⁷⁸⁰

Die Gültigkeit talmudischer Abschnitte war aus mehreren Gründen ein heiß umkämpftes Gebiet bei allen Kreisversammlungen. Es ging hier ja nicht zuletzt um die Deutungshoheit über talmudische Gesetze; die gültigen Definitionen konnten strenger und lockerer ausgelegt werden. In vielen Fällen war schlicht unbekannt, auf welche Quelle sich das umstrittene Material letztendlich berief. Autorität hierüber konnte nur haben, wer den Talmud und seine Geschichte *in extenso* studiert hatte; es war also ureigene Aufgabe des Rabbiners.⁷⁸¹ Damit ist auch schon die wirkliche Richtung der Debatte angezeigt. Es ging mitnichten nur um den Talmud. Es ging vor allem um eine Verortung der durch die Ereignisse der vergangenen Jahrzehnte erschütterten Position des Rabbiners in den Gemeinden, seine Stellung innerhalb dieser, seine Kompetenzen und Aufgaben und die Reichweite seiner Entscheidungen. Die komplizierten Verhandlungen zu Ehe- und Erbrecht legen Zeugnis ab von diesem Ringen um Einfluss. Um wieviel mehr noch musste der Rabbiner nunmehr seinen Einfluss auf die religiös-dogmatische Diskussion geltend machen. War er doch seiner neuen Konzeption nicht mehr nur Experte für das Religionsgesetz, sondern auch und vor allem Seelsorger und religiös-spirituelle Experte. Deshalb war es eine eminent wichtige Frage, wie weit die Befugnisse des Rabbiners „hinsichtlich der Religionsgegenstände“ reichten. Die Bayreuther Antwort lautete, dass diese zwar niemals von „Gesetzen der Moral“ entbinden könnten, wohl aber von dem was andere Rabbiner „in ausserwesentlichen Dingen“ beschlossen hatten.⁷⁸² Hierzu sei das Votum von zumindest drei Rabbinern nötig. Diese hätten auch die Kompetenzen des Dispenses in Zeiten, deren Umstände die Ausübung gewisser Gesetze verhindern würden:

⁷⁸⁰ Zitiert nach ebenda, fol.14v.

⁷⁸¹ Vgl. Wilke, S. 13ff.

⁷⁸² Vgl. StAB, K3, CIII, Nr. 16., Nro. 3.

„Wenn hingegen Zeit und Umstände die Befolgung oder Ausübung eines Religions-Gesetzes unmöglich machen, die Beharrung darin selbst die ganze Religion gefährden sollte, dann steht es nur einem aus drei Rabbinern zusammengesetzten Rabbinat zu, so lange die Umstände, wohin auch eine große Erschwerung der Ausübung gehört, andauern, von denselben zu entbinden.“⁷⁸³

Und wieder wurde die Religion in ihrem Kern auf rein ethische Maßstäbe reduziert. Es bleibt zu fragen, ob das Leben im Königreich Bayern des 19. Jahrhunderts eine ausreichend extreme Sondersituation war, welche die Ausübung diskutabler Religionsgesetze verhinderte. Indem die Rabbiner aber unmissverständlich ihre Kompetenzen demonstrieren wollten, konnten sie mit dieser Auffassung der bayerischen Regierung ein Angebot machen, welches diese beruhigen musste. Die Strategie dahinter war leicht erkennbar. Die jüdischen Untertanen des Freistaates unterschieden sich nur hinsichtlich einiger Bräuche, die man bei Bedarf ändern konnte, von ihren christlichen Nachbarn. Allen gemein war doch eine universale Ethik, auf die man sich berufen konnte. Die Anzahl unverhandelbarer Dinge ließ sich leicht auf eine überschaubare Menge reduzieren, für die man die Versicherung der Regierung in Anspruch nehmen konnte, sich nicht in „interne“ Angelegenheiten einzumischen. Mit den spezifizierten drei Grundartikeln des Joseph Albo hatte man zudem, jedenfalls nach eigener Auffassung, das geforderte Credo geliefert. Die etwaigen Sorgen der Regierung waren demnach höchst unbegründet.⁷⁸⁴ Wie weit diese Bereitschaft zur Ethisierung des eigenen Glaubens allerdings ging, zeigt sich am konkreten Fallbeispiel, etwa dem Schreiben am Sabbat, welches die Argumentationsstrategie der Rabbiner herausforderte.⁷⁸⁵ Doch kommen wir noch einmal auf die Ethisierung zu sprechen.

⁷⁸³ Zitiert nach ebenda, fol.14v.f.

⁷⁸⁴ Vgl. StAB, K3, CIII, Nr. 15.

⁷⁸⁵ Siehe unten.

3.3.3 Glaube als Ethik

In ihrer sechsten Frage erbat sich die Regierung Auskunft darüber „wievielerlei Gesetze von den Israeliten noch jetzt (!) angenommen und als zu beobachten anerkannt sind.“⁷⁸⁶ Die Antwort gibt exakt den Tonus der bisherigen Überlegungen wieder. Aub bekräftigt:

*„Wir haben jetzt nur noch moralische Gesetze, dann Ceremonial-Gesetze, welche zur Befestigung des Glaubens und zur Beförderung der Gottes-Verehrung dienen. Auch von diesen kann, wenn nicht Gefahr für das Leben oder die Religion entsteht, nicht dispensiert werden, jedenfalls werden aber nur solche darunter verstanden, welche rein mosaïsch oder durch unbezweifelte Tradition gegeben sind.“*⁷⁸⁷

Der Nachsatz des Protokolls liefert noch ein wichtiges Detail:

*„Doch vereinigte sich am Ende die Meinung dahin, daß, wo die Pflicht für den Staat es erfordere, auch schon bei Erschwerung eine Dispensation stattfinden könne.“*⁷⁸⁸

Dem vorausgegangen war die Frage, ob schon eine „Erschwerung der Ausübung“ ausreiche, um den einzelnen Juden von der Last der betreffenden Verordnung zu befreien. Das Ergebnis war in höchstem Maße knapp, die Entscheidung, es bei dieser Formulierung für das Protokoll zu belassen, zeigt, wie sehr man darauf bedacht war, seine prinzipielle Bereitschaft zum Entgegenkommen zu zeigen. Denn es konnte ja durchaus leicht möglich sein, dass die Umstände des Lebens in Bayern und die Pflichten dem Staat gegenüber die korrekte Ausübung eines Gesetzes verhinderten. War dies nicht explizit ein mosaïsches Gesetz, so war die Bereitschaft zum Dispens eine hohe, jedenfalls, wenn man den „richtigen“ Rabbiner hatte.⁷⁸⁹

Doch interessanter noch ist die Angabe, man habe nur noch moralische Gesetze. Die nachgeschalteten Zeremonialgesetze wurden ihres theologischen Inhaltes völlig entkleidet, sie dienten nur noch zur „Befestigung des Glaubens“ und der Gottesverehrung. Damit war klar,

⁷⁸⁶ Vgl. StAB, K3, CIII, Nr. 16., Nro. 3, fol.15r.

⁷⁸⁷ Zitiert nach ebenda, Nro. 3, fol.15v.

⁷⁸⁸ Zitiert nach ebenda.

⁷⁸⁹ Vgl. ebenda.

dass sie als reines Ritual angesehen wurden, dem man nur eine Bedeutung für die Gemeinde und den lokalen *Minhag* zurechnen musste. Über theologische Grundlagen des Judentums sagten diese entkernten Gesetze nichts aus. Schließlich waren sie so leichtgewichtig, dass man in Zeiten der Gefahr von ihnen dispensieren konnte. Wesen und Kern des Judentums, immerhin die Religion der gelebten Orthopraxie, waren hieraus nicht erkennbar. Die wenigen unverhandelbaren Gesetze konzentrierten sich auf erkennbar mosaisch überlieferte Stellen, deren Deutungskompetenz wiederum bei den Rabbinern lag. Ein der Regierung und dem Fortschritt zugeneigter Rabbiner konnte natürlich weitaus andere Schlüsse in der Quellenanalyse ziehen, als ein „Traditionalist“. Was bedeutete aber diese Eingrenzung auf eine wie auch immer geartete „allgemeine“ Moral?

Der Blick nach Würzburg führt uns hier weiter. Wie bereits erwähnt, hatte das Judentum im Zuge seiner Aufklärungstendenzen und der Abwendung messianischer Hoffnungen auf eine Rückkehr ins gelobte Land begonnen, seinen biblischen Erwähltheitsanspruch zu säkularisieren und sich als allgemeiner sittlicher Vorreiter einer liberaleren und aufgeklärteren Welt zu stilisieren.⁷⁹⁰ Das alte Bild Israels als „Leuchte der Völker“⁷⁹¹ war eine verführerische Chiffre, um dieses Leuchten als Licht der Aufklärung zu verklären und als Avantgarde dieser Bewegung den anderen Völkern voran zu gehen. Das aufgeklärte Judentum der *Haskala* musste so besonders liberal, besonders fortschrittlich und besonders inklusivistisch sein, um seinem uminterpretierten Erwähltheitsanspruch gerecht zu werden. Deshalb war die Beantwortung der anthropologischen Frage nach der Bestimmung des Judentums und damit einhergehend die Verbindlichkeit der jüdischen Gesetze für Nicht-Juden eine zentrale Bewährungsprobe reformatorischen Denkens. Wer war erlöst und konnte ins Paradies eingehen? Die Anwesenden stimmten überein, dass die Erlösung auch die Heiden betraf, solange sie ein Mindestmaß an Geboten befolgten. Dies reichte von den bekannten sieben noachitischen Geboten bis zur Aussage,

⁷⁹⁰ Vgl. Altgeld, S. 102f.

⁷⁹¹ Vgl. Jesaja 49, 6: „Und er sagte: Es ist zu wenig, dass du mein Knecht bist, nur um die Stämme Jakobs wieder aufzurichten und die Verschonten Israels heimzuführen. Ich mache dich zum Licht der Nationen; damit mein Heil bis an das Ende der Erde reicht.“

„Fromme aller Nationen“ würden erlöst werden, freilich mit der Einschränkung, dass diese monotheistisch zu sein hätten. Der Monotheismus war, neben der „allgemeinen“ Moral, denn auch die minimalste Forderung, welche man an die Heiden zu stellen sich erlaubte. Interessanterweise wurde dies wiederum durch eine strikte Unterscheidung der Verbindlichkeit der Gesetze unterstrichen. So beinhaltete die Offenbarung Sittengesetze „für alle Völker“, also eine universelle Ethik, deren Vorreiter das Judentum war und an dessen Vorbild die neue Zeit sich zu orientieren hätte. Für das Judentum selbst blieben damit die reinen Zeremonialgesetze, welche also die jüdische Orthopraxie unterstrichen, die für jeden Angehörigen des auserwählten Volkes obligat war. Die Seligkeit eines Menschen generell, und hierin lag der universalistische Anspruch, lag aber gerade nicht in der strikten Einhaltung der *Mizwot*, der *Kaschrut*, etc. begründet, sondern war von den „Moral-Gesetzen“ abhängig. Zwar war der Jude zur Orthopraxie verpflichtet, doch blieb diese Orthopraxie damit entkernt und leer, wenn sie nicht von moralisch richtigem Handeln begleitet wurde. Damit einher ging eine faktische Geringschätzung liturgischer und ritueller Praxis, da diese zu einer reinen Pflichtübung verkamen, der man einen tieferen religiösen wie sozialen Sinn nicht zuerkennen wollte. Die Umformung einer Religion zu einer bloßen Ethik degradierte deren religionsphänomenologischen Ausdrucksformen zu bloßer traditionalistischer Folklore, die aus reinem Pflichtgefühl heraus ausgeführt werden sollte, aber nicht verhehlen konnte, dass das Handeln dem Mitmenschen gegenüber vollständig über das Handeln Gott gegenübergestellt wurde.⁷⁹²

Was passierte nun mit einem Menschen, Jude wie Nichtjude, der gegen diese universelle Ethik verstieß? Hier kam die Frage nach der Eschatologie ins Spiel und mit ihr die Bestimmtheit von Himmel und Hölle. Oder kannte das Judentum gar ein Fegefeuer? Zumindest letzteres wurde in Würzburg zum überwiegenden Großteil als traditionell nicht bestimmt verworfen.⁷⁹³ Zwar sprach der Talmud von zeitlichen Strafen für leichtere Sünden, aber mit Ausnahme von Lehrer Blümlein wollte keiner der Anwesenden hierin eine Tradition erkennen. Das grundlegende Paradox wurde von Dr. Adler so formuliert: In der Frage

⁷⁹² Vgl. StAWü, Regierungsabgabe 1943/45, Nr. 8506., Beilagen 40,41, fol.148r. ff.

⁷⁹³ Vgl. ebenda, fol.151r.f.

der Eschatologie schwinde selbst die Autorität eines Maimonides, denn „über das Jenseits kann kein Mensch etwas sagen, kein Auge hat es gesehen, kein Ohr gehört“. Damit entschwand auch die Wirkungskraft des Bannes aus der jüdischen Gemeinde und der Verderbtheit des Austritts aus dem Judentum an sich. Einstimmig wurde bekräftigt, dass ein Ausschluss vom Heil nicht möglich sei. Oberrabbiner Bing selbst wies darauf hin, dass sich das Wort „ewig“ im Zusammenhang mit dem Leben nach dem Tode oder dem Ausschluss aus dem Judentum nur auf die Zeit bis zur Auferstehung bezog. Darüber hinaus hätten weltliche Banne und Verwerfungen nichts zu bestimmen. Keine von Gott je geschaffene Seele dürfe je verloren gehen. Mit Ausnahme von Lehrer Blümlein schloss sich die gesamte Versammlung dem Heilsinklusivismus Bings an.⁷⁹⁴

3.3.4 Die Zukunft des Messias

Eine letzte, doch vordergründig zentrale Frage jüdischer Theologie war noch offengeblieben, nämlich die Soteriologie. Erinnern wir uns an den Rabbiner zu Floß. Dieser hatte, zum beredten Entsetzen der bayerischen Beamtenschaft, ohne Umschweife verkündet, seine Judengemeinde könne überhaupt keine Staatsbürger stellen, da sie die baldige Ankunft des Messias erwarte und bald möglichst in ihre angestammte Heimat Palästina zurückzukehren gedenke. Diese Ansicht hatte Rabbiner Wittelshöfer in den Ruf des rückwärtsgewandten Obskurantismus gebracht, und seine Gemeinde gleich dazu. Zwar war der Rabbiner bei seiner Gemeinde alles andere als beliebt, aber bietet er dennoch ein klassisches Beispiel für die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen innerhalb der fränkischen Landjudenschaft. Was, so wollte die Regierung wissen, war der Messias, wann sollte er kommen und wie hielt man es mit der dann erwarteten Auferstehung der Toten?⁷⁹⁵

Diese messianischen Anwendungen wurden von allen reformerisch bewegten Beteiligten gerne als Atavismus längst vergangener

⁷⁹⁴ Vgl. ebenda.

⁷⁹⁵ Vgl. ebenda, Beilage 45, fol.153r.ff.

Zeiten betrachtet.⁷⁹⁶ Der Messianismus des Judentums sei spätestens seit der Katastrophe des Sabbatai Zwi unwiederbringlich desavouiert und stehe einer modernen, zukunftsgerichteten Ausrichtung des Judentums diametral entgegen. Die messianischen Vorstellungen, welche das Judentum seit Jahrtausenden begleiteten und mal mehr, mal weniger offensichtlich auch bis heute tun, mussten „entschärft“, säkularisiert und entpolitisiert werden. Ein politischer Messias, der die Juden zurück ins Heilige Land führen würde, konnte nicht im Interesse der Verhandlungen sein. Nur wenige Jahrzehnte, bevor der Zionismus sich anschicken sollte, den alten messianischen Traum in ein neues, säkulares Gewand zu kleiden,⁷⁹⁷ betonten die anwesenden Rabbiner in vermeintlicher Übereinstimmung mit den Erfordernissen der Moderne, dass es zwar „in früheren Zeiten“ eine politische wie geistige Konzeption des Messias gegeben haben möge, die „politische Idee einer Zurückwanderung nach Palästina sei längst aufgegeben“, etwaige Texte sollten bei einer Revision getilgt werden, und man habe keinerlei Grund, dass hieraus „ein Bedenken gegen die Zuverlässigkeit eines israelitischen Bürgers entstehen möge.“⁷⁹⁸ Die „geistige Idee“ eines Messias im Unterschied zur „politischen“ ziele nunmehr

„auf Erhebung des israelitischen Volkes in geistiger und sittlicher Hinsicht und überhaupt zur möglichsten Vervollkommnung in der Art [...], daß nicht (?) alle Menschen ein Reich der Tugend und Glückseligkeit bilden würden.“⁷⁹⁹

Die schroffe Absage an die politische Konzeption des Messias wird aus den historischen Umständen leicht ersichtlich. Eine religiöse oder säkulare Legitimation der Rückkehr ins Heilige Land war ja gerade eben das Gegenteil der angestrebten Assimilation, bzw. Akkulturation; ein Eindruck, den die Vertreter des Judentums unbedingt vermeiden mussten. War es doch Absicht der Regierung, Rechte und Erleichterungen nur im Gegenaustausch mit assimilatorischen „Erfolgen“ zu gewähren. An einer Unterstützung der jüdischen Auswanderung hatte der Staat keinerlei

⁷⁹⁶ Vgl. Battenberg, II, S. 41f.

⁷⁹⁷ Vgl. Theodor Herzl/Klaus H. Fischer (Hrsg.), Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage, Schutterwald/Baden 2011.

⁷⁹⁸ Vgl. StAB, K3, CIII, Nr. 16., Nro. 6, fol.26v.f.

⁷⁹⁹ Zitiert nach ebenda.

Interesse, man wollte ja gerade die verdeckte wirtschaftliche Kraft der bisher marginalisierten Juden nutzen, um bayerischen Zielen entgegen zu kommen. Religionsgeschichtlich gesehen ist dies natürlich ein letztes, verzweifertes Aufbäumen der Reform vor der unerwarteten Wiederkehr des Messianismus in säkularem Gewand. Die Ereignisse der späteren Jahre hätten sich die progressiven Rabbiner dieser Tage kaum vorstellen können. Dies zeigt auch deutlich ihr erneuter Versuch, das Judentum nur auf Ethik und Tugend zu reduzieren. Die aufklärerisch sicher erstrebenswerte, weil lichtreiche und „vernünftige“ Konzeption eines allgemeinen Tugendreiches für alle Menschen, welches der Messias errichten würde und dass man kraft menschlicher Bildung, Anstrengung und „Vervollkommnung“ im Endeffekt sogar ohne ihn selbst durch Geistesanstrengung erreichbar war, wirkte sogar im Vergleich zu christlichen Jenseitsvorstellungen äußerst modern, vernünftig und erstrebenswert. Das Judentum begriff sich hier einmal mehr als Avantgarde religiöser Entwicklung, welche der Menschheit in der geistigen Entwicklung vorangehen konnte und mitnichten die ihm angedichteten, dumpfen Bräuche grauer Vorzeiten zelebrierte; ganz im Gegenteil! Dass hier der jüdische Erwählungsgedanken und damit eine erneute Segregation in hohem Maße wieder zum Tragen kamen, war den Protagonisten wohl kaum bewusst. Den Herrschenden wurde ein Judentum präsentiert, welches bei erfolgreicher „Verbesserung“ nicht nur wirtschaftlich, sondern auch ethisch und spirituell den anderen Untertanen des Königreiches Bayern Hilfe und Vorbild sein konnte.

Anschließend an das offizielle Protokoll legten alle fünf in Bayreuth anwesenden Rabbiner noch eine weitere Abhandlung „Über die geistige Idee eines messianischen Reiches“ vor.⁸⁰⁰ Hier handelte es sich, wie andere Beilagen auch, um eine Zusammenstellung von Bibelstellen.⁸⁰¹ Allen diesen Stellen war gemein, dass sie einen paradiesischen Endzustand für alle Nationen der Welt repräsentieren sollten, ein idealistisches Reich der Tugend und Freude, in dem sich alle Völker zu Gott bekehrten. Der „allgemeine Friede der Welt als Folge des sittlichen Lebens“ war das angestrebte Ziel messianischer Hoffnungen, so hofften es

⁸⁰⁰ Vgl. ebenda, Nro. 24, passim.

⁸⁰¹ Micha 4,2;5,11.12, Jesaja 2,4;11,5-9;65,16, Zephania 3,9, Sacharia 2,15;8,3;13,2, Psalm 22,28;86,9;97,7;138,5, Jeremia 31,34 sowie Daniel 7,13-18, vgl. ebenda.

die Rabbiner darzustellen, keineswegs die politische Vision einer Rückkehr nach Palästina und einer Abschüttlung ebensolcher politischer Zwänge, mithin die Wiederkehr des Judentums als politischer Entität. Die Schriftstellen stellten im Sinne der Rabbiner damit die höchste Autorität des Beweises dar, auf etwaig anders lautende Stellen aus dem Talmud und der Tradition wurde offensichtlich bewusst verzichtet.⁸⁰²

Der Messias sorgte auch an anderen Orten für Aufsehen. Dem schriftlichen Bericht des Protokollanten Förster⁸⁰³ ist zu entnehmen, dass auch in Ansbach die Rabbiner sowohl die 13 Punkte des Maimonides, als auch die drei Grundsätze des Joseph Albo als Grundaussagen ihres jüdischen Glaubens präsentierten. Zwar einigte man sich nach einigen Querelen darauf, dass die 13 Artikel des Maimonides in den drei des Albo enthalten seien und lag damit auf einer Linie mit den anderen Kreisversammlungen. Dennoch kam der Commisarius nicht umhin festzustellen:

„[S]o ließen doch verschiedene Vorbehalte und Erinnerungen, als in der Folge Verhandlungen von einzelnen Rednern gemacht wurden, unzweideutig erkennen, daß über die Quellen der Glaubenslehren, insbesondere über die gesetzliche Kraft des Talmuds, ferner über den Glauben an einen Messias Verschiedenheit bestehe.“⁸⁰⁴

Die Versammelten konnten sich zwar auf Bibel und Tradition als „Quelle der Glaubenslehren“ einigen,⁸⁰⁵ nicht jedoch ihre Meinungsverschiedenheiten in Bezug auf messianische Vorstellungen. Hier wurde ein klarer Generationenbruch offenbar, der allerdings niemanden überraschen konnte, der beispielsweise den Brief des Rabbiners aus Floß gelesen hatte. Förster nennt hier die „Rabbiner der neuen Schule“, die lehrten, dass „nicht alle Bestimmungen des Talmuds den Israeliten als religiöse Quelle heilig, sondern zwischen den Überlieferungen und den darinnen enthaltenen Bestimmungen zu unterschieden“ sei. Erstere seien göttlich, alles Hinzugefügte menschlich, was sich direkt auf die Möglichkeit zum Dispens auswirkte. Diesen Unterschied würden die

⁸⁰² Vgl. ebenda, passim.

⁸⁰³ Vgl. StAN, KdI, Abg. 1932, Judensachen, Nr. 181. Dokument vom 09.11.1835, unfoliert, passim.

⁸⁰⁴ Zitiert nach ebenda.

⁸⁰⁵ Vgl. ebenda.

„Rabbiner der alten Schule“ zwar prinzipiell auch anerkennen, legten aber die Unterscheidung, und damit die Dispensierbarkeit, nur in „Collisionsfällen“ an. Was auch dann gelte, wenn diese Gesetze mit den Staatsgesetzen in Konflikt gerieten.⁸⁰⁶ Ein gewichtiger Punkt, angesichts der späteren Frage nach dem Schreiben am Sabbat!

Die schon erwähnte „neue“ Schule sah denn auch den verheißenen Messias „nur in geistiger Beziehung“, wohingegen die „alte Schule“ auch eine politische Bedeutung des Messias erwartete.

„Die ersteren (!) legen die Verheißung dahin aus, daß eine Zeit kommen werde, wo Israel zur Vollkommenheit gelangt und alle Völker der Erde zur Verehrung des einzigen Gottes vereinigt sein werden und nennen diese Zeit die messianische. Die letzteren nehmen zwar die Verheißung in dieser geistigen Beziehung gleichfalls an, erwarten aber zugleich einen Sprößling als den Nachkommen Davids als Messias, welcher Israel in das gelobte Land zurückführen und alle Völker der Erde in politischer und religiöser Beziehung vereinigen werde.“⁸⁰⁷

Die Mengenverhältnisse der Anwesenden waren dabei klar. Vor allem die Mehrzahl der anwesenden Lehrer und jüngeren Deputierten bekannten sich zur Lesart der „neuen“ Schule.⁸⁰⁸ Der Generationsbruch war auch hier offensichtlich. Gemeinsam war man allenfalls der Überzeugung, dass man den Sabbat keinesfalls auf einen Sonntag verlegen könne. Das Endergebnis des Protokolls fällt in Hinsicht auf die Frage Numero Eins nach der Glaubensformel dennoch zufrieden aus:

„[D]ie zustande gekommene Vereinigung über die Glaubensformel resp. die Grundartikel der israelitischen Religion ist in jedem Falle ein großer Gewinn, wenngleich sich im Laufe der Verhandlungen ergeben hat, daß rücksichtlich der Verbindlichkeit derjenigen Bestimmungen im Talmud, welche nicht Überlieferung sind, und der Verheißung des Messias noch einige Meinungsverschiedenheit vorhanden sei.“⁸⁰⁹

⁸⁰⁶ Vgl. ebenda, Dokument vom 09.11.1835.

⁸⁰⁷ Zitiert nach ebenda, Dokument vom 09.11.1835.

⁸⁰⁸ Vgl. ebenda.

⁸⁰⁹ Zitiert nach ebenda.

Es war also demnach bei Weitem kein Obskurantismus des Floßer Rabbiners, immer noch einen politischen Messias zu erwarten, der seine Gemeinde zurück ins Gelobte Land führen würde. 1836 war diese Diskussion, aller vermeintlicher „Aufklärung“ zum Trotz, noch in vollem Gang. Das Land hatte die Desavouierung des Messianismus in Folge der sabbatianischen Katastrophe allem Anschein nach nie so vehement mitgemacht, wie es das Stadtjudentum tat. Dies hat kaum etwas mit dem ekstatischen Verheißungshoffnungen der osteuropäischen Chassidim zu tun. Es brauchte keine chassidischen Tänze und Ansichten, um in einer konservativen, fränkischen Synagoge von der Wiederkunft des Messias zu hören. Zwar war deutlich erkennbar, dass die junge Generation diese Ansichten nicht mehr mitrug. Die Stimme der „alten“ Rabbiner war aber dennoch keine marginale und fand auf den Versammlungen durchaus Gehör, auch abseits des Unverständnisses, mit dem der Ansbacher Beamte dereinst auf den Brief aus Floß reagiert hatte. Ein politischer Messias verhiß ein dezidiertes Politikum, welches die bayerische Staatsregierung sorgsam beobachten musste. Der Einfluss der „alten“ Generation mochte schwindend sein, zu leugnen war er aber dennoch nicht. Auf allen Kreisversammlungen finden sich noch starke Reste messianischer Vorstellungen, und der weitere Verlauf der jüdischen Religionsgeschichte lehrt eindrucksvoll, dass diese vermeidlichen Atavismen in neuer, säkularer Form jederzeit wieder auftreten konnten.⁸¹⁰

3.3.5. Licht und Dunkel, Kabbala, Vernunft

Eine der bekanntesten und beliebtesten Methoden, den Unterschied zwischen einem Gegner und sich selbst darzulegen, war es, die Dichotomie von lichtreichem Schaffen des eigenen Standpunktes und der Dunkelheit des Opponenten zu betonen. Kaum ein anderes Thema bot sich hierfür besser an, als die als obskurantistisch und arkan verschriene Kabbala. Beinahe jedes Gebet, welches ein reformerisch eingestellter Rabbiner aus dem Gebetsbuch gestrichen sehen wollte, wurde mit dem Vorwurf bedacht, korrumpiert und düster kabbalistisch zu

⁸¹⁰ Siehe unten.

sein. Da weder die meisten anwesenden Abgeordneten noch natürlich die Vertreter der königlichen bayerischen Regierung eine Ahnung davon hatten, was Kabbala überhaupt bedeutete, waren der Polemik Tür und Tor geöffnet. Zwar war eine volkstümliche Ahnung von Kabbala verbreitet,⁸¹¹ aber dennoch der Vorwurf des Kabbalismus ein vorzügliches Universalmittel, um den Gegner zu diskreditieren. Dieser Logik folgte die Versammlung in Würzburg angesichts der Frage, worin und wozu die Kabbala bestehe und welchen Einfluss sie auf Gottesdienst und Disziplin habe, aber zunächst nicht. Zwar stimmte man einstimmig darüber ab, dass die Kabbala nicht zur Tradition gehöre, war aber gespalten in der Frage, ob sie trotzdem von Mose abstamme, was sie damit eigentlich wiederum zur Tradition machen würde. Immerhin billigte man ihr aber einen Wert dahingehend zu, dass diese „vorzüglich auf eine höhere Richtung der Gesinnung“ gewirkt hätte.⁸¹² Damit war aber bereits klar, dass sie eine Elitendisziplin war, die mit dem einfachen, gläubigen Volk kaum etwas zu tun hatte, eine „Mysterien-Disziplin für eine gewisse Schule“. Damit ignorierte man den umfassenden Charakter gerade der neueren mystischen Strömungen vollständig, was in diesem Sinne nur logisch war, denn die singenden, schunkelnden Chassidim und deren Bräuche waren es ja gerade, die man aus seinem Gottesdienst verbannen wollte. Oberrabbiner Bing entpuppte sich als Vertreter der Befürworter einer Traditionslinie von Mose her. Er erkannte eine Überlieferung vom Propheten hin zu Rabbi Simon Ben Jochai im 2. Jahrhundert, dem „führende[n] Verfasser der Mischna und Autor des Buches Sohar“, welches er aber, ganz im Bildertableau der obig genannten Debatte, als „sehr dunkel“ beschrieb und welches erst im 17. Jahrhundert von R. Isaak Luria mit Erläuterungen neu verfasst wurde. Allgemein habe die Kabbala aber auf das „praktische Leben“ der Juden keinen Einfluss.⁸¹³ Angesichts der Situation der europäischen Judenheit in den letzten Jahrhunderten ein bemerkenswertes Ergebnis!

Diese sehr freie Interpretation der Geschichte der Kabbala rief natürlich die Fraktion der unbedingten Gegner der „Jüdischen Mystik“ auf den Plan. Lehrer Kohn nannte den Sohar ein „untergeschobenes

⁸¹¹ Vgl. Wilke, in: Brenner (Hrsg.), S. 70f.

⁸¹² Vgl. StAWü, Regierungsabgabe 1943/45, Nr. 8506, Beilage 32, fol.145r.ff.

⁸¹³ Vgl. ebenda, Beilage 32, fol.145r.ff.

Werk“ und „überhaupt verdächtig“. Er sei „Anlass zur Bildung einer Sekte in Offenbach im Jahre 1801“ gewesen. Damit war die antinomistische Bewegung des Jakob Franck gemeint, des „Messias aus dem Ghetto“, der, als einer der letzten Ausläufer der messianischen Bewegung des Sabbatai Zwi, eine Umwertung aller Werte und Gesetze gepredigt sowie seine eigene Tochter als Messias ausgegeben hatte.⁸¹⁴ Nur mit Grausen erinnerte sich die jüdische Gemeinschaft an diesen bizarren Endpunkt des jüdischen Messianismus, der in einem furiosen Finalakt seine Bedeutung für die jüdische Eschatologie, wie für die Bedeutung der Kabbala im alltäglichen Leben für absehbar viele Jahrzehnte erst einmal aufgegeben hatte. Ein größerer Kontrast zur aufgeklärten Vernunftreligion der *Haskala* war kaum denkbar, gleichwohl beide Ausdrucksfaktoren des beendeten jüdischen Mittelalters waren. Gerade deshalb aber war der Frankismus in den Augen der nachfolgenden Rabinergeneration nichts als der schlimmstmögliche Fall, die Verführung der Jugend weg von der Religion hin zur Irreligiosität. Mit Sabbatianismus und Frankismus hatte die Kabbala ihre praktische Eignung für die breiten Massen des Volkes eindrucksvoll *ad absurdum* geführt; der Vorwurf des Irrationalismus und Obskurantismus wog zu schwer, um die Mystik als Alternative zur aufklärerischen Vernunftreligion und Religionsphilosophie zu etablieren.⁸¹⁵ Der ländliche Traditionalismus sollte überwunden werden, da er keine Antworten auf die Fragen geben konnte, welche die rationalistische Welt an ihn stellte; er bewahrte und verwaltete die Tradition und das tägliche Leben, ließ die Theologie, die eine Orthodoxie nährte und nötig gehabt hätte, aber außen vor. Diese antwortete mit einer radikalen Hinwendung an die Vernunft, sei der Ausklang am Ende auch liberal oder wiederum neo-orthodox, was bezeichnenderweise genauso in Opposition zum Traditionalismus stand, wie es der Rationalismus tat. Dass damit der Fehler mittelalterlicher philosophischer Spekulation sich wiederholte, der eine Notwendigkeit und ein Aufkommen des „inneren“ Weges der Religion erst notwendig gemacht hatte, wurde geflissentlich übersehen.⁸¹⁶ Vielleicht ahnten einige der

⁸¹⁴ Vgl. Klaus Samuel Davidowicz, *Jakob Frank, der Messias aus dem Ghetto*, Frankfurt am Main, 1998.

⁸¹⁵ Vgl. Battenberg, II, S. 41.

⁸¹⁶ Vgl. ebenda, I, S. 172f.

Anwesenden diesen sich anbahnenden Konflikt, Rabbiner Bing jedenfalls konnte sich nicht vollends dazu durchringen, die Kabbala *per se* als ungeeignet für die „Volkslehre“ zu bezeichnen.

3.3.6 Exkurs: Das Schreiben am Sabbat

3.3.6.1 Die Grundproblematik

An dieser Stelle gelangten die Versammelten zur siebten Frage, die sich nach der Möglichkeit des Schreibens am Sabbat erkundigte.⁸¹⁷ Dieser Tagesordnungspunkt soll uns Anlass zu einem längeren Exkurs bieten. Zeigt sich doch an den Verhandlungen zur etwaigen Möglichkeit des Schreibens am Sabbat exemplarisch auf, wie und womit die Rabbiner und Deputierten verhandelten und nach welchen Strategien sie voringen.

Um das grundlegende Problem in Erinnerung zu bringen: Die Erlaubnis oder das Verbot des Schreibens am Sabbat wirkten sich auf den einzelnen Juden unmittelbar spürbar aus. Verbot ihm sein Rabbiner nach gründlichem Studium des Talmuds das Schreiben am Sabbat, so war der Weg in den Staatsdienst versperrt. Die Frage nach dem Schreiben am Sabbat war somit eine existentielle, die über ganze Karrieren entscheiden konnte. Reformrabbiner wie Rabbi Aub benutzten eine spitzfindige literarkritische Exegese, um den Angaben aus dem Buch Exodus dennoch die prinzipielle Erlaubnis des Schreibens am Feiertag abzurufen. Die grundlegende Argumentation stützte sich dabei auf die These, dass mit dem biblischen Verbot des Schreibens ausschließlich die sogenannte „assyrische Quadratschrift“, also gemeinhin das Hebräische, bzw. Aramäische gemeint war. Nur für diese Schriften gelte das Verbot, nicht aber für jede andere Schrift, inklusive des Lateinischen. Da der designierte bayerische Staatsbeamte jüdischen Glaubens nun eher selten die Quadratschrift benutzte, um verwaltungstechnisch erforderlichen Schriftverkehr zu erledigen, so sahen Aub und seine Unterstützer im biblischen Schreibverbot kein Hindernis für den Dienst als Beamter.

⁸¹⁷ Vgl. StAB, K3, CIII, Nr. 16. *passim*.

Damit stellten sie sich in scharfen Kontrast zu denjenigen Exegeten, die das Schreiben allgemein verboten sehen wollten. Doch darüber hinaus berührte die Frage nach dem Schreiben am Sabbat eine äußerst grundsätzliche Frage der rabbinischen Autorität: der Möglichkeit eines Dispenses. Die Regierung war darüber unterrichtet worden, dass

„Reklamation und Behauptungen von angeblicher Uebung des Nichtschreibens an Sabbathen, welche bisher schon als Motiv von Dispensationen nicht betrachtet wurden und auch forthin als solches nicht gelten würde, weil dabei ein Schulfortgang nicht möglich sein, auch ein positives Verboth des Schreibens an Sabbathen bei den Israeliten nicht bestehe, nichts anderes seien, als das Assert der Unfähigkeit der israelitischen Knaben zum Studieren in christlichen Anstalten und der Nothwendigkeit eigener auf Kosten der Israeliten zu errichtenden Studien-Anstalten, sowie auch der Unfähigkeit der Israeliten zu Staats- und öffentlichen Diensten, welches das Schreiben an jenem Tag erfordere, und wie sehr zu wünschen sei, daß eine Erklärung von Seite der versammelten Notabilitäten der israelitischen Bekenner ähnlichen der Ueberzeugungen der Israeliten selbst gewiß zuwiderlaufenden Mißgriffe vorbeuge.“⁸¹⁸

Damit war der Fall der Anpassung von Gesetzen konkret geworden. Aufstellung oder Fall des Gesetzes zum Verbot des Schreibens am Sabbat hatten konkrete Auswirkungen auf das Leben der jüdischen Untertanen. Karrieren entschieden sich an einer solchen Entscheidung. Nicht zuletzt betraf sie auch eine monetäre Mehrbelastung, die eigene Universitäten und Lehranstalten bedeutet hätten; Mehrausgaben, welche die notorisch klammen Gemeinden kaum schultern konnten.

Die umfangreichen Gutachten und Korrespondenzen, welche Rabbiner aller fränkischen Landesteile bereits im Vorfeld geleistet hatten, waren sowohl von ihrer bloßen Zahlenmäßigkeit als auch von der unmittelbaren Verortung des Sachverhaltes im konkreten Lebensbezug her herausragend im Sammlungsgeschehen. Hier ging es nicht um abstrakte theologische Formulierungen, sondern es betraf einen täglich prinzipiell erfahrbaren Fall jüdischer Lebensweise. Blicken wir zunächst auf die Antworten der in Würzburg versammelten Rabbiner.

Die Rabbiner machten die Möglichkeit eines Dispenses vor allem von den Rahmenbedingungen abhängig. Grundsätzlich erlaubten

⁸¹⁸ Zitiert nach ebenda, Nro. 4, fol.18r.f.

die jüdischen Gesetze das Schreiben am Sabbat bei Lebensgefahr, auch im Verdachtsfall.⁸¹⁹ Wäre aber entschieden, dass keine Gefahr bestünde, sei das Schreiben am Sabbat grundsätzlich verboten. Dieses Separatvotum des Rabbiners Bing eröffnete die Fragestellung, ob die Berufsgruppen der Ärzte und Beamten nicht qua Amt zum Schreiben am Sabbat zugelassen worden seien. Rabbiner Neuburger bejahte dies, Dr. Neumann betonte die Außergewöhnlichkeit der Lebensgefahr. Neuburger präziserte: Auch die Pflicht gegenüber dem Staat könne als Grund, vergleichbar der Lebensgefahr, gelten. Amtspflichten könnten nicht umgangen werden. Eine gewichtige Aussage, denn sie unterstrich die prinzipielle Loyalität gegenüber und Vereinbarkeit des Judentums mit dem Staat. Verboten sei es hingegen, den Eintritt in den Staatsdienst bewusst zu wählen, um sich selbst das Schreiben am Sabbat zu ermöglichen. Niemandem dürfe das Schreiben erlaubt werden, nur um ins Amt zu kommen. Der Beamte gleiche hierbei dem Krieger. Im konkreten Falle müsste also schon der König befehlen, ein Amt anzunehmen, damit der Jude sich nicht mit dem religiösen Vorwurf konfrontiert sehe, er erschleiche sich das Recht auf das Schreiben am Sabbat. Die Denkrichtung musste also umgekehrt verlaufen, damit die *Halacha* ihr *placet* zur Pflicht des Beamten (und des Soldaten) geben konnte. Hinsichtlich der bayerischen Emanzipation wies der Rabbiner darauf hin, dass es andere Regierungen ihren staatsdienenden Juden freistellen würden, am Sabbat zu schreiben oder nicht. In diesem Falle liege aber eine bloße Erlaubnis vor, die ein Schreiben wiederum unterminieren würde. Dies betreffe aber nur den Beamten. Ärzte und Soldaten, so der Rabbiner, sollten auch ohne Gefahr für Leib und Leben ihren angestammten Dienst verrichten können.⁸²⁰ Generell sei es nicht erlaubt, Gesetze zu umgehen, wohl aber könnten Gesetze zeitweise von einer „competenten Behörde“ suspendiert werden, um den „Verfall der Religion zu verhüten.“ Im vorliegenden Falle bestehe aber keine Gefahr für die Religion, es handele sich schlicht um die Erlangung bürgerlicher Vorteile. Damit hatte der Rabbiner zwei Felder berührt, welche die folgende Debatte zutiefst prägten. Erneut war die drohende Gefahr eines „Verfalls der

⁸¹⁹ Vgl. StAWü, Regierungsabgabe 1943/45, Nr. 8506., fol.163r.f, passim.

⁸²⁰ Etwas kryptisch hierzu die Anmerkung des Dr. Adler, Schreiben sei auch erlaubt, wenn es der Förderung der Religion im Ganzen diene, vgl. ebenda.

Religion“ an die Wand gemalt worden, wie erwähnt das unstrittige Hauptthema allen rabbinischen Ringens. Indem man die Frage nach dem Schreiben am Sabbat aus der Sphäre des Existentiellen, also aus der Fragestellung nach Aufrechterhaltung der Religion herausnahm, konnte man die Debatte weitgehend profanieren, zumindest im konkreten Gegenstand ihres Anfangs. Entscheidend wurde allerdings die grundsätzliche Frage nach der Zuständigkeit und Reichweite eines wie auch immer gearteten Gremiums. In welchen Fällen und unter welchen Voraussetzungen konnten Rabbiner Gesetze aufheben? Ohne offenbare Gefahr, so Lehrer Wähler, hätte nämlich nicht einmal der Prophet Elias beispielsweise etwas am *Schmone Esre* ändern können. Bing und andere schlossen eine allgemeine Änderung durch Überstimmung generell aus, der Ausspruch eines Gesetzesverständigen könne nur durch Widerlegung umgeworfen werden. Dies wurde von Distriksrabbiner Neuburger vehement bestritten. Dergleichen gelte nur vor Gericht, gerade die jüdischen Gesetze würden doch fordern, dass es eine kollegiale Abstimmung gebe. Eine solche fordere er vehement ein. Die sich nun anhebende Diskussion um die generelle Zuständigkeit einer zu diesem Zweck zu gründenden jüdischen Religionsbehörde wurde durch den verzweifelten Einwurf des Königlichen Commissarius unterbrochen, die Regierung würde bloß gerne die Mehrheitsmeinung zu diesem Sachverhalt hören, an eine endgültige Entscheidung sei gar nicht gedacht.

*„Vergebens bemerkt der Commissarius, es könne von einer Kompetenz überhaupt keine rede seyn, indem es sich hier nicht um Gesetzgeben und Entscheiden handle.“*⁸²¹

Was an dieser Stelle geredet und beschlossen werden sollte, bliebe immer noch der Entscheidung der bayerischen Regierung unterworfen, kein einziger Israelit sei von der jetzt gerade stattfindenden Disputation der Rabbiner staatsrechtlich gebunden. Bei Zweifeln zähle hier eine Stimmenmehrheit, ganz gleich, ob einzelne Rabbiner dies akzeptierten oder nicht. Zur Verwunderung der Beamtenschaft verkündete Rabbiner Neuburger daraufhin, er werde nun schlicht gar nichts mehr sagen, da er sich bei jeder Abstimmung ohne ausführliche Widerlegung versündigen würde. Er schloss seine Ausführungen mit einer Geschichte von

⁸²¹ Zitiert nach ebenda, fol.171r.

Rabbi Elieser. Dieser hatte einst als einziger, aber mit völligem Recht, gegen die Überzeugung aller Anderen gestimmt. Diese antworteten spontan mit einem Bann. An diesem Punkte erscholl eine Stimme aus dem Himmel, die verkündete, Elieser habe recht. Ein jeder hätte nun erwartet, dass mit dieser göttlichen Intervention die Sache erledigt wäre. Doch weit gefehlt. Die Inhaber der Stimmenmehrheit verkündeten nun ihrerseits, Gottes Ansichten wären hier völlig fehl am Platze, denn die Thora sei seit dem Sinaiereignis nicht mehr im Himmel, sondern auf Erden und habe sich deshalb gefälligst auch der hier herrschenden Stimmenmehrheit zu beugen. Trotz Theophanie zu seinen Gunsten blieb Rabbi Elieser gebannt und gab schlussendlich nach.⁸²²

Rabbiner Bing versuchte, die Wogen zu glätten. Es gebe nun einmal Dinge, die durch Stimmenmehrheit entschieden werden könnten, und Dinge für die dies nicht gelte. Unzweifelhafte Gesetzesausprüche könnten „nur durch Überweisung unwirksam gemacht werden“. Der hohe Commissarius war wenig überzeugt. Bei Zweifeln zähle in seinem Hause die Stimmenmehrheit. Gleichwohl kam er zu der Erkenntnis: „Dieser Ausweg führt nicht zum Ziele“ und forderte eine Abstimmung zu der Frage, ob sich generell die Minorität einer Majorität in einem wie auch immer gearteten, kompetenten Gremium zu beugen habe. Acht zu zwei Rabbiner schlossen sich dieser Auffassung an.⁸²³

Damit war die Würzburger Auseinandersetzung um das Schreiben am Sabbat aber keineswegs geklärt. Wenn nun die Aussage der Rabbiner wahr war, und die Staatsgesetze des jeweiligen Heimatlandes die religiösen Gesetze des Judentums „übertreffen“ konnte, so stellte der Commisarius die Probe auf's Exempel und fragte explizit, wie im Falle einer königlichen Entscheidung *pro* Schreiben am Sabbat zu verfahren wäre? Sei der Dispens dann problemlos möglich? Eine eindeutige Antwort war auch hier keineswegs unumstritten. Distriksrabbiner Neuburger schlug folgende Antwort vor:

⁸²² Vgl. StAWü, Regierungsabgabe 1943/45, Nr. 8506., fol.207r. Die Talmudstelle findet sich in bBaba Mezia 59b.

⁸²³ Vgl. StAWü, Regierungsabgabe 1943/45, Nr. 8506., fol.207r.

„Unter Voraussetzung der von jedem einzelnen (!) früher schon bey der allgemeinen Discussion angegebenen Modificationen resp. Ausnahmefällen, sey man der Satzung die das Schreiben verbietet mehr Gehorsam schuldig als dem Staatsgesetze.“⁸²⁴

Dies war erneut eine Kehre um 180 Grad. Angesprochen auf die erwähnten Ausnahmefälle, nannten Bing und Romann wiederum drohende Lebensgefahr, was von Rabbiner Neuburger aber dahingehend modifiziert wurde, dass, „wenn die Staatsrgg (!) etwas solches aus Feindseligkeit gegen die Religion gebiete, müßte der Israelite eher sterben als gehorchen.“⁸²⁵ Geschehe aber das Gebot bloß, weil das Staatswohl es fordere, dann sei, wenn ihm das Ausweichen nicht möglich, das Staatsgesetz zu befolgen. Einen interessanten historischen Vergleich zog der Lehrer Kronstadt:

„Wie die Israeliten in der babylonischen Gefangenschaft dem König Nebukadnezar ihre Dienste verweigert hätten, so weit sie mit der Religion unverträglich waren, weil er sie als Israeliten aufgenommen habe und als solche bestehen lassen müßte, so erkläre er auch, daß man dem Staate in Allem Gehorsam schuldig sey. Wo aber das Geforderte der Religion widerstreite, da verlange er, daß der König die Israeliten, die er als solche aufgenommen, auch als solche bestehen lasse.“⁸²⁶

Wichtig für den Dispens waren also vor allem die Intention und die Vermeidbarkeit. Lehrer Reus wandte zwar ein, das Gesetz habe die heutige Situation ja wohl kaum voraussehen können, man könne einen Schreiber deshalb auch nicht der Irreligiosität zeihen, weil es über die Frage eben keine Klarheit gebe. Talmudische Diskussionen brauchten nicht unbedingt eine kohärente Lösung, und auch über den Analogieschluss kam man in diesem Fall nicht weiter, da der Vergleich des Staatsbeamten mit dem Soldaten in Lebensgefahr alles andere als unumstritten war.

Bis zum Abschluss der Verhandlungen sollte sich für diese Frage auch keine weiterführende Lösung, abgesehen des bereits in den

⁸²⁴ Zitiert nach ebenda., fol.208r.ff.

⁸²⁵ Vgl. die Position des Maimonides in „Hilkhot Melakhim“ im „Sefer Shoftim“ der Mischne Torah. Vgl. Maimondes/Birnbaum, 1985.

⁸²⁶ Zitiert nach StAWü, Regierungsabgabe 1943/45, Nr. 8506., fol. 208r.ff.

Beratungen abgegebenen Votums, ergeben. Die Argumentation drehte sich im Kreise. Prinzipiell wollte niemand direkt leugnen, dass es dem Juden verboten wäre, am Sabbat zu schreiben. Wir werden sehen, dass auch Ausflüchte wie die Reduzierung des Schreibverbotes auf hebräische Letter vor den Augen der meisten Rabbiner anfangs und prinzipiell keine Gnade fanden. Die besonders progressiven Neologen vom Schlage eine Rabbi Loewi konnten sich mit ihrer relativierenden Ansicht zunächst theologisch nicht durchsetzen.⁸²⁷ Die Gesetze, wie sie bestanden, standen fest und wurden nicht *per se* in Frage gestellt. Damit hatte die ländliche Rabbinerschaft ein starkes, traditionalistisches und legalistisches Zeichen gegen die Beliebigkeit und den Indifferentismus der Neologen gesetzt, welche mit dem Gesetz gern eine der tragenden Säulen des Judentums aufgeweicht hätten. Den jungen Rabbinern fehlte es dort an Spitzfindigkeit, wo sie an ungestümen Neuerungsdrang zu viel hatten. Dass der einzige Weg zur Relativierung der Gesetze über deren elaborierte Umgehung führte, wollten sie nicht einsehen. Der gangbare Weg der Erlaubnis war der Dispens. Dieser war aber an verschiedene Kriterien, Analogien und Fallbeispiele geknüpft. Diese auszuloten, den konkreten Einzelfall in ein Reglement einzubetten, war Aufgabe des Religionsexperten. Dass dieses ein schwieriges Unterfangen war, welches selten zu allgemeinen Ergebnissen führte, wurde Neologen wie Staatsbeamten schmerzlich bewusst, als sie ein einstimmiges Ergebnis forderten. Wie war die Absicht des Staates zu messen? Wann bestand seine Intention in der verbotenen und böswilligen Verhinderung jüdischer Orthopraxie und wo bestanden einfach notwendige Staatsgesetze ohne Stoßrichtung gegen das Judentum, in die sich die jüdische Gemeinde schlicht einzufinden hatte, wenn sie als Bestandteil der Gesellschaft existieren wollte?⁸²⁸ Die Antwort der Würzburger Rabbiner war ein vorsichtiges Einzelabwägen in jedem Fall. Damit versagten sie sich einer stringenten Dogmatik, wie es Staat und progressive Rabbiner for-

⁸²⁷ Siehe unten.

⁸²⁸ Die Grundlage lieferte das talmudische Prinzip *dina de malchuta dina*, welches besagt, dass Landesgesetze des Gastlandes für Juden grundsätzlich Gültigkeit besitzen, selbst wenn sie mit der *Halacha* kollidieren sollten, vgl. dazu den Schulchan Aruch, Choschen Mischpat 369, 8-10, sowie Philip Birnbaum/Moses Maimonides (Hrsg.), *Mishne Torah (Yad Hazaqah) le-Rabenu Moshe ben Maimon*. = Maimonides' *Mishneh Torah (Yad Hazaqah)*, New York 1985.

derden. Sie versagten sich damit auch einer Kategorisierung analog zu den christlichen Konfessionen, welche ausgearbeitete dogmatische Konzepte seit vielen Jahrhunderten kannten. Das Judentum jedoch hatte eine solche nie besessen.⁸²⁹ Die Einzelfallprüfung und die konkrete Verortung der Entscheidung im Lebens des ländlichen Juden sprachen aber eine deutliche Sprache: Das ländliche Judentum erwies sich auch hier als dem einzelnen Gläubigen täglich nahes, nie abstraktes Konzept, welchem der Zusammenhalt der Gemeinde und eine der Variabilität des Alltages angemessene Glaubensausübung am Herzen lag. Der wissenschaftliche Dogmatismus der Generation, die als erste jüdische von den Universitäten abging, war ihr fremd. Dies machte sie jedoch offen für Kompromisse und Zugeständnisse.

Dass diese Herangehensweise nämlich auch besonders kreative Lösungsvorschläge hervorbringen konnte, zeigten die Verhandlungen zur gleichen Frage im benachbarten Bayreuth. Auch hier ging es um die Möglichkeit des Dispenses und die rechte Lesung des Geforderten, man musste nur die Beteiligten austauschen.⁸³⁰

3.3.6.2 Die Lösung des Rabbiners Rosenfeld zu Bamberg

Die Argumentation und die Antwort der in Bayreuth anwesende Rabbiner, allen voran Rabbiner Aubs, ist symptomatisch für den erwähnten Streit zwischen Alteingesessenen und Neologen. Während Aub nämlich behauptete, nur das Schreiben in „assyrischer Quadratschrift“, also gemeinhin in hebräischen Lettern, fielen unter ein mosaisches Verbot und sei am Sabbath nicht erlaubt, während lateinische Buchstaben kein Problem darstellten, widersprachen sowohl der seine liberale Schiene normalerweise unterstützende Rabbiner Kunreuther von Burgebrach, als auch der gemäßigt liberale und weitaus erfahrenere Rabbiner Rosenfeld aus Bamberg dieser Auffassung vehement.⁸³¹ Alles Schreiben am Sabbath, ganz gleich in welcher Schrift, sei zu sanktionieren und mosaisch gesehen verboten. Rosenfeld ließ sich auf Aub'sche

⁸²⁹ Vgl. Grözinger, S. 477f.

⁸³⁰ Vgl. StAB, K3, CIII, Nr. 16, Nro. 4 passim.

⁸³¹ Vgl. ebenda, fol.19r.f.

Spitzfindigkeiten vordergründig nicht ein. Anhand §3 *Mischna Sabbath*⁸³² legte er zunächst da, dass ein jeder schuldig sei, der auch nur zwei Buchstaben am Sabbat schreibe, ganz gleich in welcher Sprache, „wie es hier lediglich auf die Bezeichnung einer Sache mittelst zweier Schriftzüge ankömmt.“ Das Gesetz ließ sich nicht einfach dadurch umgehen, dass man seine Absicht ignorierte und den reinen Literarsinn antizipierte. Geschickt führt er an, dass selbst Mischna-Kommentatoren wie der *Ramban*⁸³³, „die es gewohnt sind, selbst die geringfügigsten Unrichtigkeiten des Maimonides zu rügen“, hier keineswegs dem großen Religionsphilosophen widersprechen, wenn er ausführt, dass „wer zwei Buchstaben schreibt am Sabbath, ist schuldig“, ganz gleich, in welcher Schrift. Selbst die von den Gegnern benutzen Zeugen wider diese strikte Auslegung konnte Rosenfeld ins Gegenteil verkehren und dafür erstaunlicherweise einen völlig modernen, historisch-kritischen Grund anführen. Wie jedermann in „*Eichhorns Einleitung in das Alte Testament*“⁸³⁴ nachlesen könnte, hätten die Israeliten zu Zeiten des Baus der Stiftshütte überhaupt nicht in Quadratschrift geschrieben. Das Argument der Neuerer führte also geradewegs ins Leere, da sie eben keine Spezifizierung auf das Hebräische/Aramäische geltend machen konnten, weil dies nachweislich der Text eben auch nicht tat.

Rabbi Rosenfeld erwies sich hier nicht nur als Kenner der Schrift, der Tradition und ihrer Auslegung, wie generell erstaunlich viele der „alten“ Rabbinergeneration, sondern als gestrenger Ausleger, der Ausflüchte und besänftigende Interpretationen nicht gelten lassen wollte.⁸³⁵ Damit bewegte er sich weitaus näher an mancher Argumentation der Reform, als seine Gegner wahrhaben wollten. Auch er bewies sich hier in einem Sinne als moderner Fundamentalist, dessen Argumentation moderne Erkenntnisse nutze, um Verklausuliertes wieder frei zu legen. Diese Erkenntnis kann den Leser erstaunt zurücklassen, oder jedenfalls solange, bis er den praktischen, definitiv im pragmati-

⁸³² Ein Fehler des Protokollanten, die Stelle findet sich in mSchabb VII, 2. Vgl. https://www.sefaria.org/Mishnah_Shabbat.7?ven=The_Mishna_with_Obadiah_Bartenura_by_Rabbi_Shraga_Silverstein&lang=bi [Aufgerufen am 13.05.2018].

⁸³³ Rabbi Moses ben Nachman, 1194-1270, vgl. Joseph Kaplan et al., Nahmanides, in: Berenbaum/Skolnik, Nr. 14, S. 739ff.

⁸³⁴ Vgl. Johann Gottfried Eichhorn, *Einleitung in das Neue Testament*, Leipzig, 1827.

⁸³⁵ Vgl. StAB, K3, CIII, Nr. 16, passim.

schen Geist seiner Heimat geformten Ratschlag zu lesen bekommt, den der bibeltreue Rabbiner zur Lösung des Dilemmas bereit hielt: Das Schreiben am Sabbat blieb zwar biblisch gesehen verboten und konnte auch nicht durch die Kontrastierung von hebräischer und lateinischer Schrift gelöst werden. Wohl aber durch die Kontrastierung der Schreibhände. Rechtshänder sollten einfach mit der linken Hand schreiben, Linkshänder mit der Rechten. Selbiges würde nur ein rabbinisches, kein biblisches Verbot treffen, und das ließe sich ja bekanntermaßen aufheben.⁸³⁶ Rosenfeld hatte damit sowohl den biblischen, als auch den staatsbürgerlichen Ansprüchen genügt und den verblüfften Konkurrenten gezeigt, was kreatives und pragmatisches Argumentieren auf dem Land bedeutete. Rosenfeld führt hierzu lapidar aus:

„Dieser Unterschied, so sonderbar er dem Nichtisraeliten erscheinen möchte, ist durchaus begründet, während jene Unterscheidung zwischen assyrischer Quadratschrift und anderen Schriftarten, die nicht minder auffallend erscheinen dürfte, durchaus unbegründet ist, wie oben zur Genüge dargethan.“⁸³⁷

Rosenfelds Argumentation wirkt auf den unbedarften Beobachter tatsächlich weitaus stringenter und logischer als die Argumentation Aubs, obgleich sich beide „moderner“ wissenschaftlicher Prinzipien bedienen. Seine Schlussfolgerung allerdings ist typisch für das fränkische Landjudentum. Man ging eben pragmatisch mit den vorgefundenen Problemen um, stand aber gleichzeitig auf einer gesicherten, talmudischen Basis. Dass dies kaum eine Problemlösung war, die in den Diskussions-Salons der Stadt erwachsen konnte, sondern eine pragmatische Lösung des Landes war, ist evident. Zumal, bei genauer Betrachtung des Talmuds, sich Rosenfelds Angabe überhaupt nicht verifizieren lässt.⁸³⁸ Es

⁸³⁶ Rosenfeld bezieht sich auf mSchabb XII,3. Vgl. https://www.sefaria.org/Mishnah_Shabbat.12?ven=The_Mishna_with_Obadiah_Bartenura_by_Rabbi_Shraga_Silverstein&lang=bi [Aufgerufen am 13.05.2018].

⁸³⁷ Zitiert nach StAB, K3, CIII, Nr. 15., Dokument vom 22. Februar 1836, unfolierte Beilage.

⁸³⁸ Allerdings erwähnt mSchabb XII,3 genau dies ursprünglich nicht, erst spätere Kommentatoren beziehen die Stelle ausschließlich auf Personen die beidhändig sind. Für alle anderen ist Schreiben mit der linken (bzw. rechten) Hand kein Schreiben. Vgl. https://www.sefaria.org/Mishnah_Shabbat.12?ven=The_Mishna_with_Obadiah_Bartenura_by_Rabbi_Shraga_Silverstein&lang=bi [Aufgerufen am 13.05.2018].

zeigte sich: Das Land folgte keiner festen Dogmatik und abstrakten Theologie. Man verteidigte den lokalen Brauch und war flexibel genug, die religiöse Grundlage so anzupassen, dass man leben konnte, ohne seine Wurzeln kappen zu müssen.

Überhaupt sah Rosenfeld im speziellen Falle des Staatsdieners die Problematik des Schreibens als nicht allzu gewichtig an. Wie auch schon in Würzburg argumentiert wurde, sei doch der Staatsdiener bekanntermaßen beinahe dem Arzt vergleichbar und damit durchaus von den Sabbat-Pflichten dispensiert und „keineswegs aus der Kirche gestoßen“. Mit der besonderen Herausstellung des Staatsdieners geht Rosenberg in seiner Argumentation quasi einen Schritt rückwärts, wenn er das oben genannte Denkschema für scheinbar doch nicht überzeugend genug hält, um auch ohne die besondere Herausstellung der Berufe Beamter und Soldat auskommen zu können.

Rosenfeld hatte einen spitzfindigen Ausweg gefunden, der die gesamte Überlegenheit seines traditionalistisch geschulten, aber liberal denkenden Wesens zeigt (siehe Kapitel 1.3.4.2). Dem hatte Aub kaum etwas entgegen zu setzen.⁸³⁹ Er fügte zwar noch hinzu, dass der Entschluss über die etwaige Freigabe des Schreibens am Sabbat

„dem Gewissen eines jeden einzelnen (!) überlassen bleiben möchte“, und bekräftigte den Wunsch, „daß wenigstens vorerst künftige Rabbiner, oder Rabbinatskandidaten, die sich an dem Sabbat das Schreiben erlauben, leicht einen Anstoß bei den Gemeinden über ihre Wahl zu Rabbinern finden könnten, diesen das Enthalten des Schreibens am Sabbath nachgesehen werden möchte“⁸⁴⁰

dennoch war hier klar geworden, dass die Neologen nicht nur Gegenwind von ihren vermeintlich traditionalistischen Kollegen zu spüren bekamen, sondern auch von ihren Gemeinden selbst, die einen am Sabbat schreibenden Rabbiner nicht recht akzeptieren wollten, so gerne es die Regierung auch gesehen hätte. Aubs sophistische Auslegung des Verbotes nur auf die „assyrische Quadratschrift“ mochte nicht recht überzeugen, weder seine Bayreuther Gemeinde daheim, noch die Rabbiner, die zwar nicht wie er die Universität besucht hatten, aber einen

⁸³⁹ Vgl. ebenda.

⁸⁴⁰ Zitiert nach StAB, K3, CIII, Nr. 16., Nro. 4, fol.19rf.

unleugbar talmudischen Wissensvorsprung vorweisen konnten. Aub war hier schlicht in seiner Modernität zu weit gegangen. Auch das Abstimmungsergebnis unter den Lehrern (21 pro Aub, 27 dagegen⁸⁴¹) spricht Bände über die wohl doch noch nicht derart entwickelte Bereitschaft, moderne und relativistische Erklärungskonzepte über mosaische Gebote zu akzeptieren. Für das Schreiben am Sabbat stimmten neben Aub, Gutmann und Stein auch noch zwölf Lehrer und neun Bevollmächtigte, dagegen sprachen sich neben Rosenfeld und Kunreuther zwar nur fünf Lehrer, aber 23 Bevollmächtigte aus.⁸⁴²

3.3.6.3 Ein unerwartetes Ergebnis

Auf den Bayreuther Kreisversammlungen hatte sich damit der selbe Patt ergeben, der schon im Vorfeld abzusehen war: In zentralen Fragen wie dem Schreiben am Sabbat oder der Verwendung eines allgemeinen Religionslehrbuches für den gesamten Kreis stand sich eine Aub-Fraktion und eine kleinere Rosenfeldfraktion gegenüber. Rosenfeld steht hier fast immer dem blanken Pragmatismus seiner Gegner kritisch gegenüber.⁸⁴³ Dennoch verstand sich dieser Mann der kritischen und behutsamen Reform auch auf den Konsens. In der strittigen Frage des Schreibens am Sabbat gab es nämlich überraschender Weise eine Einigung, die der Protokollant der Verhandlungen auch stolz niederschrieb.

In einer nachträglichen Abstimmung änderten sich nämlich plötzlich die Verhältnisse. Jetzt hielten nur noch ein Rabbiner, sechs Lehrer und 17 Bevollmächtigte das Verbot für mosaisch, aber vier Rabbiner, 14 Lehrer und 14 Bevollmächtigte es für ein Verbot lediglich dritter Klasse (*Schefuth*).⁸⁴⁴ Aub hatte im Hintergrund wohl Überzeugungsarbeit geleistet. Es kann aber mit Recht bezweifelt werden, ob dieser Umschwung allein auf theologischen Einsichten beruhte. Vielmehr liegt die Vermutung nahe, dass es Aub gelungen war, auf die politische

⁸⁴¹ Vgl. ebenda.

⁸⁴² Vgl. ebenda.

⁸⁴³ So ist das von ihm präferierte Religionsbuch ist fast doppelt so umfangreich und mindestens doppelt so teuer, wie der Vorschlag der Konkurrenz. Vgl. ebenda, Nr. 7.

⁸⁴⁴ Vgl. ebenda, Nro. 4, fol.122rf.

Tragweite der Entscheidung aufmerksam zu machen. Hinzu kam, dass sich Rabbiner Rosenfeld zwar inhaltlich nicht umstimmen ließ, aus taktischen Gründen aber sein Votum änderte und sich der Partei der Befürworter anschloss.⁸⁴⁵ Der Autorität dieses Rabbiners folgte demnach eine stattliche Anzahl an Lehrern und Bevollmächtigten. Dass die Schicht der Lehrer hier progressiver agierte als die Gemeindevertreter, welche ja von Seiten der Lehrer als Objekt der Erziehung betrachtet wurden, ist evident.

Um zu einem Ergebnis zu gelangen, welche Arbeiten am Sabbat überhaupt in welchem Grade verboten seien, und wo das Schreiben einzuordnen wäre, erklärten die Rabbiner auf nochmaliger Nachfrage hin folgendes:

„Nach den Ansichten der Talmudisten sind die am Sabbath verbotenen Arbeiten theils solche, welche sie die Hauptarbeiten nennen, und deren Zahl sie auf 39 festsetzen, theils solche, welche den erstens ganz analog als abgeleitete Arbeiten betrachtet werden, theils solche, welche sie Schefudim, oder Umzäunung nennen, welche, wie ihr Name schon lautet, als ein Zaun, oder Schutzmauer zum Gesetze diesen sollen, und die, obwohl an und für sich keine göttlichen Verbote, deshalb gegeben sind, damit der Israelite diese letzteren nicht übertrete.“⁸⁴⁶

Erstere und Zweite könnten nur im Falle der Lebensgefahr aufgehoben werden, oder bei „allgemeinen Unglücksfällen“⁸⁴⁷. Bei Letzteren hätte der Jude sogar die Pflicht, den Sabbat zu ignorieren. Von den dritten konnte ein Rabbiner jederzeit befreien, und wo kein Rabbiner vorhanden war, sich der Jude sogar „ohne weiteres selbst dispensieren“. Die *Schefutim* bilden damit einen gewissen Anachronismus, jedenfalls aus Sicht der Neologen. Ein emanzipierter, aufgeklärter Jude hatte es immerhin kaum nötig, Sicherheitsmaßnahmen für das Einhalten der Gebote aufzustellen.⁸⁴⁸ Die Aussage, dass sich ein Jude selbst dispensieren

⁸⁴⁵ Siehe oben.

⁸⁴⁶ Zitiert nach ebenda, Nro. 6, fol.24r.f. Der Bezug ist wiederum mSchabb VII, 2.

⁸⁴⁷ Genannt sind Feuergefahr oder „zur Vertheidigung des Vaterlandes“, vgl. ebenda, Nro. 6, fol.24r.f.

⁸⁴⁸ Vgl. die bekannten Sabbathdrähte, vgl. Wilfried Krings, "Eruv - the wire" - Judentore einst auch in Bamberg! Ein historisch-geographischer Beitrag zur Konstruktion von Räu-

könne, wenn gerade kein Rabbiner zur Hand war, musste den alten Rabbinern wie Hohn vorkommen. Es war eine Untergrabung rabbinischer Autorität, eine Anmaßung der selbstverantwortlichen Bewertung talmudischer Vorschriften. Wir begegnen hier einer fortschreitenden Individualisierung des Glaubens, die ihre Vorlage in den für die jüdischen Reformer konstitutiven Gepflogenheiten des modernen Protestantismus findet. Der einzelne Gläubige geriet in seiner Verantwortung mehr und mehr allein vor Gott, und zwar in dem Maße, wie er an individueller Autonomie gewann. Diese Spannung zwischen kollektivem religiösen Denken als Volk und individueller Gestaltung des eigenen Glaubenslebens findet ihren Widerhall in der erzwungen Neuverortung der Gemeinden, welche aus ihrer überschaubaren Selbstverwaltung herausgerissen waren und nun ihren Platz innerhalb der Bevölkerung und innerhalb des religiösen Lebens erst wieder finden mussten. Das Angebot an Optionen war schon zu Beginn des 19. Jahrhunderts ein denkbar großes.

Einen Nachtrag zur Debatte lieferte der Burgebracher Rabbiner Kunreuther, der sich nach nochmaligem Nachdenken und unter Berufung auf „neuere Ausleger“ nun doch auf die Seite des Rabbiners Aub und damit auf die Seite der Befürworter des Schreibens am Sabbat schlug. Mit ihm wechselten noch zwei Lehrer sowie fünf Bevollmächtigte die Fronten, während zwei weitere Lehrer ins Lager des vormaligen Schreib-Gegners Rosenfeld wechselten. Die Allianzen, welche während der Verhandlungen geschmiedet wurden, waren also bis zum Schluss von wankelmütiger Gestalt. Die Protokollanten jedoch erachteten den Vorgang nunmehr als abgeschlossen und notierten an den Rand: „Eine überwiegende Mehrheit hat demnach für die Zulässigkeit des Schreibens am Sabbat entschieden“. Dies war angesichts der reichlich knappen Ergebnisse eine äußerst zuversichtliche Einschätzung.⁸⁴⁹

Damit hatte die Versammlung sich hinsichtlich der möglichen Dispensationsfälle für religiöse Vorschriften im Alltag überwiegend auf einen *modus vivendi* geeinigt, welchen man folgendermaßen zusammenfasste,

men, in: Bericht Historischer Verein Bamberg für die Pflege der Geschichte des Ehemaligen Fürstbistums (2007), S. 533–579, hier S. 143.

⁸⁴⁹ Vgl. StAB, K3, CIII, Nr. 16., Nro. 7, fol.31v.f.

„daß diejenigen Verschriften, welche auf mosaischem Gesetz, oder der Tradition beruhen, allerdings fortbeobachtet werden müßten, daß aber die Zusätze und Erweiterungen, welche durch Talmudisten und spätere Rabbiner hinzugekommen seien,⁸⁵⁰ diese religiöse Gültigkeit nicht hätten, sondern bei einer Revision, was zu wünschen wäre, wohl beseitigt werden könnten, was indessen Aufgabe einer allgemeinen Synode wäre.“⁸⁵¹

Die Strategie war altbekannt und ist obig schon geschildert worden. Der Verweis auf eine allgemeine Synode ist redundant. Die Angabe, alles ausmerzen zu wollen, was „Talmudisten und spätere Rabbiner“ hinzugefügt hatten, gab sich den Anschein moderner exegetische Methoden, sowie einer fast lutherischen „Rückkehr zu den Quellen“.⁸⁵² Dieser Befund war wenig überraschend, hatten sich doch die Reformer des Judentums gerade das protestantische Christentum zum Vorbild erkorren, sowie die christliche Aufklärung als Chance begriffen, auf dem Wege der „Vernunft“ die Integrationsleistung des Judentums abrufen zu können. Die Methodenvielfalt, welche sie dabei vorfanden, erlaubte es ihnen, das Judentum als eine moderne, an der Aufklärung geschulte und sich des kritischen Geistes der Reformation bewusste Glaubensrichtung zu präsentieren, mit welcher eine gütliche Einigung leicht erzielt werden könne. Ob im zutiefst katholischen Bayern ein derartiger Rekurs auf die Reformation nötig war, sei dahin gestellt, die Bezugnahme auf die Aufklärung war es auf jeden Fall, und somit war eine sehr intelligente, aber gleichzeitig die Tradition sehr hoch haltenden Meinung wie jene des hochgeachteten Rabbiners Rosenfeld aus Bamberg, auch auf den Kreisversammlungen schließlich nicht mehrheitsfähig. Es spricht für die diplomatischen Fähigkeiten des Rabbiners ebenso wie für seine letztendliche Weitsicht, dass er diese Niederlage eingestand und seine Position nicht mit Händen und Füßen verteidigte, sondern sich, trotz widersprechender Auffassung, am Schluss der Mehr-

⁸⁵⁰ Gemeint sind die sogenannten Takkanot, vgl. Wilhelm Bacher/Schulim Ochser, Takkanah, in: Isidor Singer (Hrsg.), Jewish Encyclopedia, New York, 1906, online unter <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/14204-takkanah> [Abgerufen am 14.06.2018].

⁸⁵¹ Zitiert nach StABb, K3, CIII, Nr. 16., Nro. 7, fol.31v.f.

⁸⁵² Vgl. ebenda, Nro. 7, fol.31v.f.

heitsmeinung unterwarf. Eine derartige Geste wäre von Aub und seinen Mitstreitern nie zu erwarten gewesen.

Vier der fünf in Bayreuth versammelten Rabbiner legten zudem im Anschluss an das offizielle Ende der Verhandlungen eine Beilage zum Protokoll vor, in der sie ihre nunmehr gemeinsame Einstellung zum Schreiben am Sabbat nochmals dezidiert erklärten.⁸⁵³ Rosenfeld hatte sich ja, entgegen seiner Überzeugungen, wohl um des lieben Friedens willen auf die Seite derer gestellt, die behaupteten, das Schreiben in Nicht-Hebräischer Schrift sei nur ein „Verbot 3. Grades“ und biblisch nicht fundiert. Doch gehen die Rabbiner hier sogar noch einen Schritt weiter. Völlig entgegen der ursprünglichen Argumentation Rosenfelds wird nun Maimonides als Zeuge angerufen, dass „sogar die hebräische Quadratschrift ohne Verzierungen nicht als eigentliche Schrift zu betrachten sey.“ Verschiedene Anmerkungen zur Ausfertigung eines Verkaufsscheines in „fremder Schrift“, sowohl innerhalb als auch außerhalb des Landes, runden die Beweiskette ab. Schlussendlich zitierte man noch den „berühmten“ Zeitgenossen Abraham Chorin, „Oberrabbi“ (!) zu Arad, der freilich alles andere als unumstritten war, was die anwesenden Rabbiner natürlich geflissentlich unterschlugen.⁸⁵⁴ In dessen Werk „Der treue Bote“ hieß es:

„[W]äre es nicht heilsamer, dem weisen Rath des Gesetzgebers zu folgen, einen Theil des Gesetzes abzusondern, um das Gesetz zu erhalten? Besonders das Fahren am Sabbath und das Schreiben mit deutschen Lettern, was nur zu den späteren Einschränkungen gehört.“⁸⁵⁵

Ebenso hatte allen voran Rabbiner Aub schon vorher argumentiert. Nur vordergründig legte es diese Argumentation vor allem auf die Befriedigung der Wünsche der Staatsregierung aus. Es war aber erkennbar ein Versuch der Lösung des bekannten Dilemmas, dass der Talmud natürlich kaum auf jede Anfrage der „neueren Zeit“ eine genaue Antwort geben konnte und wollte, sondern die Interpretationsleistung des Rabbiners gefordert war. Die neue Generation von Rabbinern versuchte

⁸⁵³ Vgl. ebenda, Nro.23 passim.

⁸⁵⁴ Vgl. die Ausführungen Wittelshöfers hierzu, in StAB, K3, CIII, Nr. 36., Nro. 15.

⁸⁵⁵ Zitiert nach StAB, K3, CIII, Nr. 16., Nro. 23, fol.102v.

aber nun eine eigentlich gegenläufige Doppelleistung. Einerseits wollte man gültige Definitionen und als notwendig angesehene Einschränkungen durchsetzen. Damit war die Autorität des Rabbiners auf eine neue Art und Weise wiederhergestellt. Neuartig deshalb, weil man gleichzeitig den bisherigen Usus der reinen Interpretation durch den einzelnen Rabbiner durch Gesetzmäßigkeiten zu ersetzen trachtete und unumwunden zugab, zur Erreichung des Zieles der Emanzipation Teile des Gesetzes nicht zu reformieren oder auszulegen, sondern schlicht abzulegen. Dieser Prozess ließ sich natürlich theoretisch endlos wiederholen und den jeweiligen Gegebenheiten anpassen, bis nur noch der blanke, mosaische Kern übrig war. Damit wären die Reformatoren an ihr Ziel gelangt: eine rein biblische Restreligion, welche keinerlei Spannung zu den Fragen der Gegenwart mehr aufwies, da sie diese schlicht nicht mehr berührte.

„Allein da nach dem von dem Comitee einstimmig angenommenen Prinzipien nur das als göttliches Gesetz zu betrachten ist was entweder in den 22 Büchern der heiligen Schrift selbst oder in der unbestreitbaren Tradition (!) enthalten sey, so würden wir uns der Inkonsequenz und des Widerspruchs mit unseren eigenen Erklärungen schuldig machen, wollten wir das Verbot des Schreibens in allen Schriftarten für ein mosaisches und göttliches erklären.“⁸⁵⁶

Inkonsequent musste das Verhalten Rosenfelds erscheinen, oder vielmehr friedensstiftend. Warum allerdings sich die Unterschrift des Rabbiners Kunreuther nicht auf dem Protokoll findet, ist wohl nur durch Abwesenheit zu erklären. Inhaltlich lag das Genannte völlig auf seiner Linie.

Blickt man zuletzt noch auf die parallelen Verhandlungen in Ansbach, so findet sich dort wenig Unbekanntes.⁸⁵⁷ Der Streit um das Schreiben am Sabbat hatte auch in Ansbach im Vorfeld für höchste Kontroversen gesorgt. Umso erstaunlicher, aber umso bezeichnender, ist die Tatsache, dass die Verhandlungen selbst die Kontroverse nur streifen.

⁸⁵⁶ Zitiert nach ebenda.

⁸⁵⁷ Vgl. StAN, KdI, Abg. 1932, Judensachen, Nr. 181. Dokument vom 09.11.1835, unfoliert.

„Obgleich die Versammlung die vorläufige Einführung eines und desselben Lehrbuches in allen Religions-Schulen des Kreises aus [...] Rücksichten ablehnen zu müssen glaubten, und der Frage über das Verbot des Schreibens am Sabbath in ihre, eigenen Interesse einer neuen Lösung zu wünschen gewesen wäre, so nehmen wir doch keinen Anstand, das Ergebnis im Ganzen als ziemlich befriedigend zu bezeichnen [...] Ebenso glauben wir [...] die Sache wegen der Theilnahme der israelitischen Schüler an den schriftlichen Schularbeiten an den Sabbathtagen lediglich allerhöchster Würdigung unterstellen zu müssen [...].“⁸⁵⁸

Es ist kaum zu vermuten, dass man der Thematik nicht die gebührende Aufmerksamkeit und Wichtigkeit zumäß. Vielmehr zeugt die Angabe des Protokollanten, die Frage müsse „allerhöchster Würdigung“ zugeführt werden, von einer Resignation und dem Eingeständnis, dass nur königliche Autorität wenigstens einen Teil der Rabbiner würde überzeugen können. Hatte man doch verschiedentlich die Ansicht geäußert, die Beachtung der Staatsgesetze, und damit implizit auch das Schreiben am Sabbat, sei für jüdische Untertanen obligat.

In der VI. Plenarsitzung der Ansbacher Verhandlungen hatten sich die Anwesenden der virulenten Frage des sabbatlichen Schreibens gewidmet.⁸⁵⁹ Die augenscheinliche Möglichkeit einer „Dispension“ vom Verbot des Schreibens hatte die Beamten neugierig gemacht. Der Vorschlag, nur das Schreiben in hebräischer Schrift sei zu sanktionieren, blieb, im Gegensatz zu Bayreuth, eine Einzelmeinung. Wir erinnern uns an die Ausführungen des Rabbiners Rosenfeld zu Bamberg. Auch Ärzten sei das Schreiben am Sabbat „ausnahmsweise“ gestattet, wichtig sei,

„ob der Israelit in das Verhältnis, welches am Sabbath das Schreiben [...] freiwillig oder in Folge einer durch die Staatsgesetze ihm auferlegte Pflicht eingetreten sei, und daß nur in dem ersten Fall die Dispensertheilung keine Bedenken habe, weil bei einer Collision der Religions- mit den Staatsbürgerpflichten die erstere auszuweichen hätte.“⁸⁶⁰

⁸⁵⁸ Zitiert nach ebenda.

⁸⁵⁹ Vgl. StAN, KdI, Abg. 1932, Judensachen, Nr. 180. Dokument vom 24. März 1836, fol.45r-48v.

⁸⁶⁰ Zitiert nach ebenda, fol.45r.

Diese Ansicht hätte ganz im Sinne der Staatsregierung gelegen und wurde von verschiedenen Rabbinern auf den parallelen Verhandlungen und in deren Vorfeld zur Genüge durchdacht. Das Abstimmungsergebnis aus Ansbach liest sich allerdings wie folgt:

1. Einstimmig, daß den Israeliten durch die Gesetze ihrer Religion das Schreiben am Sabbat verboten sei
2. Einstimmig, daß einzelne Disputationen von der Befolgung dieses Verbots zulässig seien
3. Mit 61 zu 42 Stimmen wurde die Frage „ob der Eintritt in den Vaterländischen Militärdienst während desselben die Dispens zur Folge habe“ verneint
4. Einstimmig wurde die Frage „ob der Israelit, wenn er durch das bürgerliche Gesetz zum Eintritt in den vaterländischen Militärdienst berufen werde, von der Befolgung dieses Verbotes dispensiert sei“ bejaht.
5. Die Frage „ob der Eintritt in ein Staats- oder öffentliches Amt Dispens zur Folge habe?“ wurde mit 61 gegen 39 Stimmen verneint
6. Einstimmig wurde bejaht, daß dieser Dispens einzutreten (!) habe, wenn der Israelit von der Staatsregierung zur Übernahme eines öffentlichen Amtes aufgefordert wurde oder durch ein bürgerliches Gesetz zu dieser Übernahme verpflichtet sei.
7. Die Frage, „ob den israelitischen Jünglingen, welche eine Studienanstalt besuchen, im Wege der Dispensation gestattet sei, am Sabbath die von den Lehrern aufgegebenen schriftlichen Arbeiten zu liefern“ wurde mit 93 zu 9 Stimmen verneint
8. Mit 99 gegen 3 Stimmen wurde bejaht, daß den israelitischen Ärzten am Sabbath das Schreiben gestattet sei.⁸⁶¹

Dieses aufschlussreiche Protokoll lehrt mehrere Dinge. Zum einen, dass die tatsächliche Diskussion zumindest in Ansbach überhaupt nicht auf den Versammlungen selbst, sondern bereits im Vorfeld stattgefunden hatte. Natürlich ist es auch möglich, dass der Protokollant die hitzigen Auseinandersetzungen, die sich zugetragen haben mögen, schlicht nicht aufgezeichnet hatte. Dennoch sprechen die Abstimmungsergebnisse für sich, lassen klare Parteien und gut vorbereitete Akteure erkennen, genauso wie sie eine stringente Logik der Argumentation aufweisen. Folgenreichstes Kriterium für einen Dispens war stets die Frage

⁸⁶¹ Zitiert nach ebenda, fol.47r-48r.

nach Zwang oder Freiwilligkeit. War der Jude freiwillig in den Staatsdienst getreten und hätte verhindern können, dass er in die Situation des Schreibens am Sabbat gelangte? Dann war ein Dispens nicht möglich. War er berufen oder gezwungen worden, rief das Vaterland, drohte Gefahr für sich oder andere? Dann stand einem Dispens nichts im Wege. Die alte Vorstellung aus Zeiten des Antiochus Epiphanes, Gefahr für das Leben erlaube die Brechung der Ruhegebote des Sabbat, also eine der zentralen Errungenschaften der hasmonäischen Epoche und Garant für das Überleben des Volkes Israel, kam hier in weit profanem und banalerem Rahmen wieder zum Tragen.⁸⁶² Streiten konnte man sich über die Definition von Zwang und Gefahr. So sind die doch immensen Gegenstimmen bei Frage Zwei und Fünf zu erklären, die nicht das Prinzip als solches in Frage stellen, sondern die Anwendung auf den konkreten Fall. Die Rigoristen, die bei Frage Acht gegen das Wirken der Ärzte stimmten, hätten wohl auch bei der Belagerung Jerusalems die samstägliche Ruhe dem Kampf vorgezogen.

Hoch interessant allerdings ist die fast einstimmige Ablehnung der Anwendung dieses Reglements auf die nächste Generation, die das Judentum retten sollte, auf die „israelitischen Jünglinge“.⁸⁶³ Entgegen dem Vermerk des Protokollanten, die Versammlung hätte

„ihre Bereitwilligkeit zur näheren Vereinigung mit den christlichen Unterthanen dadurch an den Tag gelegt, daß sie ihre Kinder in der Schule mit den christlichen Kindern vereinigt zu sehen wünschen und nur dann für eine allgemeine Vereinigung des Religions- mit dem Elementar-Unterricht ausgesprochen hat (!), wenn wirklich beabsichtigt sein sollte, daß auch der Unterricht in den Elementar- und gemeinnützigen [Schulen] in steter Hinweisung auf das positive Christentum erteilt werde“,⁸⁶⁴

war dies ein Schritt zurück. Der Student war demnach weder dem Arzt, noch dem Soldaten vergleichbar. Obwohl die Rabbiner offiziell bekräftigt hatten, dass jüdische und christliche Kinder einen gemeinsamen Unterricht genießen sollten, waren die Studenten der Universitäten

⁸⁶² Vgl. 1 Makk 2,39ff.; 2 Makk 5,25f.

⁸⁶³ Vgl. Ebenda, Dokument vom 24. März 1836, fol.47r-48r.

⁸⁶⁴ Zitiert nach StAN, KdI, Abg. 1932, Judensachen, Nr. 181., Dokument vom 09. November 1835.

nicht damit gemeint. Zwar forderte man einen eigenen Lehrstuhl für jüdische Theologie. Dieser hätte natürlich keinerlei Lehrangebot am Sabbat erteilt, womit man das Problem der schreibenden Studenten galant umgangen wäre. Aber so weit war man noch nicht. Die zu diesem Zeitpunkt studierenden jungen Juden waren keineswegs dispensiert, wenn ihre Aufgabe es erfordern sollte, am Sabbat zu schreiben. Hier wird wiederum das Prinzip der „freiwilligen Verpflichtung“ erkennbar. Die Studenten hatten aus eigener Entscheidung heraus den Weg an die Universitäten gesucht, um sich mit nicht-jüdischem, weltlichem Wissen anzureichern. Es gab folglich keinen Grund, dieses Verhalten zu unterstützen. Kein Zwang war angewendet worden, außer vielleicht dem Zwang, sich durch Bildung ein besseres Leben zu erwirtschaften, was die Rabbiner mit ihrer Entscheidung gegen den Dispens verhinderten. Interessant zu sehen ist jedoch die strikte Anwendung kasuistischer Rechtsfindung im traditionellen Milieu des ländlichen Judentums. Die Argumentationsweise der reformorientierten Schicht, welche ja selbst als erste jüdische Generation eine wissenschaftliche Ausbildung an einer Universität genossen hatte, sah derartige Kasuistik nicht vor. Ihr ging es um eine grundsätzliche Entscheidung hin zur Anpassung der Lebenswelt an die sich modernisierende und bürokratisierende Außenwelt, welche derartige Spitzfindigkeiten nicht zulassen wollte, sondern allgemein gültige Reglements forderte. Das talmudische Denken kontrastiert hier zur „Orthodoxie“ moderner Rechtsfindung.

Beim gesamten Vorgang um das Schreiben am Sabbat wurde aber wiederum ein Grund- und Verstehenskonflikt zwischen Versammlung und Regierung deutlich. Die Regierung sah das Gremium der Rabbiner als letztinstanzlich verantwortlich für eine Entscheidung über das Ja oder Nein zum sabbatlichen Schreiben. Die Rabbiner selbst und die Abgeordneten waren sich über diese Kompetenzen aber keineswegs einig, vielmehr schwenkte die Debatte schnell zu einer grundsätzlichen Disputation über Verantwortlichkeit und Zuständigkeit im religiösen Urteil um. Nach Oberrabbiner Bing standen die Gesetze seit ewiger Zeit unveränderlich fest, ganz egal, was ein selbst ernanntes Rabbinergremium beschließen würde. Die Rabbiner allerdings sollten dem Willen der Regierung nach entscheiden, andere Gremien durften sich schriftlich wie mündlich dazu äußern.

3.3.7 Der Sabbat

Es hat eine interessante, innere Logik, dass die Frage nach dem Schreiben am Sabbat vor der Frage nach dem Sabbat selbst kam. Im Laufe jeder Kreisversammlung kam der Hohe Kommissarius wenigstens einmal auf die wohl radikalste Frage zu sprechen, welche die Regierung in petto hatte. Könnte man nicht

„zu näherer Annäherung an die christlichen Einrichtungen [und] zur Vermeidung von Kollisionen und zur Abwendung des Nachtheils, daß die Israeliten an zwei Tagen der Woche keine Geschäfte wenigstens mit Christen treiben können“⁸⁶⁵

den Sabbat auf einen Sonntag verlegen? In Bamberg zögerte man nicht mit der Antwort:

„Daraufhin erklärte die ganze Versammlung einhellig, daß die israelitische Religion die Verlegung des Sabbath auf einen anderen Tag schlechterdings nicht erlaube; der Tag des Sabbath beruhe auf einem mosaischen Gesetz, es sei zum Andenken an die vollendete Schöpfung und an den Auszug der Israeliten von Aegypten gestiftet [...] deshalb sei er für immer unabänderlich.“⁸⁶⁶

Man schickte sich zwar an, anzufügen, dass sowohl Beamte als auch Soldaten dennoch dem Staat ihre Dienste leisten könnten, aber gerade um diesen Punkt hatte man sich ja vorher aufs trefflichste gestritten. Dennoch überrascht es kaum, dass bei allen Verhandlungen in diesem Punkt völlige Einigkeit herrschte und auch keine Diskussion unter den Rabbinern, Lehrern und Bevollmächtigten stattfand. An eine Aufweichung eines zentralen Kerngedankens der sinaitischen Offenbarung nur zu denken, war derart abwegig, dass die alleinige Anfrage von Seiten der Regierung entweder auf Naivität, oder auf bewusster Provokation beruhte. Hatte man doch durch seine vorherigen Nachfragen deutlich gemacht, dass sich die prüfenden Beamten intensiv mit der zu verhandelnden Materie befasst hatten. Etwas anderes waren die restlichen jüdischen Feiertage, von denen einige in der Diaspora bekannter Weise

⁸⁶⁵ Vgl. StAB, K3, CIII, Nr. 16., Nro. 6, fol.25r.f. Hier Frage Nummer 8.

⁸⁶⁶ Zitiert nach ebenda, Nro. 6, fol.25r.f.

doppelt gefeiert wurden.⁸⁶⁷ Abgesehen von den sieben in der Schrift gebotenen Feiertagen, hätten sich in der Geschichte noch weitere sechs hinzugesellt, so dass man insgesamt auf 13 Tage komme, was gar nicht besonders viel sei, zumal ein Teil davon sowieso wieder auf den Sabbat fallen würden. Man war prinzipiell bereit, die Doppelungen abzuschaffen „da solche selbst in Palästina auch jetzt nicht gefeiert würden“, allerdings, und hier lag der Knackpunkt, wünsche man sich eine solche Entscheidung aus Gründen der Einheit wiederum von einer allgemeinen Synode.⁸⁶⁸ Noch war man in Bayreuth nicht bei den Verhandlungen über eine Generalsynode angelangt. Dieses Desideratum des bayerischen Judentums wurde auch für eher unkomplizierte Fälle wie die Abschaffung der Doppelungen als Allheilmittel angesehen. Interessant ist hier jedoch die Betonung der Notwendigkeit der Einigkeit. Wir haben es also mit zwei vordergründig gegenläufigen Tendenzen zu tun. Einerseits die fortschreitende Glaubensindividualisierung, die einer modernen Auffassung von Religion entsprach, andererseits die notwendige Einheit und damit Konfessionalisierung des Judentums, welche einer modernen Bürokratie entsprach. Beide Tendenzen bedienen die Schlagworte der Moderne, obwohl sie zunächst widersprüchlich erscheinen.⁸⁶⁹

Durchwegs alle Kreisversammlungen in den drei fränkischen Residenzstätten waren sich in der Überzeugung einig, dass man den Sabbat keinesfalls auf einen Sonntag verlegen könne. Dies wurde beispielsweise in Ansbach auch nicht ausführlicher diskutiert, sondern als Fakt hingenommen.⁸⁷⁰

Auch in Würzburg wurde erwartungsgemäß und in völliger Analogie zu vorherigen und parallelen Entscheidungen die Unmöglichkeit einer Verlegung des Sabbats auf den Sonntag nochmals bekräftigt.⁸⁷¹ Interessant ist hier wiederum die Argumentation des Dr. Adler, der auf mehreren Ebenen an das Problem heranging. Zum einen führte er handfeste wirtschaftliche Gründe an. Durch die Möglichkeit einer Ladenöffnung am Sonntag genossen die Juden einen wirtschaftlichen

⁸⁶⁷ Vgl. Elbogen. S. 421.

⁸⁶⁸ Vgl. StAB, K3, CIII, Nr. 16., Nro. 6, fol.26v.f.

⁸⁶⁹ Vgl. ebenda, Nro. 6.

⁸⁷⁰ Vgl. StAN, KdI, Abg. 1932, Judensachen, Nr. 181., Dokument vom 09.11.1835.

⁸⁷¹ Vgl. StAWü, Regierungsabgabe 1943/45, Nr. 8506., Beilage 46, fol.163r.ff.

Vorteil gegenüber ihren christlichen Mitbewerbern, den sie durch eine Verlegung des Sabbats auf den Sonntag verlieren würden. In Adlers Vorstellung musste der Sonntag ein immenses wirtschaftliches Potential gegenüber dem ja im Umkehrschluss für die Juden unzugänglichen Samstag haben. Dieser rein wirtschaftlichen Denkweise steht aber andererseits wieder ein Rückgriff auf die, wie bereits herausgestellt, klassischste aller Sorgen der Rabbiner jeglicher Provenienz gegenüber. Eine Verlegung des Sabbats, und damit eine direkte Ignorierung des dritten Gebots, würde innerhalb der Jugend wiederum zur „Lauheit in der Religion“ führen.⁸⁷² Diese Feststellung und Sorge um eine Abflachung religiöser Gefühle ist der zentrale Punkt bei der Auseinandersetzung zwischen Reformern und Bewahrern. In seiner bloßen Fragestellung ist die traditionalistische Welt bereits aufgehoben, denn er stellt, oft unbewusst, das persönliche Bekenntnis des Einzelnen, hier im Rahmen der Jugend, innerhalb der Gemeinde in den Mittelpunkt. In einer traditionalistischen Gemeinde musste die persönliche Abflachung oder Stärkung des Glaubens nicht von Belang sein, der Einzelne war in die Gemeinde eingebunden und folgte seinen spezifischen Aufgaben, die völlig profaner, weltlicher Natur sein konnten. Die Religion war mit der Lebenswelt und –kultur quasi gleichgesetzt, für die konkreten religiösen Handlungen konnte man sich auf Feste, Riten und Experten verlassen. Mit dem Ende der Expertenherrschaft, der Auflösung der klassischen Gemeindestrukturen und der erzwungenen Neuverortung der Gemeindeglieder war nun das Bekenntnis des Einzelnen gefragt. Der Bruch verlief nicht mehr zwischen einem „Innerhalb“ und einem „Außerhalb“ der konkreten Gemeinde, sondern zwischen aktiv angenommenem oder durch Nichtbetätigung faktisch verworfenem Judentum.

3.3.8 Der Gottesdienst

In Würzburg behandelte man am 02. Februar die folgenden Fragen: „Woraus besteht der Gottesdienst je nach den verschiedenen Zeiten, Anlässen und Zwecken? Welche Feyerlichkeiten sind dabey zu

⁸⁷² Vgl. ebenda.

beobachten?“⁸⁷³ Desweiteren die Frage nach der Leitung des Gottesdienstes, der Beteiligten daran und, unvermeidlich: welche Anordnungen zu treffen seien bis zur Einführung einer allgemeinen Synagogenordnung? Die tatsächlichen Streitpunkte, die das Protokoll vermerkt, waren jedoch andere.

In Übereinstimmung mit seinem Gutachten nannte Bing wiederum den *Schulchan Aruch*, sowie „altes Herkommen“ als Quellen des jüdischen Gottesdienstes. Rabbiner Neuburger konnte ihm, trotz einiger Aschaffenburgischer Besonderheiten, vorbehaltlos zustimmen. Einen energischen Apell, dass es doch das Wichtigste sei, nun alles akkurat festzuschreiben, vornehmlich in einer Synagogenordnung, lieferte Lehrer Blümlein, der eine solche Synagogenordnung ja praktischerweise schon konzipiert hatte.⁸⁷⁴ Hier traf er allerdings auf den Widerspruch von Rabbiner Neuburger, der auf die Faktizität einer schon existierenden provisorischen Synagogen-Ordnung hinwies, wenngleich man diese eigentlich nicht Synagogen-Ordnung nennen dürfe, immerhin enthielte sie auch „polizeyliche Bestimmungen“. Doch, so fügte der Rabbiner gönnerhaft hinzu, hier gehe es ja nicht um Grammatik.⁸⁷⁵

Die Antagonisten zu den „Traditionalisten“ Bing, Neuburger sowie dem Abgeordneten Bamberger stellten die Abgeordneten Adler, Kohn und Straßburger.⁸⁷⁶ Während der eine noch die unbedingte Zulassung aller Frauen zum Gottesdienst forderte, was ja auch schon in den von den Konservativen vorgelegten Synagogenordnung vorkam, kam man recht schnell auf die allgemeine Sprache des Gottesdienstes zu sprechen, von der auch abhing, welche Gebete man gerne aus dem Gottesdienst entfernen würde. Oder eben auch nicht entfernen würde,

⁸⁷³ Die Kreisversammlungen des Untermainkreises in der Hauptstadt Würzburg sind die am ausführlichsten und auch am akkuratesten verzeichneten Niederschriften, die von den Rabbinerversammlungen der drei fränkischen Kreise vorliegen. Die Würzburgischen Protokolle sind derartig ausführlich, dass erst einmal 18 Folioseiten verstreichen, bevor, mit einer Regierungsansprache beginnend, der für uns relevante religionswissenschaftliche Teil beginnt. Die Sitzungen hatten ja im Vorfeld unter der langen Unbestimmtheit des Versammlungsortes gelitten und berührten nun am sechsten Sitzungstag, dem 02. Februar des Jahres 1836, Fragen des jüdischen Gottesdienstes. Die eigentlich vorgeschaltete Frage nach den expliziten Glaubensquellen wurde erst an späterer Stelle behandelt. Vgl. ebenda, passim.

⁸⁷⁴ Vgl. ebenda, fol.37r.f.

⁸⁷⁵ Vgl. ebenda.

⁸⁷⁶ Vgl. ebenda, fol.38r.ff.

wie der Abgeordnete Bamberg forderte, für den jede Abkürzung gegen die Observanz verstieß, die immerhin „bei allen Juden“ stattfinde, lokale Abweichungen inbegriffen. Dies stieß sich vehement mit der Auffassung seines Kollegen Kohn, der verkündete: „nicht Deutsch beten, heißt gar nicht beten!“ und den Einwand, es gebe doch in jedem Gebetbuch Übersetzungen, nicht gelten lassen wollte. Denn, gemäß Lehrer Kohn, wäre das Verständnis für eine jegliche Andacht zwingend notwendig; schon der Talmud lehre, die Gebete und Rezitationen im Ritus in „lebendiger Sprache“ vorzutragen. So seien die „als chaldäisch“ verpönten Gebete eben zu einer Zeit entstanden, in der „Chaldäisch“ Landessprache war. Umgekehrt spräche überhaupt nichts dagegen, deutsche Gebete einzuführen. Unglücklicherweise entspann sich allerdings ein Disput daran, welcher Sprache die Juden in Franken denn nun eigentlich mächtig waren. So konnten, Dr. Adler zu folge, einige nicht Deutsch lesen, während es Lehrer Wahler zufolge die Pflicht eines jeden Juden war, Hebräisch zu lernen, weshalb sich die Frage gar nicht stellte. Dass die Frage überhaupt nicht um das Hebräische, sondern um das selbst von den Rabbinern meist nicht verstandene Aramäische/Chaldäische ging, tangierte hier scheinbar nicht. Stattdessen verzeichnen die Protokolle Meinungen aus allen Richtungen. Mal war die Anzahl der Gebete generell so hoch, dass selbst die deutschen Gebete nicht mehr verstanden wurden, nach einer halben Stunde sei die gesamte Aufmerksamkeit generell verfliegen, die Unbildung und „Unfrömmigkeit“ der Leute das größte Problem und überhaupt sei das meiste sowieso gar kein Gebet, sondern Poesie oder Ritual-Rezitation. Namentlich am *Shir ha-fichut* entbrannten, wie in allen anderen Verhandlungen auch, erneut die Konflikte: Dr. Adler wie darauf hin, dass schon immer „ächte Talmudisten“ für dessen Abschaffung gestimmt hatten, Dr. Romann hielt dem entgegen, es sei das „schönste Gebet, das wir haben“, es werde nur einfach nicht mehr verstanden. So weit, so bekannt.⁸⁷⁷

Die Rabbiner Bing und Neuburger hatten sich bis zu diesem Zeitpunkt recht vornehm aus der erhitzten Diskussion zurückgehalten. Bing überließ Neuburger denn auch das Schlussstatement, welches sehr aufschlussreich für das Verständnis des Gebetes bei der traditionellen

⁸⁷⁷ Vgl. ebenda.

Fraktion ist. Hier zeigte sich erneut die generelle Reformbereitschaft bei unbedingter Wahrung des Zentrums, des Eigentlichen.⁸⁷⁸

In den Erläuterungen jüdischer Liturgik wird gerne darauf hingewiesen, dass das jüdische Gebet das Opfer im Tempel ersetzen solle.⁸⁷⁹ Diesem Bild widerspricht Rabbiner Neuburger. Das Gebet sei eben nicht an Stelle des Opfers zu sehen, sondern solle ein „lebendiges Bild“ ebenjenes Opfers sein. Jeder Jude solle den Tempeldienst auf diese Weise nachahmen und „etwas lernen“. Das jüdische Prinzip des ewigen Weiterlernens, der steten Zunahme an religiösem Wissen kommt hier unvermittelt zum Ausdruck. Doch sei der momentane Zustand diesem Ziel entgegenlaufend. Kaum einer verstehe die Gebete, ein Gefühl könne dabei nicht aufkommen. Für viele Gebete, beispielsweise das *Eshu Mekoman*, gebe es keine talmudische Pflicht zur Rezitation im Gottesdienst, diese reiche auch zu Hause. Überhaupt stellt der Rabbiner nur zwei Gebete in den Mittelpunkt, das *Schm'a Jisrael* sowie das *Schmone Esre*, alles andere sei nur späterer Zuwachs. Nur diese zwei Gebete stünden unveränderlich und unwiderruflich im Zentrum des jüdischen Gottesdienstes. Betreffend des *Shir ha Jichut* räumte Neuburger ein, dass es wohl „Unzartheiten“ enthielte und an einigen Stellen korrumpiert sei. Auch einige andere Gebete tendierten dazu, als „gehässig“ wahrgenommen zu werden, was an ihrer Entstehungszeit während der Kreuzzüge liege. Sogar andernorts heftige Bestandteile wie die *Sulot* oder das *Av HaRachamim*⁸⁸⁰ würde der Rabbiner im Zweifelsfall fallen lassen, alles dies aber in der geforderten Langsamkeit und auch erst nach einer allgemeinen Synode. In einer überraschenden und für die Regierung schmeichelhaften Volte entfaltete Neuburger, warum man all diese „gehässigen“ Gebete nicht mehr brauche: den Juden in Bayern ginge es derartig gut, dass zum Klagen kein Anlass bestünde!⁸⁸¹

In den nun folgenden Abstimmungen sprachen sich 37:14 Lehrer für eine Abkürzung des Gottesdienstes aus, nur 12:31 Abgeordnete sowie fünf der anwesenden zehn Rabbiner mochten ihrem Beispiel folgen. Für das generelle Abhalten des Gottesdienstes auf Deutsch

⁸⁷⁸ Vgl. ebenda.

⁸⁷⁹ Vgl. Elbogen, S. 404.

⁸⁸⁰ Vgl. o.A., Av Harahamin, in: Berenbaum/Skolnik, Nr.2, S.726.

⁸⁸¹ Vgl. StAWü, Regierungsabgabe 1943/45, Nr. 8506., fol.40r.ff.

sprach sich dieselbe Zahl an Lehrern aus, 16:27 Abgeordnete, aber nur 2:8 Rabbiner. Die Abstimmung über einzelne Punkte der Synagogenordnung überließ man gänzlich den Rabbinern.⁸⁸²

3.3.9 Die Synagogenordnungen

Die Protokolle aus Würzburg zum Punkt „Synagogenordnung“ sind knapp und beschäftigen sich ausschließlich mit der Frage, was man bis zur Einführung einer allgemeinen Synagogenordnung denn tun solle.⁸⁸³ Weder bilden sie eine große Kontroverse ab, noch nennen sie *en detail* die Streitpunkte. So einigte man sich darauf, dass die Geldstrafen, welche bei Störung der Ordnung in der Synagoge verhängt wurden, auch der „Polizeybehörde zur geeigneten Einschreitung angezeigt“ wurden, also die weltliche Verwaltung mit einbezogen wurde. Einen längeren Punkt nahm die Diskussion um den *Musaph*-Gottesdienst ein, im speziellen, ob der Rabbiner dafür etwas zu sich nehmen dürfe. Laut Rabbiner Bing ginge die Vorschrift des Nüchternbleibens „auf einen einzigen Casuisten“ zurück und sei nicht bindend, auch sehr fromme Männer, selbst ausgezeichnete Orthodoxe, hätten immer schon vor dem *Musaph*-Gebet etwas zu sich genommen. Außerdem, so eine besonders kreative Ansicht, sei es nicht gut, eine Vorschrift einzufordern, die von der Mehrzahl sowieso nicht beachtet werde und „somit nur Anlaß zum Sündigen gebe“. Man einigte sich darüber, dass der Rabbiner einen „besonderen Confirmations-Akt“ vornehmen solle, nicht ohne jedoch fünf Gegenstimmen zu verzeichnen, die sich explizit an dem Wort „Confirmation“ störten. Ebenso wie die Confirmation sollten auch Trauungen die Aufgabe des Rabbiners oder eines Substituten bleiben. Ebenso wünschte man sich mehr jüdische Begräbnisplätze. Ein Antrag von Oberrabbiner Bing zur Einführung einer Bartzpflicht für Rabbiner wurde abgestraft. Auffällig waren hingegen die Ausführungen des Rabbiners Neuburger über die Möglichkeit der Suspendierung von religiösen Gesetzen. Dazu sei ein „aufhebendes Rabbinat“ nötig, welches „gesetzliche Eigenschaften eines Beth-Din“ haben müsste,

⁸⁸² Vgl. ebenda.

⁸⁸³ Vgl. ebenda, fol.200r.ff, passim.

„d.h. zusammengesetzt seyn müßte aus ausgezeichneten Rabbinern, welche das Zutrauen der ganzen Nation haben. [...] Wo es gilt, die Religion zu befestigen oder Religions-Übertretungen zu begegnen, können im äußersten Nothfalle nicht nur Zäune und Schutzmauern, sondern auch nichtige religiöse Gebote momentan suspendiert werden. Dieses kann geschehen durch ein Rabbinat, welches die gesetzlichen Erfordernisse zu einem Beth-Din hat, wenn selbes auch nicht so zahlreich und nicht so gelehrt ist, wie jenes, von welchem die Satzung herrührt.“⁸⁸⁴

Was machte ein Beth Din aus?⁸⁸⁵ Zu einem solchen waren bei kleineren Gemeinden mindestens drei *Dajanim* erforderlich, bei Strafsache und großen Gemeinden konnte die Richterzahl auf mehr als zwanzig steigen und war einem kleinen Sanhedrin gleich. Hier eröffnete sich ein Themenkomplex, der die anwesenden Rabbiner nochmals zur vollen Leistungsfähigkeit brachte und die staatlichen Veraltungsstellen zur Verzweiflung: die berechtigte Frage nach einer jüdischen „kirchlichen Oberbehörde“. ⁸⁸⁶ Doch zunächst zu den anderen Regierungsbezirken.

Vor allem in Bayreuth hatte ja im Vorfeld eine intensive Diskussion um eine bereits vorgelegte Synagogenordnung stattgefunden, weshalb die Versammlung an sich nur bestätigenden Charakter tragen sollte. In Mittel- und Unterfranken ging man den umgekehrten Weg. Die Protokolle der Kreisversammlungen konzentrieren sich zwar auf das konkrete Ergebnis und sind keine Wortprotokolle der Diskussionen im eigentlichen Sinne, dennoch geben sie Aufschluss über die finale bzw. primäre Phase einer gezielten Einführung einer neuen Synagogenordnung.⁸⁸⁷

Am 11. Februar 1836 stellte der hohe Regierungskommissarius den versammelten Rabbinern die für diesen Tag angesetzte Frage der Protokollordnung:

„III. Aufgabe. Eine genaue Angabe der dermaligen in jeder einzelnen Kirchengemeinde in Ausübung begriffenen Kultausübung nach Leitung, Inhalt und Form mit der Anzeige darüber, ob bis zur Einführung einer allgemeinen Synagogen Ordnung für

⁸⁸⁴ Zitiert nach ebenda, fol.207v.

⁸⁸⁵ Ein Beth Din ist ein rabbinischer Gerichtshof, vgl. Haim Hermann Cohen, *Bet Din and Judges*, in: Berenbaum/Skolnik, Band 3, S. 512-524.

⁸⁸⁶ Vgl. StAB, K3, CIII, Nr. 16.; Nro. 16, fol.54r.

⁸⁸⁷ Vgl. ebenda.

das ganze Königreich sich über eine den Kultus genau gleichförmig regelnde Synagogen Ordnung für den Kreism und über welche verstanden werden könnte.“⁸⁸⁸

Aub hatte sich seit der Einführung seiner eigenen Synagogenordnung offenbar nicht mit dem Status Quo zufrieden gegeben, sondern meldete einige „Modifikationen“ an, die er „im Verlaufe der Zeit [für] nothwendig gefunden habe“.⁸⁸⁹ Diese Modifikationen betreffen einige weitere, abzuschaffende Gebete, die Anzahl an Palmzweigen an *Sukkot* und „mehrere minder erhebliche Mißbräuche“. Die genauen Details brauchen an dieser Stelle nicht weiter interessieren, auffällig ist nur Aubs fortwährender Reformierungsdrang, der keinen Status Quo duldet sowie die offensichtliche Tatsache, dass sich Aub noch immer vehement mit seiner Gemeinde über einzelne Bräuche stritt, da er mehrere Anweisungen mit dem Wunsch „daß man sich darüber doch noch allgemein vereinigen [...] werde“ vorerst suspendieren musste. Viel tiefgreifender ist seine Angabe, in der vergangenen Zeit eine eigene „Confirmation“ für Kinder beiderlei Geschlechts eingeführt zu haben. Dies war dem Rabbiner scheinbar allenfalls einen Nebensatz wert. Auch in dem ihm zur Verwesung überlassenen Distrikt Hagenbach sei die Synagogenordnung „im wesentlichen“ eingeführt, allerdings, und das ist ein hochinteressanter Passus, hätten die Gemeinden „mit Ausnahme von Dormitz“ das *Kol Nidre* entgegen seines ausdrücklichen Wunsches immer noch beibehalten.⁸⁹⁰

Bestätigungen der erfolgten Einrichtung der Synagogenordnung kamen von Rosenfeld/Bamberg, Kunreuther/Burgebrach („in den Landgemeinden ‚mehr oder weniger der Fall‘“) sowie Gutmann/Redwitz. Rabbiner Stein aus Burgkunstadt präsentierte eine eigene, kürzere Ordnung mit dem Hinweis, dass er erst fünf Monate im Amt sei und deshalb die umfangreiche allgemeine Synagogenordnung nicht einführen könne.

In der Frage, ob man die gegenwärtige Synagogenordnung direkt übernehmen sollte, wurde beschlossen, sie zwar zur Grundlage zu machen, „sie jedoch dem Bedürfnisse vollständig entsprechen auszu-

⁸⁸⁸ Zitiert nach ebenda, Nro.8, fol.37v.

⁸⁸⁹ Vgl. ebenda.

⁸⁹⁰ Vgl. ebenda. passim.

führen“, was Modifikationen im „äußeren“ Teil der Synagogenordnung nach sich zog. Die interessanteren darunter betreffen die nicht näher definierte „anständige Kleidung“ bei der Übernahme eines Ehrenamtes, die Wahl von zwei Rabbinatsassistenten aus den Reihen der Gemeinde sowie die Zulassung von Mädchen in der Synagoge, freilich erst, wenn flächendeckend „teutsche Gebete und Predigt [...] in den Synagogen überall eingeführt seien“. Einige Angaben zur Herstellung der Stille und der Sanktionierung von Übertretungen folgten. Der Rest ist eine Kompilation der verschiedenen Ordnungs-Vorschläge einzelner Rabbiner, wie wir sie schon im Vergleich kennengelernt haben. An mehreren Stellen stellt sich die Synagogen-Ordnung bewusst gegen den örtlichen *Minhag*.

Bezüglich des liturgischen Teiles wurden weiterhin mehrere Gebete modifiziert. Eindrücklich ist auch hier folgender Punkt:

„9. Die Konfirmation der aus der Schule tretenden Kinder soll auf eine feierliche Weise nach einer hierüber noch besonders zu entwerfenden Vorschrift begangen werden; am Sitze des Rabbiners soll sie am Wochenfeste stattfinden, als dem Feste der Gesetzgebung auf Sinai; ausserhalb hat der Rabbiner nach Zeit und Verhältnissen den Tag näher zu bestimmen, wann er die Handlung vornehmen kann.

Sind Gemeinden nicht mehr als eine halbe Stunde voneinander entfernt, so können Kinder mehrerer Gemeinden zu diesem Akte zusammengerufen werden, als worauf die Mehrheit der Gemeindebevollmächtigten ausdrücklich angetragen hat.“⁸⁹¹

Eine nähere Definition des eigentlichen theologischen Inhaltes sowie der Absicht dieser „Konfirmation“ erfolgt nicht. Es erfolgt auch keine Auskunft über die Deckungsgleichheit mit der *Bar Mizwa*. Die Konfirmation bleibt als Tatsache unerklärt stehen.

Die noch folgenden Abschnitte beschäftigen sich vor allem mit der unklaren Herstellung einer „Würdigkeit“ und „Andacht“, welche durch Weglassung „abstoßender“ und „anstößiger“ Gesänge und Gebräuche erreicht werden sollte. Die dazu fehlende Definition überrascht ebenso wenig wie der Hinweis, dass „alle kabbalistische, mystische Gebete“ zu unterlassen seien. Welche dies explizit waren, wird nicht genannt.⁸⁹²

⁸⁹¹ Zitiert nach ebenda, Nro.13, fol.58v.

⁸⁹² Vgl. ebenda. passim.

Ein kleinerer, aber interessanter Passus, der viel über die Außenwirkung der jüdischen Religionszustände aussagt, findet sich in einem Zusatzantrag betreffend der „Leichenordnung“. Wir lesen hier

„daß es noch der ausdrücklichen Bestimmung bedürfe [...] daß, wer die Leiche begleite, anständig bekleidet sein müsse, und daß vorzüglich die Leidtragenden die alten Kleider, deren sie sich nach israelitischen Gebräuchen als Zeichen der Trauer bedienen, erst auf dem Gottesacker anthun, weil sonst der Leichenzug leicht zum Gespötte werden könnte.“⁸⁹³

War die nichtjüdische Umwelt derart wenig mit den Begräbnisgebräuchen ihrer jüdischen Mitbürger vertraut, dass es zu Missverständnissen und Lächerlichmachungen gekommen war? Eventuell geschah dies aber auch nur in den Augen der Autoren der Synagogenordnung. Wie dem auch sei, an dieser Stelle endet das Protokoll der Bayreuther Kreisversammlungen hinsichtlich des Tagesordnungspunktes der Synagogenordnungen.

Der Streit um die mittelfränkische Synagogenordnung ist ein Kapitel für sich⁸⁹⁴. Im Gegensatz zu ihren oberfränkischen Kollegen war es den mittelfränkischen Behörden zwar gelungen, eine allgemeine Synagogenordnung einzuführen, doch deren Brisanz und Kontroversität war kaum geringer als in den anderen Regierungsbezirken.⁸⁹⁵ Es ist mehr als bezeichnend, dass die Protokolle der Kreisversammlungen einen schmalen Band füllen, die Aufzeichnungen zur Synagogenordnung dafür vier umfangreiche Aktenvorgänge, von denen sich einer, und nicht der schmalste, ausschließlich dem Thema der Synagogenbestuhlung widmet.⁸⁹⁶ Von solchen Detailfragen war man auf den Verhandlungen weit entfernt, die Rahmenbedingungen für eine Verhandlung über derartig dem unbeteiligten Beobachter abstrakt vorkommende Topoi waren schlicht schon aufgrund des zeitlichen Rahmens nicht gegeben. Man verhandelte über die vorgelegten Ordnungen einzelner Rabbiner, eine jede selbst schon Ergebnis hitzigster Diskussio-

⁸⁹³ Zitiert nach ebenda, Nro. 15, fol.64v.

⁸⁹⁴ Vgl. Kapitel 4.

⁸⁹⁵ Vgl. Bavar. 4400 o.

⁸⁹⁶ Vgl. den angeführten Archivbestand des Staatsarchives Nürnberg.

nen und meist nur repräsentativ für einen einzelnen Rabinatsdistrikt. Ziehen wir zunächst das Fazit unseres Protokollanten zu Rate.

„Rücksichtlich des Cultus hat sich der Ausschuß über eine Synagogenordnung vereinigt, welche viele Misbräuche (!) und Übelstände beseitigt und zugleich eine gleichförmige gottesdienstliche Einrichtung in allen Synagogen des Rezatkreises beabsichtigt. Die Versammlung hat genehmigt, daß dieselbe bis zur Einführung einer allgemeinen Synagogenordnung in allen Synagogen des Rezatkreises eingeführt wurde und zugleich eingewilligt, daß die schon in höherem Grade verbesserte gottesdienstliche Einrichtung und der Hauptsynagoge zu Fürth und in der Synagoge zu Uelfeld vorerst noch beibehalten werden.“⁸⁹⁷

Auf den Sonderfall der Loewi'schen Einrichtung wurde bereits hingewiesen. Die Untersuchungen zu Loewi waren noch nicht abgeschlossen, seine Provenienzen blieben Gegenstand einer gesonderten Behandlung. Wenden wir uns lieber dem Allgemeinfeld zu. Der Protokollant vermerkte zufrieden die prinzipielle Einsicht der Versammelten, dass weitreichende Verbesserungen im Kultus des Synagogengottesdienstes von Nöten seien und man sich mitnichten auf eine bloße „äußere Form“ der Umgestaltungen konzentrieren wolle, sondern auch auf den „Inhalt“. Für diesen Zweck schien die von Rabbiner Neckersulmer vorgelegte Synagogenordnung als vorsorglich einzuführende Zwischenlösung bestens geeignet, „von der Ansicht ausgehend, daß das Bessere anzunehmen sei, wo das Beste nicht zu erreichen ist.“ Neckarsulmer hat seine Synagogenordnung weitläufig kommentiert. Sie ist Ergebnis eines zähen Ringens und blieb auch nach ihrer Einführung höchst umstritten. Die einzelnen Punkte werden an anderer Stelle untersucht, hier ist es weitaus wichtiger, darauf hinzuweisen, dass die Versammlung einen der kontroversesten Punkte der Streitigkeiten um eine Synagogenordnung berührte. Konnte man den „Inhalt“, also das, was in den Vorlagen zur Synagogenordnung die „innere Ordnung“ genannt wurde, einfach reformieren, umstellen und umformulieren, oder sollte man es bei der Reform der „äußeren“ Form belassen? Konkret stellte sich diese Frage bei der Behandlung der Gebete. Zahlreiche Passagen erschienen den

⁸⁹⁷ Zitiert nach StAN, KdI, Abg. 1932, Judensachen, Nr. 181. Dokument vom 09.11.1835, unfoliiert.

Reformern als anachronistisch, verderbt und für den Gebrauch in der Gegenwart nicht geeignet. Entschiedener Widerstand war die Antwort. Es braucht gar nicht allzu sehr interessieren, welche einzelnen Worte und welche Gebete im konkreten Einzelfall umstritten waren. Auf einer viel weiteren Ebene wurde sich schon im Vorfeld darüber gestritten, ob man generell das innere Gebetsleben reformieren konnte. Zahlreiche Rabbiner hielten es für ausreichend, nur den „äußeren“ Kultus zu reformieren, eingedenk der Tatsache, dass das Judentum schon immer auf Tat und Absicht mehr Wert gelegt hatte als auf die explizite, orthodoxe Betonung einzelner Worte.

3.3.10 Der Streit um die kirchliche Oberbehörde

Seltene Einigkeit herrschte bei der Aufstellung einer „kirchlichen Oberbehörde“, genauer gesagt, bei deren Vertagung.⁸⁹⁸ Es war schon des Öfteren erwähnt worden, dass der Ruf nach einer Oberbehörde vor allem an deren Finanzierung scheiterte, sowie am generellen Fahrplan, welche Entscheidungen vor der Bildung einer solchen getroffen werden müssten, und welche die Existenz einer Oberbehörde erst voraussetzten.⁸⁹⁹ Die in Bayreuth anwesenden Rabbiner wiesen darauf hin, dass einer Oberbehörde auch Mittelbehörden zur Seite stehen müssten, ein Oberrabbinat mitsamt untergeordneten Kreisrabbinaten mit ständigen Mitgliedern immense Kosten verursachen würde, welche die Gemeinden, ohnehin durch zahlreiche „Altlasten“ herausgefordert, kaum bewältigen würden könnten. Mit einem ähnlichen Plan war ja auch Rabbi Loewi in Ansbach gescheitert. Eine sinnvolle Alternative, bzw. ein notwendiges Konstrukt, bevor man eine Synode errichten konnte, schien den Rabbinern hingegen eine periodisch tagende Synode zu sein, für welche sie auch gleich eine Synodalverfassung vorlegen konnten.

„Wenn auch anerkannt werden müsse, daß um theils eingetretenen Spaltungen in der Synagoge abzuhelfen, theils kommende Zerwürfnisse vorzubeugen, eine geistliche

⁸⁹⁸ Vgl. StAB, K3, CIII, Nr. 16., Nro. 16, passim.

⁸⁹⁹ Vgl. ebenda.

Oberbehörde für das israelische Kirchenwesen nothwendig sei, welche über alle Angelegenheiten der Synagoge wachend, für die nöthige Verbesserung Sorge trägt und eine Gleichheit des Kultus und des Religionsunterrichts bewerkstelligt, so sei doch eine periodische Synode, deren Mitglieder die Aufsicht übernehmen, einer ständigen aus wenigen Individuen zusammengesetzten Oberbehörde vorzuziehen“.⁹⁰⁰

Gründe dafür verortete man wie folgt: Zunächst würde ein „ständiges Oberrabbinat (!)“ trotzdem eine Synode benötigen, „indem neue Anordnungen dennoch nur von der letzteren ausgehen können.“ In übrigen könne eine Synode alles tun, was auch ein Oberrabbinat zu leisten im Stande war, insbesondere die Wahrung der Gleichheit des Kultus. Umgekehrt könne „in keinem Falle ein Oberrabbinat allen Bedürfnissen Abhülfe leisten [...]“.⁹⁰¹ Darüber hinaus bedürfe man für die Bildung eines Oberrabbinats mindestens dreier wissenschaftlich gebildeter und theologisch versierter Männer, welche zudem noch intellektuell über ihren untergeordneten Suffraganen rangieren müssten. Woher man diese nehmen sollte, war schleierhaft. Darüber hinaus war man daran gewöhnt, dass Rabbiner zu Visitationen bei den Gemeinden vorbeischaute, was eine lokal gebundene Oberbehörde kaum leisten könne. Dies würde wiederum nur mit Mittelbehörden und einem hierarchischen Apparat möglich sein. Selbiger hierarchischer Apparat wurde aber von den Rabbinern strikt abgelehnt.⁹⁰²

„Ueberhaupt würde eine hierarchische Verfassung dem israelitischen Kirchenwesen jetzt mehr Schaden bringen als Nutzen, was jeder Einsichtsvolle auf den ersten Augenblick einsehen müsse, indem dasselbe durch die dermaligen Einleitungen der Staatsregierung erst zur Entwicklung gebracht würde, welche durch eine solche ständige schon jetzt errichtete Behörde im Fortschreiten vielleicht mehr gehindert als befördert werden dürfte.“⁹⁰³

Überhaupt sei das ganze viel zu teuer.⁹⁰⁴ Fassen wir also zusammen: Dem Wunsch der bayerischen Staatsregierung nach Strukturierung und

⁹⁰⁰ Zitiert nach ebenda, Nro. 16, fol.68r.f.

⁹⁰¹ Vgl. ebenda, Nro. 16, fol.68rf.

⁹⁰² Vgl. ebenda.

⁹⁰³ Zitiert nach ebenda, Nro. 16, fol.69v.f.

⁹⁰⁴ Vgl. ebenda, Nro. 16, fol.69vf.

Hierarchisierung der jüdischen religiösen Verwaltung konnte und wollte man nicht entsprechen, zumindest nicht zu diesem Zeitpunkt. Die Bayreuther Position ist hierbei viel klarer und schärfer als beispielsweise die Ansbacher. Gab es dort noch mit Rabbi Loewi einen konkreten Befürworter einer hierarchischen Strukturierung der Rabbinate, so standen die Versammelten in Bayreuth geschlossen gegen übereilte Versuche, die klassische Rabbinatestruktur aufzubrechen.⁹⁰⁵ Dies bedeutete für die Regierung einen immensen Rückschlag, deckten sich doch die Rabbinategrenzen schon länger nicht mehr mit den säkularen Verwaltungsgrenzen, was zu immensen verwaltungstechnischen Schwierigkeiten führte.⁹⁰⁶ Hier verweigerte sich die gewachsene Struktur dem übereilten Reformwillen. Es wurde vornehmlich darauf verwiesen, dass sich solcherlei Strukturen erst organisch entwickeln müssten, wollte man nicht mehr Schaden als Nutzen anrichten, was ganz bestimmt nicht im Sinn der Regierung sein konnte. Es gab also weder die Erfahrung für derlei Experimente, noch das passende Personal. Dieses würde erst ausgebildet werden müssen, worauf man später beim Wunsch um die Einrichtung einer jüdisch-theologischen Fakultät gerne nochmals zu sprechen kam. Im Endeffekt war dies alles eine Frage der Kosten und wer sie würde übernehmen können. Viel lieber griff man auf synodale Konstrukte, lies: Versammlungen von Rabbinern zurück, wie es all die Jahrhunderte in den Zeiten der Selbstverwaltung geschehen war. Die staatlich geforderten, hierarchischen und bürokratischen Systeme einer modernen Verwaltung schienen den Versammelten wohl noch zu suspekt, langsam und ineffektiv, überhaupt der Anwendbarkeit auf die jüdischen Glaubensgenossen zumindest zum jetzigen Zeitpunkt noch denkbar ungeeignet. Damit hatte man gleichzeitig aber ein veritables Faustpfand und Generalargument in der Hand, indem die Beteiligten bei unliebsamen Entscheidungen immer wieder auf eine zu errichtende Behörde verwiesen, selbige aber mit den gerade geschilderten Argumenten aufzuschieben verstanden. Eine wie auch immer geartete Generalsynode war erkennbar zwar leichter zu bewerkstelligen, hatte aber natürlich stets das Problem, ihre Autorität und Gültigkeit auch durchzusetzen. Durch eine fehlende Hierarchie war absehbar, dass die Entschei-

⁹⁰⁵ Siehe unten.

⁹⁰⁶ Vgl. Wiesemann, in: Tremel (Hrsg.), hier S. 278f.

dungen der Synode nicht durchwegs von allen Unterabteilungen akzeptiert werden würden. Zumal die Erfahrung der Kreissynoden zeigte, wie sehr man gewillt war, sich gegenseitig jegliche Autorität abzuspochen. Der Ruf nach einer Generalsynode war auch ein Verzögerungssignal. Wie wenig die Rabbiner darauf erpicht waren, schnell eine Oberbehörde zu errichten, verrät schon allein die Tatsache, dass sie für ihren Gegenvorschlag „Synode“ innerhalb kürzester Zeit eine ausgearbeitete Synodalverfassung vorlegen konnte.⁹⁰⁷ Nachdem man einstimmig sich auf die Option „Synode“ geeinigt hatte, wurde den Rabbinern eine Nacht Zeit gegeben, eine Verfassung vorzulegen, was diese auch sofort taten.⁹⁰⁸

Tags darauf präsentierte man die Ergebnisse.⁹⁰⁹ Das „Synodal Kollegium“ (§5) sollte sowohl aus neun geistlichen (§2) und ebenso vielen weltlichen Mitgliedern bestehen, welche proportional nach der Einwohnerzahl der Rabbinate gewählt wurden (§1). Ein Vorstand, welcher seinen Sitz in einer Stadt zu haben hatte, überragte die nach ihrer „Würdigkeit“ und ihrer Diensterfahrung ausgewählten Mitglieder (§4). Für alle waren Stellvertreter vorgesehen (§7). Jeder ediktmäßig geprüfte Rabbiner sowie die gewählten Laien konnten ein aktives, wie passives Wahlrecht in Anspruch nehmen und auf sechs oder acht Jahre gewählt werden (§8). Die weiteren Punkte bedurften einer ausführlicheren Erläuterung und Diskussion. Der Wirkungskreis des Kollegiums sollte die Aufsicht über Synagogen und Religionsschulen umfassen, und „demgemäß Sorge [...] tragen, daß der reine Geist der israelitischen Religion und der Sittlichkeit unter den Glaubensgenossen bewahrt und verbreitet werde.“ Ferner sollte es die geistliche Gerichtsbarkeit umfassen, über Kirchenstiftungen wachen, die Judenheit nach außen hin vertreten, sowie von der Gemeinde vorgeschlagene Rabbiner prüfen und bestätigen sowie über deren „Fortbildung zu wachen“. (§9)⁹¹⁰

„Es soll übrigens hiebei auf die Zeit der Anstellungsprüfung, die Befähigungsnoten, soferne es noch ein unangestellter Kandidat ist, auf die längere Praxis, auf die Dienst-

⁹⁰⁷ Siehe unten.

⁹⁰⁸ Vgl. StAB, K3, CIII, Nr. 16., Nro. 16, fol.70r.

⁹⁰⁹ Vgl. ebenda, Nro. 17 passim.

⁹¹⁰ Vgl. ebenda, passim.

*jahre bei schon angestellten Rabbinern, und auf Würdigkeit in jeder Beziehung Rücksicht genommen werden, damit auf die größeren und wichtigeren Rabbinate die Tüchtigeren gebracht, und zugleich eine ermunternde Aussicht für die Geistlichen zum Vorrücken eröffnet werde.*⁹¹¹

Die Aufsicht über Kirchenstiftungen und deren Vermögen erinnert frappant an den Fall Loewi in Fürth. Dieser hatte die orthodoxe Bärman-Fränkelsche Stiftung kurzerhand aufgelöst, die „gegnerische“ Synagoge geschlossen und das Stiftungsvermögen eingezogen⁹¹². Die Oberaufsicht über die Stiftungen war also ein veritables Kampfmittel im ideologischen und machtpolitischen Kampf um die Gemeindeführung und das Verhindern von Gemeindepaltungen. Wenn die Machtverhältnisse an eine allgemeine Synode delegiert wurden, konnte diese mit der Kontrolle über die Stiftungen explizit Glaubenskämpfe ausfechten, da sie eine monetäre Waffe in der Hand hatte. Die jeweiligen Mehrheitsverhältnisse der Synode hätten *en detail* das religiöse Leben und das religiöse Erbe über Generationen hinweg in den einzelnen Gemeinden bestimmt. Theologische Gegner konnte man mit dieser Handhabung regelrecht „austrocknen“. Dass diese spitze Waffe nur „nebenbei“ in einem Unterpunkt der Synodalverfassung erwähnt wird, spricht umso mehr für den Versuch der zukünftigen Synodalen, ihren Einflussbereich in das Herz der einzelnen Gemeinden hinein zu erweitern.

Die autoritären Entscheidungen des Kollegiums sollten von den einzelnen Synodal-Rabbinern und Assessoren in ihre jeweiligen Amtskreise hineingetragen und angewandt werden und diese die dort lehrenden Rabbiner und Lehrer durch jährliche Visitationen kontrollieren und begutachten sowie über die Fortbildung der Letzteren wachen.⁹¹³

„Ueber den religiösen Zustand in ihren Bezirken haben übrigens die Synodalmitglieder jährlich an den Vorstand des Synodal-Kollegiums zu berichten. Wenn schließlich (!) zwischen dem Synodalrabbiner und Synodalassessor verschiedene Ansichten sich ergeben sollten, so überwiegt in rein geistlichen Angelegenheiten die Meinung des Sy-

⁹¹¹ Zitiert nach ebenda, fol.77v.

⁹¹² Vgl. Stadtarchiv Fürth, Fach 30, Nr. 18, Die Recherche über die Baermann Fränkelsche Stiftung, 1831, passim.

⁹¹³ Vgl. StAB, K3, CIII, Nr. 16., Nro. 16, fol.77v.

*nodalrabbiners, bei anderen Gegenständen haben dieselben ihre verschiedenen Ansichten dem Vorstand des Kollegiums zur Entscheidung vorzulegen. Beschwerden, und eigentliche Anklagen gegen einander sollen der Prüfung und Entscheidung des Synodalkollegiums vorbehalten bleiben.*⁹¹⁴

Doch nicht nur der Synode sollte Bericht erstattet werden, diese berichtete ihrerseits wieder an die Regierung.

*„Es wurde [...] nachgetragen, daß der Vorstand des Synodalkollegiums nach den von den Synodalrabbinern ihm erstatteten Berichten alljährlich dem königl. Staatsministerium einen getreuen Abriß des religiösen und sittlichen Zustanden der israelitischen Kultgemeinden im Königreiche vorzulegen habe, sowie die jedesmaligen Beschlüsse des Synodalkollegiums selbst zur Ertheilung des placet regii.*⁹¹⁵

Hatten die Versammelten eine staatlich überwachbare Hierarchie in Gestalt einer Oberbehörde noch abgelehnt, so weist ihr eigener Synodalentwurf gerade deutliche Züge dieser Hierarchisierung auf, mit dem Unterschied freilich, dass es sich hier um rein jüdische Kontrollinstanzen handelt, welche eine regelrechte Parallelstruktur etablieren sollten, die nur einmal im Jahr mit der Regierung korrespondierte. Dem König wurden nur endgültige Beschlüsse zum Absegnen vorgelegt. Die jeweilige Unabhängigkeit der Rabbiner vor Ort war durch Visitation, Geldzuwendungen und Berichterstattung erheblich eingeschränkt worden, die jeweilige Politik der Synode wurde mittels beweglicher Untereinheit auch in den einzelnen Gemeinden implementiert. (§10)

Doch nicht nur über Visitationen sollte die Befähigung der Rabbiner zum Dienst überwacht werden, §11 regelte selbst explizit die Prüfung der Rabbinats- und Lehramtskandidaten. Für erste sah man eine „theologische Prüfung im ganzen Königreich von Zeit zu Zeit“ und unter „gleicher Norm“ vor, deren Besetzung paritätisch zwischen Prüfern der Regierung und Prüfern der Synode aufgeteilt werden sollte. Bei der Prüfung von Lehrern und Vorsängern sollte ein vom Kollegium legitimierter Rabbiner die Kandidaten „in den Religions-Kenntnissen“ prüfen. Wer auch immer Verantwortung in den Gemeinden hatte, war

⁹¹⁴ Zitiert nach ebenda, Nro. 16, fol.77v.

⁹¹⁵ Zitiert nach ebenda, Nro. 20, fol.86v.

vorher vom Synodalkollegium examiniert worden. Damit war die Kontrolle über die Befähigung der einzelnen Stelleninhaber explizit geworden.⁹¹⁶

Damit strebte man an, alle „Privatprüfungen der Lehrer und Rabbiner“ abzuschaffen. Kein Rabbiner sollte mehr das Recht erhalten, ein Rabbinatsdiplom auszustellen, alle Legitimationswege hatten über das Synodalkollegium und dessen „allgemeine Prüfung“ zu gehen. Die Autonomie der Rabbiner war damit weitestgehend *passé*. (§11)⁹¹⁷

§12 behandelte schließlich noch die Lieblingsfrage der Anwesenden, die Deckung der Kosten. Die weltlichen Mitglieder sollten nur eine Reiseentschädigung erhalten, Rabbiner und Vorstand strichen eine einmalige Vergütung ein. Die Gesamtkosten wurden auf 2500 Gulden geschätzt, „gewiß eine sehr mäßige Summe für die dadurch gewonnene Verbesserung des israelitischen Kirchenwesens.“ (§12). Rosenfeld und Kunreuthers Vorschlag, die Kosten durch die Wiedereinführung einer einprozentigen Abgabe vom Heiratsgut der Eheleute zu bestreiten, fand überwiegenden Anklang (§12). Insbesondere wünschte man sich das königliche Dienstsiegel zwecks Portofreiheit.⁹¹⁸

Damit hätten die versammelten Rabbiner die Angelegenheit „Oberbehörde“ gerne vom Tisch gehabt, wenn nicht der Commissarius explizit darauf hingewiesen hätte, dass die staatlichen Vorgaben exakt eine solche Behörde wünschten. Für den Fall einer königlichen Ablehnung der gerade noch so begeistert vorgestellten Synode sollten sich die Rabbiner doch bitte eine Alternative überlegen. Diese reagierten verstimmt, wiesen nochmals auf die immensen Kosten einer solchen hin und baten erneut, deren Errichtung vorerst auszusetzen. „Um indessen ihren gehorsam für landesherrliche Befehle zu beweisen, wollten sie auch über diesen Punkt, ihre Ansichten wie folgt aussprechen.“⁹¹⁹ In

⁹¹⁶ Eine an den Rand geschriebene Bleistiftnotiz führt noch aus, dass „den israelitischen Seminaristen zu Bamberg der Besuch der Synagoge daselbst am Sabbath wegen des fortlaufenden Unterrichts im Seminare nicht gestatte sei, so wurde diesfalls der Antrag gestellt, Anordnung zu treffen, daß der Synagogenbesuch der Seminaristen, der nur eine bis höchsten zwei Stunden Zeit wegnähme, Platz greifen könne, was schon in der oben bei Gelegenheit des Schreibens am Sabbath bekanntgemachten Ministerial-Verfügung liegen dürfte.“ Vgl. hierzu und zur allgemeinen Thematik ebenda, Nro.17, fol.77r.f.

⁹¹⁷ Vgl. ebenda, Nro.17.

⁹¹⁸ Vgl. ebenda, Nro.18 *passim*.

⁹¹⁹ Vgl. ebenda, Nro. 20, *passim*.

neun Punkten folgte nun ein kurzer Entwurf einer geistlichen Oberbehörde, wie sie die Regierung forderte. Das Oberrabbinat, dem ein Rabbiner vorstand, der gleichzeitig Professor für jüdische Theologie sein sollte, sollte aus drei geistlichen und zwei weltlichen Mitgliedern nebst einem Sekretär bestehen, Kreisrabbinate als Mittelorgane unterhalten, für deren Entstehung die Kreise im gesamten Königreich auf fünf beschränkt werden sollten, analog zu den weltlichen Verwaltungskreisen. Sitz des Rabbinales sollte München sein. Die Wahl des Oberrabbiners und der Kreisrabbiner oblag den „geprüften und bestätigten Rabbiner[n] und Gemeindebevollmächtigten“, welche sechs Kandidaten der Regierung vorschlugen, aus denen diese dann drei auswählte und einen davon zum Oberrabbiner bestimmte. Ebenso sollten für jeden Kreis zwei Kandidaten vorgeschlagen werden, zwischen denen sich die Regierung entscheiden sollte. Der Sekretär musste „Rechtsgelehrter“ sein. Analog dazu sollten die weltlichen Mitglieder bestimmt werden, welche allerdings im Falle der Kreisrabbinate als überflüssig erachtet wurden. Mitglied des Ober- bzw. Kreisrabbinales konnten nur geprüfte und bestätigte, wissenschaftlich gebildete, sittlich einwandfreie und theologisch versierte Rabbiner sein, Laien hatten sich ebenfalls durch Religiosität, Sittlichkeit und generelle Unbescholtenheit auszuzeichnen. Interessant war, dass das Oberrabbinat keine gesetzgebende geistliche Macht sein sollte, sondern alleinig Exekutive der Beschlüsse der Synode. Ohne Synode gab es demnach auch kein Oberrabbinat, ganz egal, ob die Regierung die vorherig aufgezeigte Synodalverfassung akzeptierte oder nicht. Diese notwendige Reihenfolge der Ereignisse ließ man sich nicht abändern. Die Synode sollte auch immer zusammengerufen werden, wenn es Staat oder Oberrabbinat notwendig erschien, spätestens jedoch alle vier Jahre. „Nur diese kann bemerkermassen (!) neue Gesetze und wesentliche Anordnungen für die Synagoge machen.“ Ergänzend gesellten sich Kreissynoden hinzu. Auch hier schloss die Vorschlagsliste mit einer Kostenaufstellung und der untertänigsten Bitte um finanzielle Unterstützung durch die Regierung.⁹²⁰

Es war also von vornherein eine Doppelstruktur mit einer Synode als Legislative und einem Oberrabbinat als Exekutive vorgesehen.

⁹²⁰ Vgl. ebenda, Nro. 20.

In wieweit sich damit jüdisches Interesse und staatliches Interesse deckten, sei dahingestellt.

Währenddessen hatten sich auch die in Ansbach versammelten jüdischen Vertreter mit dieser Frage auseinander gesetzt.⁹²¹ Die vehement von der königlich-bayerischen Staatsregierung eingeforderte „Oberste Kirchenbehörde“, welche eine generelle Verwaltung und damit auch Kontrolle der bayerischen Judenheit immens erleichtert hätte, wurde in Ansbach kurz, aber intensiv beratschlagt.

„Die Versammlung hat die Nothwendigkeit einer gleichförmigen und entsprechenden Gestaltung des israelitischen Kirchenwesens im ganzen Reiche, sowie die Einführung einer kirchlichen Oberbehörde einstimmig anerkannt und beantragt, daß eine aus sämtlichen Rabbinern und Rabbinats-Verwesern des Reiches bestehende General-Synode mit der Bestimmung einberufen werde, eine dem Wesen der israelitischen Religion entsprechende kirchliche Verfassung für die israelitische Gesamt-Gemeinde zu entwerfen und die Formation und den Geschäftsgang der zu errichtenden kirchlichen Ober- und Unterbehörde festsetzen.“⁹²²

Diesem frommen Wunsch entspricht auch das abschließende Urteil des Protokollanten, welcher am Ende seiner Ausführungen feststellt:

„Wenn die Früchte der einzelnen Kreis-Versammlungen nicht verloren gehen sollen, so muss bald eine General-Versammlung folgen, welche die in den Kreis-Versammlungen begonnenen Verbesserungen im Cultus und Religions-Unterricht fortsetzet und durch die Errichtung einer kirchlichen Oberbehörde sichert. Eine solche Versammlung wird indessen die wohlwollenden Absichten der allerhöchsten Staatsregierung nur dann unterstützen, wenn die Rabbiner der alten Schule, welche starr am Alten hängen und selbst die schreiendsten Mißbräuche aufrecht erhalten wissen wollen, darinnen nicht die Mehrzahl bilden.“⁹²³

Auch wenn eine solche General-Versammlung nie zu Stande kam, ist der Passus höchst aufschlussreich. Offensichtlich waren die Rabbiner

⁹²¹ Vgl. StAN, KdI, Abg. 1932, Judensachen, Nr. 180, VIII. Sitzung vom 25. März 1836.

⁹²² Zitiert nach StAN, KdI, Abg. 1932, Judensachen, Nr. 181., Dokument vom 09. November 1835.

⁹²³ Zitiert nach ebenda.

der „alten Generation“ zahlenmäßig noch so präsent, dass sie auch bei einer zukünftigen Generalsynode eine ernsthafte Bedrohung darstellen konnten. Der Generationenschnitt, so er überhaupt derart scharf formuliert werden kann, war mitnichten so fortgeschritten, als dass die eine neue Ordnung herbeisehnenden Reformen einfach auf die Macht von Zeit und Biologie, also auf das simple Ableben der „verstockten“ Traditionalisten hoffen konnten. Allem Anschein nach bezog sich der Terminus „alt“ nicht generell auch auf den physischen Zustand der Konkurrenz. Um diese Gefahr zu minimieren, fügte der Protokollant auch sofort hinzu, dass die zukünftige Synode nur zu einem Drittel aus Rabbinern zu besetzen sei, der Rest müsse aus Lehrern und Abgeordneten bestehen; zwei Gruppierungen also, die sich schon während der Kreisversammlungen als aufgeschlossen gegenüber Neuerungen bzw. in theologischen Dingen schlicht nicht tiefgründig informiert erwiesen hatten. Mit Laien war der Umgang mithin klar einfacher als mit den religiösen Experten, welche Neuerungen gegenüber kritisch eingestellt waren.

Ein interessanter Seitenaspekt stellt die Invektive des Fürther Rabbiners Loewi dar. Dieser hatte ein „Transitorium mittelst Errichtung von Kreis-Rabbinaten“ gefordert, ein Vorschlag, der auf breite Ablehnung gestoßen war und „nur durch Zustimmung des Lehrerstandes“ eine Mehrheit erhalten hatte. Loewi hatte gefordert, provisorisch neun Kreis-Rabbinate zu errichten und Vorschläge zu deren Geschäftswesen gemacht. Der Antrag war zwar mit 53 zu 50 Stimmen angenommen worden,⁹²⁴ doch hatte selbst diese Mehrheit angeregt, sich in nächster Zukunft zu allererst auf die Errichtung einer Oberbehörde zu konzentrieren und erst danach eine Kreis-Reform in Angriff zu nehmen. Auch die Regierung war kritisch ob Loewis Reformvorschlägen zu einer gänzlichen Neustrukturierung der Rabbinate und deren Kompetenzen.⁹²⁵

„Da auf die geäußerten gutachterlichen Ansichten der Kreis-Versammlung eine allerhöchste EntschlieÙung noch nicht erfolgen kann, sondern voraussichtlich hierüber die

⁹²⁴ Vgl. StAN, KdI, Abg. 1932, Judensachen, Nr. 180., VII. Sitzung.

⁹²⁵ Vgl. ebenda.

*Ansicht einer General-Versammlung vorerst eingeholt werden wird, so scheint es uns noch nicht an der Zeit zu sein, ein Gutachten hierüber abzugeben.*⁹²⁶

Loewi war wieder einmal allein vorangeprescht, um zwei Schritte auf einmal zu vollführen. Er übersah, dass selbst die konservativen Rabbiner einer Oberbehörde und Generalversammlung gegenüber positiv eingestellt waren und er hier einen echten Konsens finden konnte. In einem neologistischen Rausch, den viele seiner Gegner im Voraus bei ihm konstatiert hatten, konnte er diese Möglichkeit einer echten Reform allerdings nicht erkennen. Das gesamte Spektrum der teilnehmenden Protagonisten wird selten so deutlich wie in dieser Episode.

Doch zurück zur Oberbehörde. Diese war keineswegs ein theologisch strittiger Punkt. Traditionalisten wie Reformer stimmten hier in seltener Einigkeit überein. Was alle Protagonisten gleich wieder auseinander brachte, war das liebe Geld. Denn natürlich einigten sich die Versammelten auch darauf, dass doch bitte Seine Majestät, der König, die Kosten für den Unterhalt der Behörde aus der Staatskasse übernehmen solle. Selbiges galt natürlich auch für die Errichtung einer jüdisch-theologische Fakultät an der Universität in München. Dies waren fromme Wünsche. In seiner Endbetrachtung vermerkt das Protokoll:

*„Ein gleich löblicher Sinn für gleichförmige und zeitgemäße Gestaltung des Cultus und Unterrichts im ganzen reiche bekundet sich in der einhelligen Zustimmung zur Abfassung einer dem Wesen der Religion entsprechenden allgemeinen kirchlichen Verfassung und zur Errichtung einer kirchlichen Oberbehörde und hat sich am deutlichsten durch die Einhelligkeit zu erkennen gegeben, womit die Kosten einer General-Synode und verteilt auch der obersten Kirchenbehörde auf die israelitische Gesamt-Gemeinde übernommen worden sind.*⁹²⁷

Eine überraschende Wendung! Die hier konstatierte Einstimmigkeit hinsichtlich der Kostenübernahme ist aus den eigentlichen Protokollen keineswegs ersichtlich; der Schluss liegt nahe, dass hier die Regierung ein Machtwort gesprochen hat. Sowieso drehte sich die gesamte Argu-

⁹²⁶ Zitiert nach StAN, KdI, Abg. 1932, Judensachen, Nr. 181., Dokument vom 09. November 1835.

⁹²⁷ Zitiert nach ebenda.

mentation im Kreise. Eine Oberbehörde konnte man erst auf einer einzuuberufenden General-Synode bestimmen, wobei erschwerend hinzukam, dass niemand für die Kosten der General-Synode aufkommen mochte. Dass eine solche denn auch niemals stattfand, ist aus dem bisher Beleuchtenden leicht ersichtlich.⁹²⁸

Prinzipiell war man sich immerhin einig, dass man sich über einzelne Punkte uneinig war. Was der einen Hälfte zu weit ging, war der anderen zu wenig.⁹²⁹ Zwar erkannte man einstimmig an, dass eine Reform Not tat, allerdings waren die aufgestellten Bedingungen bekanntermaßen spekulativ und auf eine zu diesem Zeitpunkt nicht erreichbare Zukunft bezogen. Man forderte

„daß die kirchliche Verfassung minder als der Formation, der Wirkungskreis und der Geschäftsgang der kirchlichen Ober- und Unterbehörde durch eine Generalsynode zuvor genau bestimmt werde [sowie] die Versammlung aller selbstständigen Rabbiner, Ausnahme Unterrabbiner und Verweser untergegangener Rabbiner.“⁹³⁰

Die andere Hälfte der Versammlung sollte dem „weltlichen Stand“ entspringen. Alle forderten also eine vorherige Generalversammlung, welche über die Art und Weise sowie die Geschäftsordnung abstimmen sollte. Diese sollte auch über den Beschluss beraten, den man am heutigen Tage zu verkünden gedenke.

Das Dilemma ist auch von den anderen Kreisversammlungen hinlänglich bekannt. Die Argumentation um die Voraussetzungen für eine verbesserte Synagogenordnung drehte sich im Kreis. Alle waren für eine Reform, die aber bitte erst zustande kommen sollte, wenn eine allgemeine Generalsynode, wirkmächtig und mit Autorität versehen, darüber entschieden habe. Dass eine solche Generalversammlung in absehbarer Zukunft alles andere als sicher war, muss dem Großteil der Versammelten klar gewesen sein. Vermutlich war es gerade ihre Strategie, eine hypothetische Synode mit der Durchsetzung der Synagogenordnung zu betrauen, um erst einmal alles so bleiben zu lassen, wie es

⁹²⁸ Vgl. Groiss-Lau, in: Herzig/Horch/Jütte (Hrsg.). Hier S. 174f.

⁹²⁹ Allein die äußerst knappe Abstimmung über das Kol Nidre zeigt diese Zerrissenheit deutlich, siehe unten.

⁹³⁰ Zitiert nach StAN, KdI, Abg. 1932, Judensachen, Nr. 181. Dokument vom 09. November 1835.

gerade war. Denn ohne die Generalsynode konnten die *pro forma* eingeführten provisorischen Ordnungen einzelner Rabbiner niemals die autoritative Wirkmacht entfalten, die sie beabsichtigten; sie blieben umstritten, Gegenstand innergemeindlicher Streite und Kontroversen und hatten stets den Makel, ausschließlich aufgrund staatlicher Gesetzesgewalt ihre Gültigkeit zu legitimieren. Nach außen hin wirkte die Forderung nach einer Hierarchisierung jüdischer Verwaltungsstrukturen modern und genau dem von der königlichen Staatsregierung beabsichtigtem Projekt der Konfessionalisierung und Rationalisierung entgegenkommend. Tatsächlich wurde aber dieses Konzept dazu verwendet, Reformen gerade aufzuhalten, ihnen ihre Legitimation abzuspreehen und die Praxis der innergemeindlichen Diversität nicht zugunsten einer gleichförmigen Struktur aufzugeben, sondern im Gegenteil zu erhalten.

3.3.11 Der Eid und die Konfirmation

Rabbiner Neuburger hatte bei den Versammlungen infolge seiner philosophischen Spekulationen von den Anwesenden einen Dämpfer erhalten. Die argumentative und theologische Einsamkeit des Aschaffenburgers Rabbiners zeigte sich auch am folgenden achten Verhandlungstag, der bezeichnender Weise mit einer scharfen Rüge des hohen Commisarius begann, indem dieser bemängelte, immer mehr Teilnehmer würden lieber nach Hause fahren, um ihren Geschäften nachzugehen, als die Fragen der Staatsregierung zu beantworten.⁹³¹ Dabei war man gerade bei der einleitenden Frage, ob es einen talmudisch begründeten Unterschied in der Verhaltensweise von Juden gegenüber Nichtjuden und gegenüber Glaubensgenossen gebe; eine Frage, die in ihrer Zielführung auf die jüdische Zinsnahme Christen gegenüber rekurrierte. Neuburger differenzierte hier zwischen einer vorherrschenden doktrinellen, aber nicht authentischen Interpretation des biblischen Zinsverbotes und hob hervor, dass ausschließlich der Wucher als Ausnutzung der Not eines anderen, ganz gleich welchen Glaubens, hinlänglich talmudisch verboten sei. Hier stießen sich religiöses und moralisches Gebot. Prinzipiell waren sich Abgeordnete, Lehrer

⁹³¹ Vgl. StAWü, Regierungsabgabe 1943/45, Nr. 8506., fol.204r.ff.

sowie der Rabbiner einig, dass das Zinsnehmen an sich kein größeres Problem darstelle. Bezeichnenderweise nahm man hier auch eine historische Entwicklung, kein gegebenes Gesetz zur Grundlage der Argumentation. So wäre das biblische Gebot für ein Volk von Ackerbauern gedacht gewesen, nicht für das Händlervolk der Gegenwart. Wir erblicken hier also eine modern anmutende, historisch-kritische Argumentationslinie, die in ihrer schlichten Logik dahingehend überrascht, als dass sie eine breite Zustimmung hinter sich versammeln konnte. Rabbiner, Lehrer und Abgeordnete erlebten einen seltenen Moment der Eintracht, sowie des Öfteren Eintracht vor allem dann herrschte, wenn man sich mit rein finanziellen Fragen beschäftigte.⁹³²

Das so heftig umstrittene *Kol Nidre*, und damit die Diskussion um die Gültigkeit des jüdischen Eides, fand in den Bayreuther Versammlungen in einer den offiziellen Prozessakten beigelegten Abhandlung Niederschlag, bestehend aus einer

*„Zusammenstellung von Stellen aus dem Talmud und den Schriften der Rabbiner, welche beweisen, daß dem Israeliten der Eid ganz besonders heilig sein müßte, und er nach seinen Religionsvorschriften den Meineid auch in Beziehung auf andere Glaubens-Genossen für die größte Sünde zu halten habe.“*⁹³³

Die Sammlung umfasste vor allem Stellen bei Maimonides⁹³⁴ und dem Talmud.⁹³⁵ Die Argumentation verfolgte das Ziel, den Meineid als Sünde wider Gott selbst darzustellen, die nur von diesem wieder vergeben werden könne, und gleichzeitig die Gültigkeit dieses Reglements auch bei Nichtjuden aufzuzeigen. „Samuel lehrte: man darf nicht täuschen das Herz der Menschen, selbst nicht das Herz der Heiden.“ Die Rabbiner zitierten zudem aus Moses Philipsons Werk „Über die Verbesserung des Judeide“, welcher den Meineid darin ebenfalls als schwerste

⁹³² Vgl. ebenda.

⁹³³ Vgl. StAB, K3, CIII, Nr. 16., Nro. 22 passim.

⁹³⁴ In den *Hilchot ScheBnoth*, Kap.2,1;11,1 in Maimonides berühmter *Mishne Thora*. Vgl. z.B. die Ausgabe Birnbaum, ursprünglich 1944 erschienen.Vgl. Maimonides/Birnbaum (Hrsg.).

⁹³⁵ „Im Talmud im Trac. CHULIN. Abschnitt 9. heißt es: „Samuel lehrte: man darf nicht täuschen das Herz der Menschen, selbst nicht das Herz der Heiden.“, zitiert nach StAB, K3, CIII, Nr. 16.

aller Sünden titulierte, sowie niemand geringeres als Moses Mendelssohn, welcher sich bei Dohm ebenfalls strikt gegen den Meineid ausspricht.⁹³⁶ Die von allen anwesenden Rabbinern, also Aub, Gutmann, Rosenfeld, Kunreuther und Stein unterschriebene Zusammenstellung ist sichtlich darum bemüht, gewichtige Gewährsmänner für ihre Position hinsichtlich der Frage des Eides zu finden. Der Bogen wird vom biblischen Text selbst, über den Talmud, Maimonides, bis hin zu den Protagonisten der Gegenwart gespannt. Damit reihen sich die anwesenden Rabbiner in die Argumentationslinie ihrer weltberühmten Vorgänger ein; selbst die fränkische Provinz dachte demnach wie die geistigen Leuchttürme des Judentums. Gerade Dohms Schrift über die Verbesserung der Juden musste den anwesenden Beamten noch leibhaftig vor Augen stehen, die darin innewohnende Aktualität ließ sich leicht auf die konkrete Situation in Bayreuth übertragen. Damit war wiederum der Beweis erbracht, dass sich die Rabbiner auf dem Land erkennbar mit den Schriften der Reformatoren des Judentums auseinandersetzten und diese vor allem nicht pauschal ablehnten. Freilich waren vor allem solche Rabbiner nach Bayreuth gekommen, bei denen diese grundsätzliche Offenheit der jüdischen Emanzipation gegenüber von vornherein bereits feststand, in welchem Maße auch immer. Es darf davon ausgegangen werden, dass auch der Vertreter aus Floß die genannten Schriften aufmerksam gelesen hatte, seine dezidierte Meinung hierzu allerdings wurde leider durch seine Absenz nicht deutlich.⁹³⁷

Wenden wir uns nun den Ansbacher Ansichten zum Eid und dem damit zusammenhängenden *Kol Nidre* zu.⁹³⁸ Zwar sind die Details der Diskussion um das *Kol Nidre* auf den Versammlungen selbst nicht vermerkt, sondern fanden vor allem im Vorfeld statt, dennoch können wir uns auch hier auf unseren Protokollanten verlassen.

„Einstimmig wurde die Versicherung ertheilt, daß nach den Grundsätzen der mosaischen Religion eine Entbindung vom Eid nicht zulässig sein und daß das am Versöhnungstage übliche Gebet Kol Nidre nicht [...] die Auflösung eines Eides oder eine Ange-

⁹³⁶ Vgl. Dohm, S. 67 (26).

⁹³⁷ Vgl. ebenda, Nro. 22.

⁹³⁸ Vgl. StAN, KdI, Abg. 1932, Judensachen, Nr. 181., Dokument vom 09. November 1835.

*lobung, wobei ein Dritter beteiligt sei, beabsichtige, sondern nur solche Gelübde zum Gegenstand habe, wobei ein Dritter nicht beteiligt sei.*⁹³⁹

Die Argumentation überrascht kaum und fügt sich in alle bekannten Muster ein. Über das Grundverständnis des *Kol Nidre* hatte ja auch nie Uneinstimmigkeit geherrscht, nur über den Umgang mit der Tatsache, dass die christliche Umwelt partout nicht verstehen wollte, was die Juden mit diesem Gebet ausdrücken wollten. Sollte man deshalb das *Kol Nidre* abschaffen, um Missverständnisse zu vermeiden? Mit 55 zu 49 Stimmen für die Beibehaltung fiel das Ergebnis denkbar knapp aus und war auch sofort mit einem besonders aufschlussreichen Beispiel für vorausseilenden Gesetzesgehorsam versehen. Sollte die Allerhöchste Staatsregierung auch nur den „leisesten Wunsch“ nach Abschaffung des strittigen Gebets hegen, so war auch die Mehrheitsposition der Auffassung, dass diesem Wunsch sofort nachzukommen sei.

Zum Komplex des jüdischen Eides gehören aber noch andere Aspekte. An der Frage, ob man jüdischen Mädchen eine „Confirmation“ spenden solle, also eine Art *Bat Mizwa*, und diese auch noch mit einem religiösen Gelübde zur Einhaltung der Glaubensvorschriften verbinden solle, schieden sich die Geister. Neuburger schlug eine Konfirmation mit eben einem solchen eingeschlossenen Gelübde vor.⁹⁴⁰ Der Name „Confirmation“ stiftete in den Quellen des Öfteren Verwirrung, weil nicht immer klar war, ob man damit die *Bar Mizwa* der Knaben meinte, oder eine zusätzliche den christlichen Konfessionen angelehnte Feier erschaffen wollte, deren zentraler Punkt eine Art Eid auf das Judentum darstellte. Das dieser Name undefiniert, unpassend und missverständlich war, war denn auch sofortiger Einwand auf der hier verhandelten Sitzung. Lehrer Kohns Hinweis, man gehöre von Geburt an zur Religion und bedürfe deshalb keiner Gelübde, eröffnete eine Reihe von Angriffen auf Neuburger, die dieser zunächst stumm mitverfolgte. Insbesondere hielt Lehrer Kohn die Kinder für schlicht ungeeignet, in diesem Alter ein Gelübde abzulegen, denn dem „jungen Gemüth könnte ein Zwang auferlegt und eine böse Versuchung gesetzt werden“. Die Formulierung „Zwang“ stammt nicht von Ungefähr, erinnert sie doch ex-

⁹³⁹ Zitiert nach ebenda.

⁹⁴⁰ Vgl. StAWü, Regierungsabgabe 1943/45, Nr. 8506., Beilage 14, fol.65r. Passim.

plizit daran, dass die bayerische Verfassungsurkunde eben einen solchen Zwang im Glauben ablehnte. Hier war also nicht nur eine religiöse, sondern eine staatsgesetzliche Ebene angesprochen. Die Einwände wurden nun stakkatoartig vermerkt. Das Gelübde sei gegen die Willensfreiheit (Lehrer Levi), der Eid nur für Notsituationen zu gebrauchen (Lehrer Freund, der beide Begriffe synonym verwendet), der Glaube könne nicht beschworen werden, er sei wandelbar, man selbst nicht Herr über seinen Glauben (Lehrer Wahler), die gesamte Diskussion selbst „schädlich und überflüssig“, denn sie stütze sich auf „neuere Quellen“. Gegen die Lauheit müsste man eigentlich auch die Erwachsenen schwören lassen, was das zentrale Motiv des Antrages ins Lächerliche ziehen würde (Lehrer Heilner). Die zentralen Angriffspunkte formulierten die Abgeordneten Stern und Bamberger: wenn man bei seiner „Confirmation“ ein Gelübde oder einen Eid auf seine Religion ablegte, wäre dann jede Sünde ein Eidbruch gegen Gott? Würde ein Konvertit mit seinem Glaubenswechsel dann eidbrüchig seinem Herrn gegenüber? Die vorangegangene Diskussion um den Eidbruch im Rahmen der *Kol Nidre*-Verhandlungen hatte ja gerade erst zu Tage gefördert, wie existentiell das Judentum den Bruch eines Eides bewertete, wie stark die Ablehnung und die Furcht vor dem Meineid war. Glich nicht ein in einer Synagoge abgelegtes Versprechen dem Eid und fiel damit unter die strengen Reglementierungen desselbigen? Und konnte man einen solchen Akt überhaupt von einem 13-jährigen verlangen, der gerade erst im Begriff war, die religiöse Reife zu erlangen?⁹⁴¹

Zu allererst fällt natürlich auf, dass die Diskutanten schon lange nicht mehr darüber berieten, ob man Mädchen eine Konfirmation spenden solle, man war in eine generelle Diskussion über die Natur eines religiösen Gelübdes abgeglitten. Dies galt somit für beiderlei Geschlecht, scheinbar begriff man dieses „Gelübde“ als strukturell anders geartet, als es die bisherige Zelebration der *Bar Mizwa* war. Die Befürchtung überwog, einem religiös noch unmündigen Subjekt eine Entscheidung aufzuerlegen, die sein Seelenheil gefährden könne. Die Schädlichkeit einer solchen Entscheidung stand dabei im scharfen Kontrast zur eigentlich eher an die staatliche Vereidigung von Beamten angelehnten Grundkonzeption des Antrages, wie Rabbiner Neuburger in seiner Ant-

⁹⁴¹ Vgl. ebenda, Beilage 14, fol.65r. Passim.

wort auch herausstellen sollte. Interessant hierbei ist vor allem aber die innerhalb von nur einer Fragerunde völlig umgedrehte Richtung der Methodik. War beim Zinsverbot noch die historische Entwicklung ausschlaggebend, so tauchte hier erneut die Ablehnung aufgrund von Neologie auf, „neuere Quellen“ hätten diese Idee erst hervorgebracht. Dieses Denken war zwar damit in seiner Unterscheidung von Tradition und Neuerung durchaus wiederum historisch, drehte die Argumentation aber auf Grund der beabsichtigten Zielrichtung vom Kopf auf die Füße. Traditionalistische, wie rationalistische oder modernisierende Argumente wurden von beiden Seiten munter durcheinander gebraucht, je nachdem, welche Methodik gerade zielführend war. Es lässt sich kaum eine scharfe Grenze zwischen Theologie, Tradition und Staatsraison ziehen. Alles vereinte sich zu einer Pluralität der Methoden, welche dafür sorgte, dass strenge Verfechter der Tradition im nächsten Moment gerade wieder den Fortlauf der Geschichte benutzten, um ihre Argumente logisch und überzeugend zu unterfüttern.

Rabbi Neuburger hatte bis dahin noch nicht geantwortet. In einer weitläufigen und argumentativ sehr erhellenden Antwortrede versuchte er, den Antrag dennoch zu retten, indem er die Gegner des Antrages zum „extremen Flügel“ stilisierte.⁹⁴² Niemand würde von den Kindern verlangen, zu schwören „Wir wollen alle 613 Mizwot halten“, sie sollten nur geloben, dem Glauben der Väter treu zu bleiben. Vor allem verwehrte er sich gegen die Behauptung, hier werden religiös Unmündige zu einem unüberschaubaren Glaubensakt gezwungen. Wie schon vorher angeklungen, verstand er das Gelöbnis in Parallelität zum Angeloben eines Beamten, somit sei ein fundamentaler Unterschied von Eid und Gelöbnis. Ein Gelöbnis innerhalb einer Synagoge sei keinesfalls ein Eid. Das Gelöbnis sei auch kein Gelübde, es verstoße damit nicht gegen die Freiheit des Willens. Es ginge bei dem Antrag nicht um eine Unterscheidung zwischen Glaube und Nichtglaube, gebunden an die strikte Einhaltung des Eides, sondern um die Inhalte der Religion an sich. Obwohl er keinen Glaubenszwang akzeptieren könne, sei eine Treue zur Religion, ein Verständnis des Eigenen notwendig, um das religiöse Wachsen und Überleben des Individuums zu garantieren, gerade weil der Rabbiner ganz selbstverständlich anerkannte, dass es im

⁹⁴² Vgl. ebenda.

persönlichen Glaubensleben durchaus Wandel gebe. Aber: „Wenn man seine Religion ganz nach philosophischen Prinzipien wandeln wolle, dann falle Alles zusammen“. Die viel größere Gefahr drohe dem jungen Juden aber von ganz anderer Seite, für die Neuburger seine gerade getroffene Unterscheidung von Eid und Gelöbniß innerhalb weniger Zeilen sofort wieder auflöst. Eide, so folgerte der Rabbiner, kämen nur in Zeiten der Versuchung und Bedrängnis zum Einsatz. Es gebe aber keine größere Versuchung als die der Lauheit bei Kindern von 13 Jahren! Völlig konträr zu seiner vorhergehenden Argumentation forderte Neuburger nun, Eide für die Zukunft theologisch zu legitimieren, für die Einhaltung mittels Bildung sei dann der Lehrer zuständig. Deshalb sei es dringen geboten, die bis dato „krüppelhafte“ Konfirmation zu „kräftigen“. Sei der Name auch den christlichen Konfessionen entlehnt, ganz gleich: es gelte „das Gute ernstzunehmen (!), komme es, woher es wolle“. Im momentanen Zustand „kommen [die Kinder] aus einer Steppe und gehen in eine Steppe“. *Nota bene*: Es ging auch hier immer noch nicht um die Konfirmation der Mädchen. Neuburger eiferte an dieser Stelle noch etwas länger über den Zustand der Konfirmation, wurde aber vom Protokollanten nicht mehr mit Raum bedacht. Der chaotische Zustand bei der Frage um das Anbringen eines Gelöbnisses bei der Konfirmation zeigte sich auch in der Abstimmung der Rabbiner, die 5:5 ausging, ohne, dass Wortmeldungen anderer Rabbiner vom Protokollanten verzeichnet wurden.⁹⁴³

Erst jetzt wurde die Frage nach der Zulassung von Mädchen bei der Konfirmation wieder aufs Tableau gebracht. Die allgemeine Tendenz war in dieser Frage relativ klar. Kritischer Streitpunkt war weniger die Frage, ob es eine Konfirmation für Mädchen geben solle, als diejenige, ob diese gemeinsam mit den Buben geschehen solle und ob diese in der Synagoge oder der Schule vorgenommen werden solle. Die beiden einzigen Gegenstimmen (8:2) bezogen sich denn auch weniger auf die Konfirmation an sich, sondern auf den Ort.⁹⁴⁴

Leicht übersehen werden kann hierbei allerdings ein Einwand des Lehrers Heßlein, welcher der Diskussion dennoch Relevanz für den hier untersuchten Gegenstand verlieh. Heßlein wandte sich mit dem

⁹⁴³ Vgl. ebenda.

⁹⁴⁴ Vgl. ebenda.

Argument gegen die Konfirmation, Mädchen dürften keinen Talmud lernen, da darin „viele, was für sie verfänglich sei“ stehe. Erst auf die Eingabe hin, bei der Konfirmation werde doch überhaupt kein Talmud berührt, lies er sich beruhigen. Heßleins Stoßrichtung war klar gewesen. Der Neologismus der Mädchen-Konfirmation war nur insoweit tragbar, als dass er nicht das rabbinisch-männliche und traditionelle Lehr- und Lernmodell angriff. Tatsächlich vorhandenen Zeugnissen über talmudisch sehr wohl unterrichtete Frauen beiseitelassend, wurde hier wiederum deutlich, wie nahtlos und fein austariert die Grenzen zwischen äußerer Reform und Anpassung einerseits sowie Bewahrung der Lehre, und damit der Tradition andererseits waren.

3.3.12 Schule und Unterricht

Auf die Debatten rund um die Verbesserung des jüdischen Schulunterrichtes sei nur kurz eingegangen. Auch in Ansbach wurde der Wunsch artikuliert, doch ein gemeinsames, überarbeitetes Schulbuch einzuführen, wiewohl man gleichzeitig feststellt, dass schlicht keines der zu diesem Zeitpunkt sich in Benutzung befindlichen Bücher den von der Versammlung gewünschten Standards entspreche. Derweil eine solche Innovation noch nicht absehbar sei, berief man sich weiterhin auf den Status Quo und tat nichts. Interessant ist allenfalls noch die Forderung nach einer günstig zu erwerbenden deutschen Bibelübersetzung. Die prinzipielle literarische Offenheit der Landbevölkerung, was religiöse Schriften anging, war schon beim Fall der talmudisch interessierten Witwe augenscheinlich geworden, vorwerfen ließ sich das Judentum eine wie immer gewartete Ignoranz dem geschriebenen Wort gegenüber jedenfalls nicht.⁹⁴⁵

An der Fragestellung „Was ist in der Schule zu lehren“⁹⁴⁶ entspann sich jedoch ein Streit, der für unsere Untersuchung insofern höchst aufschlussreich ist, als dass uns hier der Versuch begegnet, den vieldeutigen Begriff „mosaische Religion“ erstmals im Laufe der Verhandlungen genau zu definieren. Vorreiterrolle hatte hier Würzburg.

⁹⁴⁵ Vgl. Wilke, in: Brenner (Hrsg.) 2012, S. 69.

⁹⁴⁶ Vgl. StAB, K3, CIII, Nr. 16 (und ebenso StAWü, Regierungsabgabe 1943/45, Nr. 8506).

Die Begrifflichkeiten wurden sowohl von Seiten der Regierung als auch von Seiten der Rabbiner bisher relativ frei gewählt.⁹⁴⁷ Missverständnisse in der Definierung suchte man nun erstmals zu umgehen, nachdem Distriktsrabbiner Neuburger auf die grundlegende Problematik hingewiesen hatte. Für das religiöse Selbstverständnis der Rabbiner sind die diesbezüglichen Aussagen fundamental. Neuburger bevorzugte den Begriff „[i]sraelitische Religion“ um auf die Tatsache hinzuweisen, dass das Zentrum des Judentums nicht Moses als Prophet sei, sondern Gott selbst. Schließlich, und darauf legt der Rabbiner Wert, sei die Thora nicht von, sondern durch Mose gegeben worden und beschränke sich auch nicht auf die „mosaische Urkunde“. Mit dieser Einschätzung stand der Rabbiner allerdings auf verlorenem Posten. Sowohl Lehrer Blümlein als auch andere bestanden gerade auf dem Begriff „mosaisch“, wobei ersterer darauf hinwies, dass diese Bezeichnung selbst schon biblisch sei. Den reinen Rückgriff auf die Thora lehnte er ab, auch die Christen hätten nicht nur „Jesusworte“, darum sei das Judentum an sich mit dem Terminus „israelitische Religion“ nicht ausreichend definiert, es brauche Moses. Noch einen Schritt weiter ging der Abgeordnete Dr. Adler, der die gesamte Diskussion für überflüssig erklärte, den Sinn einer Definition in Hinblick auf die eigentliche Frage nach den aktuellen Schulbüchern für unpassend, und zur Rückkehr zum eigentlichen Thema aufrief. Beinahe kleinlaut mutet die Entschuldigung des Aschaffener Distriktsrabbiners Neuburger an, er habe lediglich Missverständnisse vermeiden wollen, immerhin könnten „auch die Karäer“ ihre Religion „mosaisch“ nennen.⁹⁴⁸

Im Anschluss an diesen kurzen Exkurs widmete sich die Versammlung wieder der ursprünglichen Frage nach den zu verwendenden Schulbüchern, um sich aber schlussendlich darüber zu streiten, ob man als Grundlage der theologischen Lehre den *Schulchan Aruch* benutzen solle, oder nicht. Diese Idee führte bei einem überwiegenden Großteil der Anwesenden zu entsetzter Ablehnung ob des Umfangs der Werke; 18:27 Abgeordnete, 13:35 Lehrer und 4:6 Rabbiner lehnten den Antrag ab, obwohl der Abgeordnete Bamberger darauf hingewiesen hatte, dass angesichts des scheinbar völlig desolaten rituellen Wissens seiner Ge-

⁹⁴⁷ Vgl. ebenda, Beilage 12, fol.51r.ff.

⁹⁴⁸ Vgl. ebenda., S. 58f.

meinde die Handhabung des *Schulchan Aruch* sehr zu wünschen übrig lasse. Die Bitte fand kein Gehör. Diese Episode mag in der Diskussion nur kurz während des Verhandlungstages nur ein Randaspekt sein, doch zeigt sie deutlich, dass über die reinen Sachfragen hinaus die grundlegenden Streitigkeiten zwischen Rabbinern, Lehrern, Gelehrten und Gemeinden eine tiefe theologische Dimension hatten. Dass sich die Ebenen von Sachfragen und Fragen der theologischen Grundlagen stets vermengten, ohne dass die Beteiligten eine Einigung und Lösung fanden, ist kein Peripheriebefund. Rabbiner Neuburger ist durch zahlreiche Dokumente als unbedingter Vertreter einer wissenschaftlich reflektierten Orthodoxie bekannt.⁹⁴⁹ Seine Beharrung auf der Unvermischbarkeit rein organisatorischer und tiefentheologischer Fragen führte ihn zum Bedürfnis, zuerst die Grundlagen und damit die Zuständigkeiten der von der Regierung gestellten Sachfragen klären zu wollen, bevor eine Vereinigung auf eine rein „äußerliche“ Entscheidung möglich war. Der Widerstreit zwischen den Begriffen „mosaisch“ und „israelitisch“ wird dabei zu einem Widerstreit von Rabbiner und Lehrer, indem deutlich wird, dass es keine Einigkeit über das vermeidliche Zentrum des Glaubens gab. Die Fokussierung auf Moses, welche die Lehrer einforderten, diente einem pädagogischen Zweck. Sie konnte der Bildhaftigkeit, welche ein gelingender Unterricht erforderte, entsprechen und gleichzeitig die Bindung des Judentums an die Schrift in das Zentrum stellen. Insofern war die Prämisse gegeben, dass die Schrift vor allem eine Schenkung des Propheten Moses in Gestalt der „mosaischen Urkunde“ war. Neuburgers Definition des Judentums als „israelitisch“ appelliert an eine völlig andere Ebene des Glaubens. Hierbei darf keine Verwechslung mit der heutigen Definition „israelitisch“ als antike Religion des ehemaligen Königreiches Israel vor der Zerstörung des Tempels geschehen, die einen Kontrast zum rabbinischen Judentum darstellen würde, eines rabbinischen Judentums, dessen Exponent in Konsequenz auch Neuburger selbst war. Vielmehr geht es ihm um eine Abstrahierung der Begriffe auf eine theozentrische Aussage. Damit kontrastiert er aber sowohl zur Lehrtätigkeit der versammelten Pädagogen, als auch zur Volksfrömmigkeit seiner Gemeinde. Das Abstraktionslevel, welches Neuburger anspricht, entspricht vielmehr der Denkart gerade der wis-

⁹⁴⁹ Vgl. Wilke/Brocke (Hrsg.), S. 1324f.

senschaftlich gebildeten jungen Rabbinergeneration; einem Hintergrund also mithin, welchen er für sich selbst und für andere Rabbiner einfordert, ohne aus dieser Wissenschaftlichkeit Liberalität und Neologismus abzuleiten. Seine exponierte Stellung in dieser Frage auf den Kreisversammlungen wird umso deutlicher, als dass von Seiten seines eigentlich natürlichen Verbündeten, Rabbiner Bing, keine Einwände und Hilfestellungen verzeichnet sind. Aus den Abstimmungsergebnissen betreffend die Anwendung des *Schulchan Aruch* ist ersichtlich, dass sich Bing (zumindest bei der Diskussion um den *Schulchan Aruch*) im Raum befand, die Anzahl der anwesenden Rabbiner hatte sich nicht vermindert. Leider lässt sich nicht rekonstruieren, ob Bing gegenteiliger Meinung war oder die Frage, ähnlich wie Dr. Adler, schlicht für nicht relevant genug hielt, als dass man sie an dieser Stelle in aller Tiefe erörtern sollte.

3.3.13 Die Errichtung einer jüdischen Professur

Einen letzten, interessanten Aspekt der Verhandlungen stellen die Überlegungen zur Schaffung einer jüdischen Professur dar.⁹⁵⁰ Der Wunsch nach einer eigenen Professur für jüdische Theologie war ein alter und oft geäußelter. In seiner Konsequenz war er nur logisch, da die neue Rabbinergeneration sich eben darüber definierte, dass sie, im Gegensatz zu ihren „verstockten“ Vorgängern, eine wissenschaftliche Ausbildung genossen hatten. Eine Aufrichtung einer wissenschaftlichen, jüdischen Theologie war demnach gerade die Bestätigung ihres Strebens. Immerhin, so argumentierten sie, wäre die Belastung der Rabbiner in den vergangenen Jahren sprunghaft gestiegen, diesem Anspruch sei allein mit einem Mittel beizukommen: mit Bildung.

„Durch Anstellung eines eigenen Professors der jüdischen Theologie an der Universität München, wäre dem bisherigen Mangel in der rabbinischen Vorbildung umso willkommener abzuhelpfen, als die Rabbinatskandidaten an derselben allen übrigen ihnen

⁹⁵⁰ Vgl. StAB, K3, CIII, Nr. 16., Nro. 19.

*erforderlichen Unterricht erhalten, und insbesondere den in der Universitätsbibliothek befindlichen Schatz an israelitischer Literatur benützen könnten.*⁹⁵¹

In typisch aufklärerisch-emanzipatorischer Sichtweise hatten die Rabbiner ein Konzept vorgelegt, wie allein ein rationalistischer, „moderner“ Ansatz den strukturellen, wie spirituellen Problemen der jüdischen Gemeinden gerecht werden konnte. Die bisherige Erfahrung hatte gezeigt, dass die Rabbiner der neueren Generation selten willig waren, ihre Vorgänger als gebildet zu akzeptieren, selbst wenn sie von Rabbinern wie Rosenfeld regelrecht zerlegt wurden. Mit der Errichtung einer Professur für jüdische Theologie in München wäre der Schritt in die Institutionalisierung der Tendenzen der vergangenen Jahre getan. Damit wäre man auch in der Lage gewesen, eigenständige, innerjüdische Forschung zu betreiben und sich nicht auf den externen Blick einer vergleichenden Religionswissenschaft zu verlassen.⁹⁵² Man betonte die Wichtigkeit einer solchen Einrichtung nochmals damit, dass diese zwar im Antrag über die Einrichtung eines Oberrabbinats schon einmal aufgekomen sei, da man aber bezüglich des Oberrabbinats „hoffen und wünschen müsse, daß ein solches vorerst nicht in das Leben trete, so erachten sie den besonderen, ausdrücklichen Antrag dafür für nothwendig.“ Interessant und bezeichnend ist der Zusatz, dass die zukünftigen Kandidaten für das Lehramt und den Vorsängerposten ausschließlich an solchen Seminaren zu unterrichten seien, „wo ihnen ein vorhandener Rabbiner den nöthigen Unterricht nach den Bedürfnissen der Zeit ertheilen konnte.“ Nicht nur bei den Rabbinern war also ein vollständiger Generationenwechsel notwendig, sondern auch bei den Lehrern und Vorsängern. Deren Ausbildung hatte sich demnach den neuen Strukturen wissenschaftlicher Bildung zu beugen. Die dafür angeführten „Bedürfnisse der Zeit“ freilich bleiben nicht nähergehend definiert. Es darf angenommen werden, dass ein Rabbiner Rosenberg über die „Bedürfnisse der Zeit“ anders urteilte als ein Rabbiner Aub. Es war gerade die Schwammigkeit des Begriffes, welcher es ermöglichte,

⁹⁵¹ Zitiert nach ebenda, Nro. 20, fol.91r.f.

⁹⁵² Die es zu diesem Zeitpunkt auch noch gar nicht gab, Anm.d. Verf.

dass dieses Protokoll von allen Anwesenden unterschrieben werden konnte.⁹⁵³

3.4 Fazit

Angesichts dieser tiefgreifenden theologischen Differenzen innerhalb des jüdischen Volkes an sich, wie innerhalb der Rabbiner, welche jahrhundertealte Fragen neu aufgriffen, die für das religiöse Leben des Einzelnen wie des Volkes zentral waren, verkommen rein (verwaltungs-)technische Aspekte der jüdischen Emanzipation zu bloßen Nebenaspekten. Es ist zentral für eine Betrachtung der Veränderung jüdischer Lebenswelten, den Wandel der Religion in den Mittelpunkt zu stellen, gerade innerhalb des Spannungsfeldes von Rationalismus und Mystik. Es waren eben keineswegs vor allem gesamtgesellschaftliche Gründe, die nebenbei eine religiöse Antwort der zur reinen Privatreligion verkommenen geistigen Sphäre evozierten, es war die geistige Sphäre selbst, die in einem komplizierten Wechselspiel von Frage und Antwort das Verhalten und den Weg des Judentums beeinflusste. Mag dies dem durchschnittlichen Gemeindemitglied auch nicht vordergründig bewusst gewesen sein, aber auch und gerade das Land war Teil einer religiösen Neuverortung im transzendentalen Raum, welche die Anfragen der Umwelt völlig neu beantworten musste und deshalb eine schmerzhaft Selbstreflexion begann. Gerade die Anfragen der bayerischen Regierung zeugen von einem anders gearteten Religionsverständnis, auf welches die Rabbiner nur selten Antwort fanden. Gleichwohl, und das überrascht, waren die Anfragen der Regierung an das Judentum religionswissenschaftlich gesehen von erstaunlicher Tiefe, Gelehrsamkeit und virulentem Interesse. Man stelle sich eine heutige Behörde vor, deren Beamte sich eingehend mit Eschatologie beschäftigen müssen. Die bis dato gekannten Sicherheiten waren mit dem Aufkommen der *Haskala*, dem Scheitern des Messianismus und der Begegnung mit der aufgeklärten Neuzeit ebenso erschüttert worden, wie sie es durch rein politische Umstände wurden. Alte Autoritäten hatten ihre Wirkmacht verloren, die Rabbiner keine Gerichtsbarkeit mehr und

⁹⁵³ Vgl. ebenda, Nro. 20.

auch keine Einigkeit darüber, welche Autorität in der Schriftauslegung sie überhaupt besaßen. In diesem Wirrwarr an Meinungen und Unsicherheiten war es ausgerechnet die Politik, die man anflehte, in Gestalt von Gremien ordnend einzugreifen. Nur in ganz wenigen Fällen bewahrte man die Einigkeit: In der Ablehnung der Verlegung des Sabbats auf einen Sonntag und in der Ablehnung der Trinität. Diese Grundpfeiler wagte niemand auch nur anzutasten.⁹⁵⁴

3.5 Ende der Versammlungen und Ausblick

Für die Beratungen zur Frage, was zu tun sei bis zur Einführung einer allgemeinen Synagogenordnung, sei auf Kapitel 2.1.2 verwiesen. Hervorzuheben ist denn auch ausschließlich, dass sich Rabbiner Bing mit seiner Forderung nach einer Bartpflicht für Rabbiner nur bei drei Kollegen durchsetzen konnte und damit eine weitere kontroverse Diskussion über die von liberaler Seite so vehement mit Rückständigkeit und Ghetto-Mentalität assoziierte Gesichtsbehaarung außen vor blieb.⁹⁵⁵ Gleichwohl sprach auch er sich für ein gleichförmiges Ornat des Rabbiners aus und griff damit eine Diskussion auf, die unabhängig von den Reformen der Kreisversammlungen auch höhere Ebenen des Judentums erreicht hatte.⁹⁵⁶ Das Resümee, welches der hohe Kommissar am Ende des Verhandlungstages zog, mag Bände sprechen sowohl für das Selbstverständnis der Versammlungen, als auch für den bisherigen Verlauf der selbigen:

„Haben wir auch nicht erzielt, was viele gewünscht und manche erwartet, haben wir nämlich auch nicht eine Reformation des Judenthums auf die Bahn gebracht, so können wir uns doch schmeicheln, daß wenigstens eine Reform der Juden aus diesen Verhandlungen hervorgehen dürfte, und dieses ist, wenn gleich nicht die beliebteste, so doch die ächte Weise zu reformieren, denn Gott hat überall die Grundlagen der Dinge gut und ächt gelegt. Wenn Mißbräuche sich hervorgethan, so kamen sie von der Ver-

⁹⁵⁴ Vgl. StAWü, Regierungsabgabe 1943/45, Nr. 8506., Beilage 37, fol.146.ff.

⁹⁵⁵ Vgl. ebenda, fol.200r.f. Siehe auch Kapitel 2.1.3.1.

⁹⁵⁶ Vgl. Auguste Zeiß-Horbach, Kleider machen Leute. Der Streit um den Rabbinertalar in Bayern im 19. Jahrhundert, in: Aschkenas: Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden 20 (2010), S. 71–118, H. 1.

*borthheit der Menschen. Heilen wir diese, so werden die Mißbräuche verschwinden und die Institutionen von selbst in ihrer ursprünglichen Reinheit wieder hervortraten. Lassen wir aber die Menschen unberührt und rütteln bloß an den Institutionen, so wird gerade das Gegenteil erfolgen. Die Verkehrtheiten der Menschen werden uns um so freyeren Spielraum gewinnen und wenn es auch gelänge, die Institute in ihrer Reinheit wieder darzustellen so würde doch das Werk des morgigen Tages gleich wieder die Arbeit des heutigen zerstören.*⁹⁵⁷

Die gesamte Bandbreite des staatlich verordneten Aufklärungsoptimismus⁴ wird an diesen wenigen Zeilen deutlich. *Per se* wurde dem Judentum unterstellt, als an sich „vernünftige“ und „positive“ Religion dem Menschen und damit dem Staatsbürger nützlich zu sein. Die ursprüngliche Reinheit der hier angedachten Religionen, auch der christlichen Konfessionen, zielte dabei allerdings auf ein rein ethisches Verständnis der Religion im Zuge des Nützlichkeitsdenkens der Emanzipationszeit. Damit wurde quasi alles, was rein und sinnbringend interpretiert werden konnte, als Ursprung und reines Wesen der abstrahierten Religion interpretiert, alles vorgeblich Irrationale, Unverständene und dieser aufgesetzten Nützlichkeits Zuwiderlaufende als menschliches Beiwerk angesehen werden. Diese Irrationalismen sind hier als „Mißbräuche“ ohne eigenen religiösen Gehalt konnotiert. Indem man damit das Brauchtum und den lokalen *Minhag*, welche offensichtlich einer Assimilation entgegenstanden, als der Religion ursprünglich nicht zugehörig und nur menschengemacht erklärte, konnte man problemlos das „eigentliche“, also das in die jeweilig gängige Interpretation von der Aufgabe einer Religion an sich passende Bild von Judentum, als unzweifelhaft in die Gegenwart und Gesellschaft integrierbare Entität erklären, die es überhaupt nicht an diese Gegenwart anzupassend gelte, da die Ursprungsform ja alles beinhaltet, was man sich von einer ethisierten, aufgeklärten Religion erwartete. Die unmöglich zu schaffende Aufgabe der Reform einer gesamten Religion blieb damit außen vor. Eine völlig andere Sache war die Reform der Menschen an sich. Da alles, was an der Religion für die Belange der Gegenwart eben gerade nicht passte, als bloßes Menschenwerk erklärt wurde, konnte man die leistbare Aufgabe der Reform der Gläubigen angehen und dafür aus dieser grundsätzli-

⁹⁵⁷ Zitiert nach StAWü, Regierungsabgabe 1943/45, Nr. 8506., fol.198r.f.

chen Erkenntnis alle Legitimation ziehen. Die letztendliche Deutungshoheit, was „nützlich“ und damit „ursprünglich“ und was „menschengemacht“ und damit verwerfbar war, lag im Endeffekt bei den Verhandlungsführern. In ihrer selbst gestellten Aufgabe, der Regierung zu gefallen und das Judentum den außenstehenden Beamten näher zu bringen, gingen die Rabbiner auf eben jene Argumentation der Vernünftigkeit ein, welche die Gegenseite auch von ihnen erwartete. Dass damit implizit die Religionsdeutung der Staatsregierung anerkannt wurde, spricht bei allen beteiligten Seiten, seien es traditionalistische oder reformatorisch gesinnte Rabbiner, für eine Argumentationsweise, welche die Logik der Aufklärung und Emanzipation argumentativ bereits nachvollzieht. Indem sich die Rabbiner in der Verteidigung ihrer Werte auf die zeitgenössische Argumentationslogik einlassen, sind sie selbst schon modern. Die Vorstellung einer Wiederherstellung eines Urzustandes einer Religion durch Erziehung der sie vollziehenden Menschen erinnert stark an die Vorstellung protestantisch geprägter Länder wie Preußen, ihre Katholiken durch Abstellung ihres vermeintlich ungebildeten Volksglaubens aus der angeblich selbst verschuldeten Rückständigkeit zu holen. Ebenso sollten hier die Juden zu nützlichen Staatsbürgern emporgehoben werden, deren Religion, allein auf ethische und rationale Werte zurückgestuft, sowieso irrelevant für das konkrete Bürgerleben war und sich allenfalls in der Terminologie noch großartig von den „gastgebenden“ Religionen unterschied. Der Mensch war hier also der Schlüsselfaktor: Gewachsene Institutionen, und das konnten nicht nur materiell greifbare Gremien, sondern auch Bräuche und Überzeugungen sein, waren *per se* derart andersartig und damit unreformierbar, dass die Reform des Menschen ein bequemer Weg war, Unverstandenes in den Bereich des Verständnisses zurück zu holen. Damit übergab man die eigentliche Reformleistung aber wiederum dem Judentum, welches diesen Wandel selbst, aus seinem Inneren heraus, zu leisten hatte. Diesem gewährte man dabei aber keineswegs die Freiheit, dies in einer Auseinandersetzung mit sich selbst auch zu tun, stattdessen gab man dem Judentum mit einer staatlich gelenkten Emanzipation sehr direkt den Weg vor, wohin die innerjüdische Debatte zu gehen hatte. Indem die Diskutanten sich auf das Schema von rationaler Urreligion und menschengemachten Irrationalismen einließen, unterwarfen sie sich

bereits diesem Deutungsschema. Das Land erwies sich hier in seiner Unterwürfigkeit also durchaus als aufgeklärt.

Dies gilt ebenso für die Kreisversammlungen in den fränkischen Regierungssitzen. Eva Groiss-Lau kommt zu dem Ergebnis:

„Das Klischee von den durchwegs orthodoxen „Landjuden“ ist irreführend. Die Liberalen waren wohl in der Minderzahl, dafür aber umso aktiver. Sie beteiligten sich erstaunlich intensiv an der Diskussion und befanden sich mehrfach an der vordersten „modernen“ Front. Dabei schossen sie teilweise erheblich über das Ziel hinaus.“⁹⁵⁸

Die Protokolle der Kreisversammlungen zeichnen hierbei ein ambivalentes und äußerst vielfältiges Bild jüdischen Denkens auf dem Lande. So wird vielerorts deutlich, dass sich auch innerhalb der Gemeinden liberale und orthodoxe Gedanken diametral gegenüberstehen, deren Repräsentanten nicht einheitlich definiert werden können. In einigen Fällen standen sich liberale Lehrer und orthodoxe Rabbiner gegenüber, andernorts war es umgedreht. In anderen Fällen wieder waren es die Gemeindedeputierten, die sich gegen ihr theologisches Fachpersonal stellten. Jenes wiederum hatte ließ es an Geschlossenheit oft genug zu wünschen übrig, so dass die frustrierten Tagungsleiter oft genug miterleben mussten, dass weder ihre präzise Vorbereitung, noch die Auslagerung der theologischen Debatten in Ausschüsse verhindern konnte, dass sich die Streitigkeiten während der Versammlung nahtlos fortsetzten. Auch konnten die Versammlungen zwar harmonisch beginnen, dann aber in Kontroversen umschlagen (siehe das Beispiel Würzburg) oder aber vorgeblich effektiv und unter strenger Leitung eines Vorstandes einheitlich vonstattengehen, um dann sofort nach ihrer Beendigung wieder in Kontroversen umzuschlagen (siehe das Beispiel Ansbach). Die Quellen erwähnen lobend den Verlauf der Bamberger Verhandlungen, doch haben wir gesehen, dass diesen immense Verwerfungen vorausgingen, welche die Konferenzen in letzter Konsequenz erst notwendig gemacht hatten. Auch ist es weitaus mehr der Kompromissbereitschaft erfahrener Rabbiner zuzuschreiben, dass so etwas wie ein vorgeblicher Konsens gefunden wurde, als der tatsächlichen Einigung. Beispielhaft sei nur darauf hingewiesen, dass weder Bamberg, noch Würzburg eine

⁹⁵⁸ Zitiert nach Groiss-Lau, in: Herzog/Horch/Jütte (Hrsg.), S. 162.

ordentlich approbierte Synagogenordnung zu Stande brachten. Nur die mittelfränkische Synagogenordnung wurde vonseiten des Königs gegengezeichnet. Dass diese weniger kontrovers debattiert wurde, lässt sich kaum feststellen, wie wir gleich sehen werden. Der einzige Unterschied zu den anderen Kreisen lag nur im Zeitpunkt der Kontroverse, nicht in ihrer Existenz als solcher. Ebenso nahtlos setzte sich auch die Art und Weise fort, wie die Rabbiner, Lehrer und Abgeordneten argumentierten und sich gegenseitig bekämpften. Zwar verhielt man sich gemäßigter, was die Wortwahl anging. Nicht jeder Gegner wurde gleich zum Satan und zum Repräsentanten finsterner Zeiten und Mächte erklärt. Doch hatte dies erstens seinen Grund darin, dass man mit den Einladungen schon eine Vorauswahl getroffen hatte und die kontroversesten Personen gar nicht aufeinandertreffen konnten. Zweitens wird mit Personalien wie Isaak Loewi oder den Würzburger Kontrahenten Bing und Neuburger schnell deutlich, dass die Streitigkeiten weiterhin im Raum standen und man nur leidlich versuchte, vor der Staatsregierung nicht das allerschlechtesten Bild abzuliefern. Letztere war schon durch die Antworten aus den Gemeinden zur Genüge irritiert und mancher protokollierte Kommentar lässt vermuten, dass auch die staatlichen Initiatoren der Verhandlungen mit ihrer Geduld am Ende waren. Dies wäre alles sicher verschmerzbar gewesen, wenn die Verhandlungen ein greifbares Ergebnis gehabt hätten.

Doch die Bilanz der Kreisversammlungen ist äußerst dürftig. Außer der schon erwähnten mittelfränkischen Synagogenordnung lassen sich kaum greifbare Ergebnisse verzeichnen. So wurde die breit debattierte und im Detail zurechtgelegte „Kirchliche Oberbehörde“ nie realisiert. Dies geschah jüdischerseits durch die geschickt konstruierte Idee einer vorhergehenden allgemeinen Synode, die eine wie auch immer geartete kirchliche Oberbehörde erst beschließen musste. Eine solche Synode war angesichts der Streitigkeiten um die Kompetenzen der Beteiligten aber kaum realisierbar. Damit waren die detaillierten Pläne für eine Oberbehörde hinfällig. Überhaupt wurden die Fragen um die jeweiligen Kompetenzen kaum zufriedenstellend beantwortet. Hatte die eine Seite eine zufriedenstellende Lösung gefunden, wurde sie von der anderen Seite mit Hinweis auf die fehlende Zuständigkeit gleich wieder kassiert. Allenthalben war schlicht unklar, wer in welchen Fragen

zu entscheiden hatte. Gerade im Kampf um einzelne Gebete, der an sich schon für den Außenstehenden fast undurchsichtig war, kam erschwerend hinzu, dass niemand genau sagen konnte oder wollte, wer darin die letztliche Kompetenz hatte. Hier vermischten sich die sehr weltlichen Streitigkeiten um die neue Rolle des Rabbiners mit den theologischen Differenzen um den Rang einzelner religiöser Vorschriften. Das Ergebnis war daraufhin entweder kaum vorhanden, oder nur Resultat äußeren Zwanges und damit Garant für weitere Streitigkeiten. Hinzu kam mindestens in einem Fall (der Frage nach der Möglichkeit der Verlegung des Sabbats auf einen Sonntag) eine bei aller Akribie der Vorbereitungen kaum verhohlene Naivität seitens der Regierung. Ebenso war nicht immer allen Beteiligten klar, dass theologische Differenzen auch sehr reale wirtschaftliche Folgen haben konnten. Da man sich, von der Ausnahme Oberfranken abgesehen⁹⁵⁹, nicht auf eine Einigung hinsichtlich der Frage des Schreibens am Sabbat festlegen konnte und wollte, mussten die jüdischen Schüler eben getrennt von ihren christlichen Altersgenossen in eigenen Schulen unterrichtet werden. Dies kostete sehr reales Geld, welches die Gemeinden kaum hatten.

Was den leidlichen Ergebnissen der Verhandlungen allerdings den wirklichen Todesstoß versetzte, war der Wandel in der staatlich-bayerischen Politik. Doch wollen wir uns zuvor noch kurz dem Nürnberger Nachspiel zuwenden.

4. Ordnung aus Chaos: Der Streit um eine neue Synagogenordnung, Teil II

4.1 Die Synagogenordnung des Rabbiners Neckarsulmer

Im benachbarten Rezatkreis gestaltete sich die Diskussion und Annahme, bzw. Ablehnung der neuen Synagogenordnung kaum weniger kontrovers als im Obermainkreis/Oberfranken. Zwar war hier die Synagogenordnung im Rahmen der Kreisversammlungen quasi „von oben“ eingeführt worden und nicht auf die Initiative einiger weniger

⁹⁵⁹ Die aber dennoch keineswegs eine saubere theologische Lösung präsentiert hatte, geschweige denn eine wirkliche Einigung im Sinne des Wortes, siehe oben.

Rabbiner hin. Als einzige Synagogenordnung in den fränkischen Kreisen wurde dieses 1838 von König Ludwig I. auch gegengezeichnet.⁹⁶⁰ Dennoch blieb genügend Sprengkraft vorhanden, um die Risse in den Gemeinden tiefer werden zu lassen, die persönlichen Animositäten an den Tag kommen zu lassen und die altbekannten Topoi des verbalen Schlagabtausches zu wiederholen.

Die Synagogenordnung wurde in die Hände des Distriktsrabbiners Neckarsulmer gelegt. Neckarsulmer war erkennbar ein Konsenskandidat; er hielt es nicht mit der radikalen Reform eines Rabbi Loewi, galt den Verantwortlichen aber einerseits als progressiv genug, um eine Reform sinnvoll durchzuführen, andererseits als konservativ genug, um von den orthodoxen Parteien anerkannt zu werden. Er selbst sah sich als Reformers, der die typische Bilderwelt der religiösen Aufklärung für seine Rechtfertigungen beanspruchte. Auch er sah die Synagogenordnung „im Geist des reinen Mosaismus“, „im Geiste der Religion und nach den Bedürfnissen der Zeit“.⁹⁶¹ Dieser reine, vorgeblich ursprüngliche Gottesdienst, wie ihn auch die radikaleren Reformers herzustellen wünschten, werde von finsternen Mächten bedroht. Neckarsulmers Vokabular kommt uns hier äußerst bekannt vor. „Verderben drohende Übel“ bedrohen die Gemeinden, „die Einheit und Einigkeit wurde sehr verletzt, die Gemüther wurden gegeneinander aufgeregte“. Die Reformen hätten die mittelfränkischen Gemeinden allerorten begeistert aufgenommen, diese Reformen allerdings

„verstimmten die am Alten mit eisernem Starrsinn hangenden Zeloten, verbargen sich schon gleich einer Eule vor dem Lichte des Tages und getrauten sich nicht, ihre gewöhnlichen Widerstrebungskünste gegen [...] einzelne Reformen anzuwenden. [Die] Zeloten erheben wieder allmählig (!) das Haupt, schleichen aus ihren dunklen Verstecken, in welche sie die Furcht verscheucht hatte, und suchen in dem frohen Wahne, die Synagogen-Ordnung sei in dem Meere der Vergessenheit gesunken, wieder jeder friedtsamen Reform in den Weg zu treten.“⁹⁶²

⁹⁶⁰ Vgl. Bavar. 4400 o.

⁹⁶¹ Vgl. StAN, KdI, Abg. 1932, Judensachen, Nr. 182 I-IV., hier Band I, Dokument vom 24. März 1836, passim.

⁹⁶² Zitiert nach ebenda, Dokument vom 10. Dezember 1836, fol.5r.

Auch Neckarsulmer befindet sich in einer manichäischen Auseinandersetzung mit Kräften der Finsternis, welche verhindern wollen, dass er die neue Synagogenordnung einführt. Immer noch gebe es einen „entweihende[n], den Hang zur Mäkelei nährenden[n] Gebrauch“ in der Synagoge, „eine Ausscheidung der Gebete konnte nur mangelhaft und theilweise vorgenommen werden“. Die Reform konnte „keinen Fuß fassen“, was „nachtheilig für die Zukunft“ sei, denn jede Belehrung ginge „spurlos“ an seiner Gemeinde vorbei. „[Die] That kann mit den ihr vorangehenden belehrenden Worten nicht gleichen Schritt halten“. Die allgemeine Lage sei dem Rabbiner „der sich von allen schändlichen Mißbräuchen bei dem Gottesdienst überzeugt hat und dem dessen Veredlung am Herzen liegt und zur Gewissenssache geworden ist [...] höchst peinlich und precär“. Die „traurige Alternative“:

„entweder auf Kosten seines Gewissens an einem mit Mißbräuchen angehäuften Gottesdienst theilnehmen und solchen sogar leiten zu müssen, oder aus Kosten seiner zeitlichen Ruhe eine Reform zu erzwingen, und sich so den Neckereien der Gemeinden [...] auszusetzen.“⁹⁶³

Der Gottesdienst war „noch immer mit Mißbräuchen überladen“ und wurde „immer dreckender“.

Wir begegnen hier einem immer wieder aufscheinenden Problem. Rabbiner und Lehrer gerieten über die Synagogenordnung nicht nur in den Streit miteinander, sondern auch in den Streit mit ihren Gemeinden. Es finden sich nicht wenige Evidenzen dafür, dass vor allem einige Lehrer sich in der Hochphase der Auseinandersetzungen nicht mehr im Stande sahen, ihre Arbeit zu verrichten und auch psychischen Schaden nahmen. Dieser Umstand zeigt wie wenige andere, wie hart um die Reform innerhalb der Gemeinden gerungen wurde und welche Bruchlinien die Einführung einer neuen Synagogenordnung und die Abschaffung von liebgewonnenen oder zumindest als beständig betrachteten Bräuchen zu Tage förderte. Wenn man den Ausführungen Neckarsulmers Glauben schenkt, waren nämlich keineswegs die besonders umkämpften Gebete und Gebräuche diejenigen, die auch von der Gemeinde besonders inbrünstig praktiziert wurden. Manche „veraltete

⁹⁶³ Zitiert nach ebenda, Dokument vom 24. 04.1836, fol.13r.

Gewohnheit“ wurde zu „Lebzeiten“ kaum bedacht: „Piutim, Selichot wurden u. werden gerade von den Gelehrtesten und Orthodoxesten unserer Nation weder beachtet noch verrichtet.“⁹⁶⁴ Gleichzeitig aber hartnäckig verteidigt, wollte man sie abschaffen:

„[D]ann kommt das zarte Gewissen mit seinen Scrupeln, bedauert den Verlust derselben, klagt über Neuerungen, erhebt fürchterlichen Hader über das Erlöschen der guten, alten Bekannten und jammert laut gleichsam als wenn das ganze Religionsgebäude in hellen Flammen stünde“⁹⁶⁵

Selbst die milder gestimmten in der Gemeinde hatten an der Synagogenordnung viel auszusetzen. Die Spaltungen waren allerorten deutlich zu sehen. Immerhin, und das gab Neckarsulmer zu bedenken, sei die innere Zersplitterung der Gemeinden nicht nur nachteilig für die Gemeinden selbst, sondern auch für den Staat. Dies zeige, laut dem Rabbiner,

„wie höchst dringend, wie unumgänglich nothwendig es sei, die in viele Theile zerschüttelte Synagoge, das vielfach getheilte Israel zu einigen. Sind auch die Ansichten über manches Religionsgesetz verschieden, so soll doch im öffentlichen, gemeinschaftlichen Gottesdienst im Dienste des ewigen Gottes Einigkeit herrschen. Gemeinsinn einigt, gemeiner Sinn nur trennt.“⁹⁶⁶

Sein Programm zur Abhilfe dieser Missstände, und damit das Programm seiner Synagogenordnung, hatte das Ziel, das Heilige, die Würde, Haltung und „Erhebung des Herzens zu Allvater“ hin in den Mittelpunkt der Reform zu stellen, „alles die Andacht störende unwürdige [soll] vermieden u. entfernt werden“. Das Bestehende sollte geordnet werden

„ohne das Charakteristische zu verlöschen, die rituellen Handlungen sollen eine andächtige Form erhalten, damit im Verein mit ihnen das lebendige Wort des Predigers u. so eine Leuterung der überkommenen Grundlage hereinkommen, ohne zugleich

⁹⁶⁴ Vgl. ebenda.

⁹⁶⁵ Zitiert nach ebenda, Dokument vom 24. 04.1836, fol.13v.

⁹⁶⁶ Vgl. ebenda, Dokument vom 24. 04.1836.

*dem Alterthümlichen des Gottesdienstes mehr zu nehmen, als gerade seinen Rest, so daß der hellpolierte Staal immer mehr zum Vorschein kömme.*⁹⁶⁷

Der „hellpolierte Staal“ ist ein neuer Terminus, der uns aber wiederum auf das an sich kontratraditionalistische Programm der Reformen verweist. Unter Annahme der zu reformierenden Gebräuche als „dreckend“, also die ursprüngliche Reinheit beschmutzend, musste man nur lange genug die virulenten Stellen aussondern und „polieren“, um unter der Schicht der Jahrhunderte wiederum einen hypothetischen Urzustand vorzufinden. Dieser Urzustand ist erkennbar einer romantisierten Antikenvorstellung geschuldet und lässt sich nur schlecht mit den „Anforderungen der Zeit“ gleichsetzen, da er sich ja über diese Zeit hinwegsetzt.⁹⁶⁸ Doch diese Kontradiktion der Anforderung wurde in den Ausführungen der meisten Reformen dahingehend gedeutet, dass eine Freilegung des „Urtümlichen“ der Anlehnung an ein „Vernünftiges“ gleichkäme. Dieses Absolutheitsprogramm kam auch der Regierung zupass, die einen vermehrten Einsatz für die Synagogenordnung forderte, was der ermüdete Neckarsulmer unter Hinweis auf die großen Meinungsverschiedenheiten des noch nicht sonderlich disziplinierten Volkes mit dem Hinweis auf die Vorläufigkeit der Synagogenordnung und der Notwendigkeit einer Generalsynode zurückwies.⁹⁶⁹ Zumal durchaus „manches, das nach den Lehrbegriffen des Mosaismus erlaubt u. den Zeitverhältnissen angemessen ist“⁹⁷⁰ gar nicht in die Synagogenordnung aufgenommen worden war. Die als viel zu liberal gebrandmarkte Synagogenordnung stand hinsichtlich ihrer Liberalität vergleichbaren Ordnungen, z.B. in Baden, durchaus nach.⁹⁷¹

Interessanterweise geht Neckarsulmers Liberalismusverständnis nicht automatisch mit einem ausgeprägten Demokratieverständnis einher. So rät der Rabbiner, die betroffenen Gemeinden überhaupt nicht

⁹⁶⁷ Zitiert nach ebenda, fol.15v.

⁹⁶⁸ Auch Rabbi Wittelshöfer zu Floß hatte diesen „antiken“ Zustand des Kultus herausgestellt, es bleibt aber unklar, ob er ihn für sich selbst und damit für eine traditionalistischere Auffassung von Reform in Anspruch nehmen, oder nur die Unsinnigkeit eines „modernen“ Kultus unterstreichen wollte. Vgl. Kapitel 2.

⁹⁶⁹ Vgl. ebenda, Dokument vom 24. 04.1836.

⁹⁷⁰ Vgl. ebenda, Dokument vom 14.05.1838

⁹⁷¹ Rürup, S.37ff.

erst zu befragen, ob sie die Synagogenordnungen annehmen wollten, da diese Befragung „die so sehr gewünschte und nothwendige Regulierung des öffentlichen isr. Gottesdienstes noch länger verzögern[n]“ würde. Immerhin seien manche Gemeinden der Meinung, sie *müssten* nicht, sondern *könnten* die neue Synagogenordnung einführen: „Daß diese Meinung schändlich sei und so Reibungen zwischen den Rabbinern und ihren Gemeinden geben werde, darf nicht erst dargethan werden.“⁹⁷² Auch auf Gemeindeebene wurde also dazu geraten, die emanzipatorische Variante der Reform zu benutzen. Andernfalls hätte es passieren können, dass eine Gemeinde die „Beibehaltung eines falsches Gebets“, oder gar einer „odiösen Stele (!)“ beantragen würde, was natürlich nicht im Sinne der Reformen war.⁹⁷³

4.2 Unverhoffter Widerstand

Rabbiner Neckarsulmer hatte die von ihm entworfene Synagogenordnung tatsächlich als Mittelstellung konzipiert, um eine frontale Konfliktstellung wie in Oberfranken zu vermeiden. Seine reformerischen Absichten sind, ebenso wie seine Rhetorik, dennoch mit den radikalen Reformern vergleichbar. Die Bildwelt der Argumentation bleibt dieselbe, egal, ob die Synagogenordnung im vorausseilenden Gehorsam quasi privat erschaffen worden war, oder auf behördlichen Auftrag hin. Dieser Befund gilt ebenfalls für die Gegner. Hören wir beispielsweise den entschiedensten Gegner der Einführung einer neuen Synagogenordnung in Mittelfranken, Rabbiner Abraham Wechsler aus Schwabach:

„Durch diese hohe Anordnung fühlen wir uns und mit uns alle getreuen Anhänger der mosaïschen Religion in Mittelfranken in unserem Gewissen beunruhigt und somit sehen wir uns unserem heiligem Berufe gemäß verpflichtet, im Vertrauen auf Eure Königl. Majestät allgemein bekannte Gerechtigkeitsliebe, es zu wagen [...] allerhöchs-

⁹⁷² Zitiert nach StAN, KdI, Abg. 1932, Judensachen, Nr. 182 I-IV., Dokument vom 24. 04.1836, fol.17r.

⁹⁷³ Vgl. ebenda, Dokument vom 14.05.1838. passim.

*ten Schutz flehentlich zu erbitten [...] um drohenden Umsturz der heiligen Religion vorzubeugen, welches jener Zeitperiode höchst erforderlich erschien“.*⁹⁷⁴

Wechslers grundlegende Ansichten finden sich in diesen kurzen Ausführungen wieder. Die Selbststilisierung als „getreuer Anhänger“ gegenüber den neuerungssüchtigen Apostaten auf der Gegenseite, der „drohende Umsturz“ (ein mithin apokalyptisches Bild), sowie die auffällige Parallelisierung von „heiliger Religion“ und „heiligem Berufe“. Nie wäre es Wechsler in den Sinn gekommen, von einer „mosaischen Konfession“ oder vergleichbarem zu sprechen.⁹⁷⁵ Für die Wiedererlangung der Würde der Religion wurde hier auch das Amt des Rabbiners neu mit Würde eingekleidet. Der in dieser Zeitperiode noch unsicher zwischen Ämterverlust und neuen seelsorgerischen Aufgaben changierende Rabbiner wird hier als Träger eines „heiligen Amtes“ ausgekleidet, mitunter also bereits in die Ruchbarkeit der Würde eines Priesteramtes gedrängt. Damit ist jeglicher Profanisierung des Religionsverständnisses, wie es die „Gegenseite“ vorschlägt, ein Riegel vorgeschoben. Damit ist aber auch die sprachliche und argumentative Struktur auf eine andere Ebene gehoben worden. Indem Wechsler den säkularisierenden Tendenzen seiner Gegner eine Abfuhr erteilt, wertet er seine Argumente auf einen Level, den die Gegenseite schlicht nicht erreichen kann. Im Nebeneffekt entsteht dadurch allerdings die Tatsache, dass durch die Inkompatibilität des religiösen Vokabulars eine ergebnisorientierte Diskussion kaum möglich erschien. Auch das beliebte Traditionsargument zählt zum Repertoire Wechslers.

*„Jahrtausende sind vergangen, ohne daß zwingend jemand in den Sinn gekommen wäre, Gebete, Ceremonien, und heilig gehaltene Bräuche abzuschaffen, noch weniger die im ganzen Judenthum anerkannte 13 Glaubensartikel anzutasten“.*⁹⁷⁶

Dieser „Jemand“ war ganz konkret nicht der obig erwähnte Rabbiner Neckarsulmer, sondern der Fürther Oberrabbiner Isaak Loewi. Dessen vorgebliche Reduzierung der 13 maimonidischen Glaubensartikel miss-

⁹⁷⁴ Zitiert nach ebenda, Dokument vom 08.09.1838, fol.103r.

⁹⁷⁵ Vgl. die Würzburger Diskussionen auf den Kreisversammlungen.

⁹⁷⁶ Zitiert nach ebenda, Dokument vom 08.09.1838, fol.103v.

achtet die parallele Evidenz der drei Glaubensgrundsätze des Joseph Albo, mit denen wir uns bereits weiter oben auseinander gesetzt hatten.⁹⁷⁷ Da kaum vermutet werden kann, dass sich Loewi darüber nicht im Klaren gewesen war, so muss diese Ignorierung bewusst geschehen sein. Es geht hier um eine Inszenierung Loewis als Vernichter überlieferter Überzeugungen und Gebräuche. Konkrete Beispiele wie das Schreiben am Sabbat fallen hier ebenso ins Gewicht, wie unser Hauptinteressenpunkt, die Spaltung der Gemeinden. Den Reformern sei es gelungen, einen

*„größten Theil der Anwesenden von der rechten Sache abzuleiten und denselben eine andere Meinung beizubringen, und somit einen ganzen Umsturz der Religion zu drohen, ohne daß es den einzelnen Rabbinern möglich gewesen wäre, trotz aller Bemühungen Einhalt zu thun“.*⁹⁷⁸

Rabbi Loewi und die liberale Fraktion trifft hier also der Vorwurf der Verführung der Gemeinden, vor allem der Jugend. Die allseits befürchtete „Irreligiösität“ wird in diesen Ausführungen schnell greifbar, ist es doch eine geradezu diabolische Einflussnahme von außen, die aus eigentlich rechtgläubigen Juden und Gemeindemitgliedern aufsässige, reformerisch beeinflusste Israeliten machte. Selbige Tendenz und Absicht verfolge deren Werk, die neue Synagogenordnung, da sie „auf Abstellung heiliger Gebete, Ceremonien und alten Gebräuche, und dafür den christlichen Ritus nachahmenden Gottesdienst einführende Gebräuche gerichtet ist“.⁹⁷⁹ Zwar habe auch er auf den Sitzungen dafür gestimmt, aber nur, um „von 2 Übeln das geringere zu wählen“. Die Nachteiligkeit der Ordnung

*„leuchtet von selbst ein, wenn man erwägt, daß dieselbe durch die Abstellung der eingeführten Gebete, Ceremonien und Gebräuche, und durch das Einreißen und Umgestalten des Inneren unserer Synagoge Unruhe in unser Gewissen und Unfrieden in unseren Gemeinden herbeiführt“.*⁹⁸⁰

⁹⁷⁷ Siehe oben, Kapitel 3.

⁹⁷⁸ Zitiert nach ebenda, Dokument vom 08.09.1838, fol. 103v.

⁹⁷⁹ Vgl. ebenda, Dokument vom 08.09.1838.

⁹⁸⁰ Zitiert nach ebenda, Dokument vom 08.09.1838, fol. 104r.

Dies führe direkt zu „Unglaube und zur Sektenvermehrung“. ⁹⁸¹ Wechsler forderte die Sistierung für gesamt Mittelfranken. ⁹⁸²

In einem Nachtrag zu seinen Ausführungen berichtete Wechsler konkreter von den Verhandlungen. Das Ministerialreskript vom 09. November 1835 hätte alle „alten“ Rabbiner ausgeschlossen; zwar seien manche später wieder zugelassen worden, aber bei der geringsten Debatte hatte es Verweise gegeben. Der Kreis um Rabbi Loewi hätte stets den „ersten Rang und Vorsitz“ gehabt. Vier Traditionalisten seien dennoch nicht zugelassen worden, der Kollege Emden auf eigene Kosten angereist, während man so viele Lehrer zugelassen habe, wie kommen wollten. Nur aus Zwang und mit „beunruhigtem Gewissen“ habe man für Reformen gestimmt, die den „Verfall der Religion“ nach sich ziehen würden. Die nun einsetzende „ruhmsüchtige Nachgestaltung des christlichen Ritus“, welcher mit dem jüdischen Ritus „durchaus nicht in Einklang stehet“, trage mehr zur Entstellung des Gottesdienstes bei als zur Verbesserung. ⁹⁸³

Zwischenzeitlich passierte auf landespolitischer Ebene Bedeutendes. Durch den Antritt der Regierung Abel und das königliche „Neologenrescript“ hatten sich die Grundvoraussetzungen für die Verteidiger der Tradition grundlegend geändert. Nunmehr wollte König Ludwig I. nur noch „echte“ Juden haben, mithin also Anhänger einer als authentisch verstandenen Tradition. Die Reformpartei sah sich einer längeren Zeit der Reaktion gegenüber. ⁹⁸⁴ Rabbi Wechsler konnte jubeln, Loewi und seine Mitstreiter hatten plötzlich einen Großteil der staatlichen Unterstützung verloren. Und so verwundert es kaum, wenn die kritischen Stimmen in der Folgezeit mit neuer Energie an die Regierung herantraten.

⁹⁸¹ Vgl. ebenda, Dokument vom 08.09.1838.

⁹⁸² Vgl. ebenda, Dokument vom 25. Januar 1839.

⁹⁸³ Beispielsweise dürften Juden vor dem Morgengebet keine Speisen zu sich nehmen. Da aber der Chor den Gottesdienst auf über zwei Stunden aufblähen würde, hätte der Großteil der Gemeinde keine religiösen Gefühle, sondern schlicht Hunger. Vgl. ebenda, Dokument vom 07.01.1839. Duplikat, fol.205r-212v.

⁹⁸⁴ Vgl. Groiss-Lau, in: Herzig/Horch/Jütte (Hrsg.), S.173. Vgl. auch Kapitel „Nach den Versammlungen“.

Auch der Treuchtlinger Gemeindevorsteher Marx Hirsch Lang benutzte ein Wechsler vergleichbares Argumentationsschema, wenn er am 11. Januar 1839 bei allem notwendigen Respekt feststellt, dass die Synagogenordnung „dem größten Theil unserer Kultusgemeinde ein Gegenstand der Bedenklichkeit“ sei.⁹⁸⁵ Selbiges aus Gunzenhausen, wo man um Sistierung der Synagogenordnung bat, da sie „mit den von ihren Vätern ererbten Religionsgrundsätzen und sonach mit ihrem religiösen Gewissen in mehrfacher Beziehung als durchaus nicht vereinbarlich“ eingestuft wurde.⁹⁸⁶ Die Gemeinde Lehrberg führte „Gewissensunruhe [...] bei nicht geringe[r] Zahl von Mitgliedern unserer Gemeinde“ an und berief sich auf die in der Verfassung garantierte Gewissensfreiheit „und jede Störung derselben [muss] sich nachtheilig auf die Ausübung des öffentlichen Gottesdienstes einwirken [...]“⁹⁸⁷ Die Gemeindevertreter der jüdischen Gemeinde Schopfloch stellten hinsichtlich der Synagogenordnung fest: „So trefflich und zeitgemäß dieselbe im Wesentlichen auch ist“, enthielte sie „doch einige Bestimmungen, welche die gläubigen Herzen der israelitischen Cultus-Gemeinde in Schopfloch tief bekümmern, und mit Wehmut erfüllen!“⁹⁸⁸ Namentlich die Abschaffung von „durch den ehrwürdigen Gebrauch ihrer Väter heiligen Gebeten, welche keine politische und bürgerliche Verhaeltnisse brauchen, vermoege des israelitischen Gesetzbuches Schulchanorach verrichtet werden“. Die Synagogenordnung „verstößt daher gegen unser Religionsgesetz, und findet in den angedeuteten Punkten nicht nur keinen Beifall, sondern sie beunruhigt die Gemüther der Gläubigen“.⁹⁸⁹

Ottensoos und Schnaitach baten ebenfalls um Sistierung „[i]hrer Gewissensberuhigung halber“, *en detail* ging es vor allem aber ums Geld, das durch die Befestigung der Stühle verloren gehen würde. Da dies nicht als ausreichender Grund erschien, führte man zudem an, man fühle sich durch die Synagogenordnung

⁹⁸⁵ Vgl. StAN, KdI, Abg. 1932, Judensachen, Nr. 182 I-IV., hier Band I, Dokument vom 28.01.1839.

⁹⁸⁶ Vgl. ebenda, Dokument vom 23.01.1839.

⁹⁸⁷ Vgl. ebenda, Dokument vom 14.01.1839. Insbesondere werte man sich gegen die Einführung eines Chores, da man schlicht zu grausig singen würde: „Besser stumm, als schlechte Sänger!“ vgl. ebenda.

⁹⁸⁸ Vgl. ebenda, Dokument vom 21.01.1839.

⁹⁸⁹ Vgl. ebenda.

„in ihrer bisherigen Gewissensruhe umso mehr gestört [...] als sie von ihrem wegen seines bekannten Eigennutzes leider alles Vertrauen entbehrenden Rabbiner die fragile Synagogenordnung selbst projectiert hat, und deshalb schon Ehrenhalber alles zu deren Aufrechterhaltung aufbieten muß, nur die strengste Durchführung derselben mit Hintansetzung der ihnen durch das Gewissen selbst gesetzten Beschränkungen zu gewärtigen hätte.“⁹⁹⁰

In Wolkersdorf fühlte man sich durch das „Neologenrescript“⁹⁹¹ sowieso von der Synagogenordnung entbunden, da erstens in dieser religiöse Gesetze abgeändert würden, „die von den Propheten und von der Mischna für alle Zeiten als unabänderlich festgesetzt sind“. Dies „würde unser Gewissen sehr beschweren und widerstreitet daher der Religionsfreiheit.“ Zweitens solle „von isr. Gebetsformeln u. Synagogengebräuchen [...] nichts abgeändert werden [...] soweit wir sie für unsern Cultus als wesentlich halten“. Die neue Synagogenordnung bringe aber „solche Abweichungen in mehrerer Hinsicht mit sich“. Drittens wäre zwar Rabbiner Wechsler bei der Abfassung derselben dabei gewesen, aber als „sehr frommer und gelehrter Rabbiner“ stark dagegen und viertens sei die Synagogenordnung noch nicht einmal in Loewis Fürth in momentanem Gebrauch.⁹⁹²

Die Gemeinde Hüttenheim stellte sich ebenfalls gegen die Synagogenordnung, da die „uralte Überlieferung unserer Väter und erlauchter Männer unseres Volkes“ gleich einem Dogma mit „Glaubenssätzen, geschichtlichen Erinnerungen an Verfolgungen und Unglück und ganzem nationalen Wesen verwebt“ sei.

„Jeder Cultus hat seine Tradition und keinem Volke, keiner Religionspartei kann es zum Vorwurf gereichen, wenn es hieran mit heiliger Ehrfurcht hängt, denn diese Gefühle entsprechen der Natur des Menschen und sind zu allen Zeiten geachtet worden, welche die Gebote der Toleranz und Humanität geübt haben.“⁹⁹³

⁹⁹⁰ Zitiert nach: ebenda, Dokument vom 23. Februar 1839, fol.171v.

⁹⁹¹ Vgl. ebenda, Dokument vom 06.03.1839.

⁹⁹² Vgl. ebenda.

⁹⁹³ Zitiert nach ebenda, Band II, Dokument vom 06.05.1839, fol.6v.

Die Regierung solle auch „Irrationales nicht vernichten“, dies sei „nicht bloß gefällig, sondern im wesentlichen Bezug auf den Cultus“.⁹⁹⁴ Ein „Loßreißen“ davon sei nicht ohne „tiefsten Schmerz“ möglich. Selbst wenn die „wohl- oder übelmeinende Humanität unserer Zeit“ die „Civilisation“ verlange, solle dies doch bitte geschehen, ohne den großen Teil der Tradition und „Rationalität“ (!) zu vernichten.

4.3 Das Leiden der Lehrer

Manch ein Hilferuf aus den Gemeinden hatte auch rein praktische Ursachen. So verbat sich der Religionslehrer Model aus Laubershausen die Aufforderung, in der Synagoge einen Gesang einführen zu sollen. Beim „besten Willen“ und „heiligstem Eifer“: Er könne einfach nicht singen. Die „Beförderung der guten Sache“ würde in ihr Gegenteil verkehrt werden, wenn er seine nicht vorhandenen Gesangskünste ausprobieren müssen, damit würde seine Würde als Lehrer „ganz in den Staub getreten“ und „wir [würden] nicht nur den Frieden stören, sondern Hass und Feindschaft bewirken.“⁹⁹⁵ Model sang derartig schlecht, dass er sich „Hilfe und Schutz“ gegen „willkürliche Bedrückung“ erbat.

„Da mir [...] musikalisches Gehör und Singorgan leider fehlen, so kann ich in den Singstunden weder lehren, noch lernen.“ Er würde sich lächerlich machen, die Kinder verlören die Achtung vor ihm, die ganze Situation wäre „erniedrigend und demütigend“, wenn er auf Befehl des Vorsängers dafür auch noch seine Schüler bestrafen müsste. Model schien sich generell in einem erbitterten Streit mit dem Vorsänger zu befinden, der gegen den Lehrer „Verdacht und Misstrauen, Hass und Feindschaft“ hege und ihn mit Schikanen und „willkürliche[r] Bedrückung“ strafe. Scheinbar handelte es sich bei Model um einen in seiner Gemeinde äußerst unbeliebten Pedanten, der sowieso den „Haß von Seiten der Aeltern und Kinder“ provozierte, da er Probleme in der Schulverwaltung monierte. Die nun auch noch einzuführende Synago-

⁹⁹⁴ Vgl. ebenda.

⁹⁹⁵ Vgl. ebenda, Dokument vom 27.01.1840.

genordnung war dem armen Mann schlicht zu viel. Erbittert bat er um Entbindung von seinen Pflichten.⁹⁹⁶

Von solchen persönlichen Tragödien abgesehen, waren es durchaus auch andere Lehrer, die sich bei der Einführung der Synagogenordnung mit Problemen konfrontiert sahen. Lehrer David Schweiger aus Kronheim beispielsweise kritisierte, die Synagogenordnung gebe ob ihrer Uneindeutigkeit „nicht selten Veranlassung in den verderblichsten Konflikten, namentlich zwischen Gemeinden und Lehrern“.⁹⁹⁷ Die Lehrer würden die hehre Absicht der Regierung zwar freundlich aufnehmen, aber das „Streben ersterer [der Gemeinde – Anm. des Verfassers] geht dahin, in ihren gewohnten Bewegungen zu verharren und der Ausführung der heilsamsten Verfügung Hindernisse in den Weg zu legen“. Den Gemeindevorstehern fehle die religiöse Bildung und auch das Interesse „an der Veredlung ihrer Gemeinde, als daß von ihrem Wirken ein Heil ersichtlich sein kann.“ Sie seien

„schlechte jüdische Landleute, gewiegt von eingesogenen Vorurtheilen, gewohnt an ihren Handel und viel zu gleichgültig für die moralischen Interessen ihrer Glaubensgenossen, als daß sie gerne Hand an eine bessere Organisation des Gottesdienstes legten.“⁹⁹⁸

Gerade der zuständige Rabbiner Böheim zu Gunzenhausen sei „teils zu beschränkt in seinen religiösen Begriffen und theils zu ängstlich, und die Reaktion der Gemeinden fürchtend“. Die dadurch entstehenden Streitigkeiten könnten „verderblichste Folgen“ haben, wenn die Gemeinde sich gleichgültig gegen die neue Synagogenordnung und somit gegen die Staatsregierung zeige. Man wäre „unaufhörlichen Exzessen“ seitens der Gemeinde ausgesetzt. Deshalb bat man um Klarheit hinsichtlich zahlreicher Regelungen.⁹⁹⁹

Auch Lehrer David Schwarzer aus Regensburg musste in seiner Gemeinde „mannigfache Kämpfe [...] mit einigen starrköpfigen, boshafte Individuen“¹⁰⁰⁰ bestehen. Sein Problem waren die mit der Synago-

⁹⁹⁶ Alle Zitate vgl. ebenda, Band II, Dokument vom 27.02.1840.

⁹⁹⁷ Vgl. ebenda Band II, Dokument vom 12. Februar 1840.

⁹⁹⁸ Zitiert nach ebenda, fol.5v.

⁹⁹⁹ Vgl. ebenda, Dokument vom 12.02.1840.

¹⁰⁰⁰ Vgl. ebenda, hier Band IV, Dokument vom 07. Juni 1844, unfoliert.

genordnung neu gekommene, kollidierende Gebets- und Unterrichtszeiten, wegen derer seine Gemeindeglieder gegen ihn Sturm liefen. Die Ordnung habe den Zustand nur verschlimmert. Der Fall sei „ein zu zarter, in das Wesen freier Religionsübung greifender Punkt“, was sich folgendermaßen zeigte:

*„[Ich] wurde [...] an der Ausübung stürmisch gehindert, indem der Unterricht im heiligen Gotteshause mit Ungestüm unterbrochen ward, da ein Schüler nur noch zwei Verse eines Kapitels in Dr. Salomons Bibelübersetzung zu lesen hatte, als der ‚zur Schule‘ rufende Bube in die Synagoge trat.“*¹⁰⁰¹

Er wies erstens darauf hin, „daß es aber Menschen gegenüber unmöglich ist, Ordnung einzuhalten, die es darauf anlegen, sie stets zu unterbrechen“ und zweitens auf den Umstand, dass er aufgrund eines Hämmorrhoidalleidens und Brustbeschwerden sowieso dem Gottesdienst nicht „mit Ehren beiwohnen“ könne.¹⁰⁰²

Ähnlich unschön ging es in Treuchtlingen zu. Dort war es allerdings der Rabbiner, der sich zum „Werkzeug ihrer [=seiner Gemeinde] Bosheit und Willkür“ machen lassen musste. Statt Eintracht, Ehrfurcht und Liebe hätten in der Synagoge „Bosheit und Rache Platz genommen und leider bei der zarten Schuljugend empfänglichen Boden gefunden“. Insbesondere der Kultuspfleger Marx Hirsch Lang tat sich besonders hervor: „Um seine Rache auszuüben [...] trat [er] mit unverschämter Frechheit hin, die Aushebung der Thora selbst zu nehmen.“ Er motivierte aber auch andere, es ihm gleich zu tun, und diese leisteten „ihm größtenteils Folge“.¹⁰⁰³ Wenn er allein in der Synagoge sei, antworte ihm niemand. Auch die Schuljugend schweige. Die Ordnung sei kaum mehr aufrecht zu erhalten.

Lehrer Lippmann Fränkel aus Diespeck hatte ganz andere Probleme. Er wurde wegen Übertretung der Synagogenordnung angeklagt.¹⁰⁰⁴ Konkret sollte er in einem Privathaus vorgebetet haben. Dabei wehrte er sich vehement dagegen, als Lehrer unentgeltlich auch noch

¹⁰⁰¹ Zitiert nach ebenda.

¹⁰⁰² Alle Zitate vgl. ebenda.

¹⁰⁰³ Vgl. ebenda, Dokument vom 01. Juli 1839.

¹⁰⁰⁴ Vgl. ebenda, Band IV, Beilage: Die Untersuchung gegen den israelitischen Lehrer Lippmann Fränkel in Diespeck, wegen Uebertretung der Synagogen-Ordnung, 1844.

das Amt des Vorsängers übernehmen zu sollen und fühle sich sowieso durch die Gemeinde öffentlich gekränkt und beschämt. Dabei hatte er alles für die Erfüllung der neuen Synagogenordnung getan. Zu seinem Entsetzen war in der Synagoge eine „heilige Stelle [...] mit der Melodie des verbotenen ABC-Liedes abgesungen“ worden, ebenso wie die meisten Gebete des Abends „wieder mit den alten, herkömmlichen Melodien“ versehen worden waren. Gemeint waren die viel gescholtenen „profanen“ Melodien. Da er es als Religionslehrer als seine Pflicht ansah „überall die Gesetzlichkeit und Wahrheit an den Tag zu fördern“, hatte er es im Gottesdienst fast nicht ausgehalten, denn er wollte keinesfalls „an geweihtem Orte [...] gesetzwidrige Melodien anhören“ und das ausgerechnet am Abend vor Jom Kippur, „wodurch ich Gewissens-Angst im höchsten Grade empfunden habe, daß ich hiedurch Meineid gegen meinen König begehen müßte“.¹⁰⁰⁵

4.4 Verteidigende Stimmen

Unterstützung hingegen kam von Distriksrabbiner Veitel aus Uffenheim, der seiner eigenen Aussage nach „schon immer nach ‚Verbesserung‘ und ‚Veredlung des Kultus wo es sich nur thun lies‘ gestrebt hatte, „besonders die äußere Form desselben nach Erkenntniß der Zeit zu richten“. Die neue Synagogenordnung begrüßte er ausdrücklich, „da diese Synagogen-Ordnung weder etwas enthält, daß den (!) jüdischen Ritus zuwider läuft, als etwas das den Gemeinden neuen Geld-Aufwand verursachen könnte“.¹⁰⁰⁶ Zumindest letzteres sahen einige Kollegen durchaus anders.

Rabbiner Wechslers Intervention wurde von Rabbiner Neckarsulmer selbst mit Befremden aufgenommen. In einer kurze Zeit später verfassten Apologie der von ihm entworfenen Synagogenordnung liefert er eine „sachgetreue Darstellung“ der *causa*,

¹⁰⁰⁵ Alle Zitate vgl. ebenda, Band IV.

¹⁰⁰⁶ Vgl. ebenda, Band I, Dokument vom 30.01.1839.

*„um den etwaigen Folgen dieses weder auf ein Prinzip der ängstlichen Gewissenhaftigkeit in Festhaltung des Bestehenden und Religiösen noch sonst auf einen der reellen Gründe ruhenden Verlangen vorzubeugen“.*¹⁰⁰⁷

Da seine Gemeinden „mit sehnsüchtiger Erwartung der Kundgebung der neuen Synagogen-Ordnung entgegen“ sahen, habe er diese dort sofort angeschlagen und es habe sich „nicht ein Einwand“ gegen sie gefunden, vom leidlichen Problem der verkauften Synagogenbestuhlung einmal abgesehen. Alle Bestimmungen wurden „ohne die mindeste Widerrede von irgendeinem Synagogen-Mitglied“ eingeführt. Und in den ersten Wochen herrschte „auch Ruhe, Stille, Andacht und Zufriedenheit in der Synagoge, [...] wie dieses seit vielen Jahren nicht mehr der Fall war.“ Völlig unverständlicherweise komme nun Rabbiner Wechsler daher und betreibe „Aufreizung“ und „Aufwiegelung“. Offenbar sei Wechsler

*„nicht zufrieden in seinem Rabbinats-Distrikte, den Anforderungen der gesunden Vernunft, der Humanität und der Unterthanenpflicht Hohn zu sprechen, und alles Bessere ohne Prüfung auszuschließen, nicht zufrieden bei der seiner Leitung anvertrauten Gemeinde einer Synagogen-Ordnung den Eingang zu verwehren die den mosaischen und rabbinischen Vorschriften selbst nach der strengsten Orthodoxie beurteilt, nicht im Geringsten widerspricht.“*¹⁰⁰⁸

Abgesehen von der Tatsache, dass Wechsler selbige Synagogenordnung 1836 noch persönlich auf den Kreisversammlungen abgeseget hat, versuche dieser nun, die Ordnung als „religionswidrig“ und gegen die „Aufrechterhaltung unserer heiligen bedrohten Religion“ gerichtet zu verunglimpfen. Neckarsulmer identifiziert diese Bemühungen sogleich als „subversive Umtriebe“. Der wahre Grund für die Beschwerden sei weniger die Abschaffung einiger „unwürdiger“ Gebräuche, als vielmehr die „unbedeutend[e]“ Kostenfrage für den Synagogenumbau, speziell die Festschraubung der Subsellen. Ihm gehe es bei allen Bestrebungen um die Abstellung der „Unregelmäßigkeiten, Unordnung und der Willkür beim Gottesdienst [...] nach welchen sie sich wie weiland nach den verlo-

¹⁰⁰⁷ Zitiert nach ebenda, Band I, Dokument vom 12. März 1839, fol.184r.f.

¹⁰⁰⁸ Zitiert nach ebenda, fol.185v.f.

renen Fleischtöpfen zurücksehen“. Er sei von „unwissenden Zeloten“ denunziert und in ein „falsche Licht“ gerückt worden. In Wahrheit sei fast alles an der Synagogenordnung schon ein Kompromiss, sie gehe sowieso eigentlich nicht weit genug. Er selbst sei aber kein „Verächter der religiösen Satzungen“, habe selbst dreizehn Dienstjahre einen „unter vielen Partheiankämpfungen treu bewahrten religiösen Ruf“ sich ebenso bewahrt wie die Ehrfurcht vor der bayerischen Staatsregierung. Er sei ebenfalls bereit, Wechsler Punkt für Punkt zu widerlegen. Seine Gegner jedoch seien es, die „lieber das Licht scheuend sich hinter dem weiten Mantel des religiösen und der allgemeinen Behauptung, daß alles Bestehende durch das Althehrwürdige [...] unantastbar geworden sei, [...] zu verstecken gesucht haben.“ Er, Neckarsulmer, liefere gern den Beweis, dass seine Synagogenordnung auch den striktesten, ultraorthodoxen Interpretationen standhalte. Die Synagoge solle nicht länger eine

„Stätte gleichgültigen und unwürdigen Benehmens sein, wo jeder nach Belieben herumläuft, Geräusche macht, Gruppen zur Unterhaltung bildet, dazwischen ‚zur Abwechslung‘ ein Gebet mit Schrein und Singen.“¹⁰⁰⁹

Diese Absicht könne doch niemand ernsthaft als „irreligiös“ bezeichnen. Stattdessen werde über „ehrwürdige Gebräuche, über Vorsänger und Gesang, über Prediger und Predigt gespottet“, würden die „altherkömmlichen Sitten“ fortgesetzt, „über die nicht nur die besseren Rabbiner der neueren Zeit eifern, sondern auch die älteren Rabbiner ein Verdammungsurtheil im buchstäblichen Sinn des Wortes ausgesprochen haben“. Und weiter: „Mystische[...], selbst den Gelehrten unverständliche und falsche Gebete, fördern keine Andacht, erwecken kein religiöses Gefühl“.¹⁰¹⁰ Selbst der Talmud, die so umstrittene Quelle der meisten der genannten Gebete, wende sich gegen aus „hartem Drucke“ und der „tiefsten Finsterniß des Mittelalters allmählich eingeschlichene Gebräuche und Gebete“. Doch plötzlich hielten gerade Rabbiner des 19. Jahrhunderts ausgerechnet diese Gebete für wesentlich und unabdingbar. Neckarsulmer würde eher seine Stelle aufgeben, als Wechsler nachzu-

¹⁰⁰⁹ Zitiert nach ebenda, fol.189r.f.

¹⁰¹⁰ Vgl. ebenda. Dokument vom 12. März 1839.

geben. Was er allerdings nicht tat, da er eine Familie zu ernähren hatte.¹⁰¹¹

Interessant hierbei ist Neckarsulmers Bewertung einzelner Gebete, die er an anderer Stelle tätigt.¹⁰¹² Er spricht vom „menschenfeindlichen Geist des Mittelalters“, welcher sich durch „blutig aufgezeigte Katastrophen (!), schwärmerische[n] Mystizismus“ ausgedrückt hatte und „jetziger Bildungsstufe“ entgegenstehen würde, sowie den „Anforderungen von Staat und Zeit“ entgegenstehe. Die von ihm beanstandeten Gebete widersprächen der „Erbauung und Belebung eines sittlich religiösen Gefühls“. Auch die äußerlichen Missstände seien den „Gottesdienst entwürdigende Mißbräuche, die sich erweislich nur aus Mangel an Disziplin und ästhetisches (!) Gefühl für das Schickliche eingeschlichen“ hätten.¹⁰¹³ Als Rabbiner hätte er das Recht, diese Gebräuche abzuschaffen, da jedes rabbinische Gebot „ebenfalls unter den angegebenen Umständen abgeschafft werden darf, wie einem Arzt gestattet ist ein schadhaftes Glied abzunehmen, damit der ganze Körper gesunde“.¹⁰¹⁴

Auch die Gemeindevertreter der jüdischen Gemeinde Wittels- hofen versicherten am 12. März 1839 der Synagogenordnung ihre Unterstützung.¹⁰¹⁵ Sie sei „heilbringend“ und restituere eine glorreiche Vergangenheit ebenso, wie sie eine nicht minder glorreiche Zukunft garantiere. Man rekurrierte sogar auf den untergegangenen Jerusalemer Tempel:

„Wie wundervoll, wie schön war nicht der Gottesdienst im grauen Alterthum.[...] Hier vereinigten sich Sänger und Prediger, Leviten und Priester um durch dem Volke verständliche Vorträge durch das Herz zum Unsichbaren (!), erhebender Kirchengesang dem öffentlichen Gottesdienste die Würde zu verleihen, ohne welche er zwecklos ist. So war es im Tempel, so in anderen Synagogen.“¹⁰¹⁶

¹⁰¹¹ Vgl. ebenda.

¹⁰¹² Vgl. ebenda, Dokument vom 10. Februar 1840.

¹⁰¹³ Vgl. ebenda.

¹⁰¹⁴ Vgl. ebenda.

¹⁰¹⁵ Vgl. ebenda, Dokument vom 12. März 1839.

¹⁰¹⁶ Zitiert nach ebenda, fol.194v.

Die Quellen für eine derartige Einschätzung des antiken Tempelritus bleiben ungenannt. Insbesondere irritiert der „erhebende Kirchengesang“, der eher aus der melodischen Perspektive des romantischen 19. Jahrhunderts bewertet wurde, denn aus Kenntnis altisraelitischer Tempelmusik. Wie auch immer der Ritus gewesen sein mochte, so war jedoch das finstere Mittelalter das

*„Grab für manches Schöne und Gute. [...] So ging auch [die] Synagogen-Ordnung zu Grabe, um lange darin zu schlummern [...] um gleich nach ihrer Auferstehung wieder im tiefen Grabe Platz zu nehmen“.*¹⁰¹⁷

In diesem Mittelalter seien die Juden dem „Fanatismus der Bekenner anderer Confessionen ausgesetzt“ gewesen, welche den Gottesdienst gestört hätten und das Ziel verfolgten

*„so viel wie möglich abzukürzen. [...] Von Ordnung im Gottesdienste war nun keine Sprache mehr, und Würde beim Gottesdienste ein leerer Schall.“*¹⁰¹⁸

In die Tagesordnung hätten sich „besondere Gebete“ eingeschlichen, die, aus dem Zeitkontext verständlich, die „allgemeine Noth“ beklagt hätten. Im fortschrittlichen Königreich Bayern sei dies aber nicht mehr notwendig, denn: „es ist anderst(!) geworden“. Es brauche sie schlicht nicht mehr und ihr Gebrauch beschmutze die Ehre der Synagoge. Die neue Synagogen-Ordnung sehe man „mit inniger Freude“. Man habe bereits einen Chor errichtet, dem Gottesdienst „wurde [...] die alte Würde wieder gegeben, [...] und Jung und Alt besuchten weit lieber die heiligen Hallen, in welchen, sein Herz nun eher erweckt wurde.“ Ebenso wie Neckarsulmer konnte man Wechslers Intervention nicht verstehen. „Alles war nun geordnet, als zum Schrecken der ganzen Gemeinde ein in Abschrift beifolgendes Schreiben des Rabbiners hierher gelangte“. Die neue Synagogenordnung wurde aufgehoben, worüber man sich nun bitterlich beschwerte. Anscheinend hatte der örtliche Rabbiner Buttenwieser dem Rabbiner Wechsler eine Vollmacht gegeben, ohne die Gemeinde zu informieren. Dieser für den inneren Zusammenhalt der

¹⁰¹⁷ Zitiert nach ebenda.

¹⁰¹⁸ Zitiert nach ebenda, fol.195r.

Gemeinde hoch interessante Punkt erregte nun das allgemeine Missfallen der Gemeindeglieder. Insbesondere berief man sich auf das Argument, dass, wenn die Synagogenordnung gegen die Religion wäre, man sie andernorts doch wohl nicht eingeführt hätte und dass es zudem der Religion eher schade, wenn im Nachbarstaate „ganz anders gebetet“ würde. Die unterschreibenden Parnasse baten offiziell die Regierung, die Synagogenordnung wieder einzuführen und damit „das Wohl derer zu befördern, die so glücklich sind“.¹⁰¹⁹

Ein nüchternes Bild des Zustandes seiner Gemeinde lieferte der uns schon bekannte Lehrer Salomon Model.¹⁰²⁰ Eines sei evident:

„Nicht alle israelitischen Kultusgemeinden Mittelfrankens stehen auf gleicher Stufe der Einsicht und Erkenntnis, besonders in kleinen Orten und auf dem Lande sind dieselben noch weit zurück, und lassen dem Lehrer nicht zu, was nicht schon vorher höheren Orts bestimmt und ausgesprochen ist.“¹⁰²¹

Die Synagogenordnung solle die Verschiedenheit in den Synagogen Mittelfrankens verhindern, er empfinde sie nicht als „willkürliche Zurücksetzung des Lehrers“.¹⁰²² Gleichwohl ist seine Einschätzung äußerst nüchtern und pragmatisch. Eine Reform konnte eben nicht davon ausgehen, dass sie überall gleich schnell Ergebnisse erzielen würde. Durch die Unterschiedlichkeit der Lebens- und Gemeindeverhältnisse war es logisch, dass die verschiedenen Akteure vor Ort unterschiedliche Maßnahmen ergreifen mussten und unterschiedlich erfolgreich waren.

4.5 Fazit

Zusammenfassend ergibt sich für Mittelfranken ein ambivalentes Bild. Zwar ging Mitelfranken den umgekehrten Weg wie das benachbarte Oberfranken und setzte die Kreisversammlungen vor die Abfassung einer allgemeinen Synagogenordnung, doch kann auch die

¹⁰¹⁹ Vgl. ebenda. Tatsächlich wurde Wechslers Gesuch am 11. April 1839 von der Regierung abgelehnt, vgl. ebenda, Dokument vom 11. April 1839.

¹⁰²⁰ Vgl. ebenda, Dokument vom 13. Juli 1839.

¹⁰²¹ Zitiert nach ebenda, Dokument vom 13. Juli 1839, unfoliert.

¹⁰²² Vgl. ebenda.

Tatsache, dass diese dann als einzige wirklich von der Regierung gegenzeichnet wurde kaum darüber hinwegtäuschen, dass die Streitigkeiten exakt dieselben waren, wie in den anderen Kreisen. Die Personenkonstellation war in den Extrempositionen eine vergleichbare. Weder ein Isaak Loewi noch ein Abraham Wechsler waren Personen, die allzu leicht einem Konsens zustimmen konnten. Die Regierung war allerdings klug genug, Rabbiner Neckarsulmer mit der Abfassung der Synagogenordnung zu betrauen, der wenigstens ein ansatzweise veritabler Konsenskandidat war. An der Schärfe der Auseinandersetzungen ändert dies wenig. Die verzeichneten Petitionen an die Kreisregierung sind den zahlreichen oberfränkischen Schreiben vergleichbar und auch für Unterfranken kann vermutet werden, dass es hier ähnlich zugeht.¹⁰²³ Auch in Mittelfranken war die Konstruktion eines Gegners von einer fast manichäischen Weltsicht geprägt, in der die Anhänger eines verderbten Mittelalters die lichtreichen Änderungen der Reform aus boshafem Trieb heraus blockieren wollten. Dieser Befund deckt sich mit den oberfränkischen Streitigkeiten. Das verwendete Vokabular und die benutzten Bilder sind dieselben. Gleichzeitig erhält der Streit durch die Beschwerden vorrangig der Lehrer einen äußerst gegenwärtigen, praktischen Bezug. Die Einführung der Synagogenordnung hatte also sehr handfeste Auswirkungen innerhalb der Gemeinden und auch für die Angestellten dieser Gemeinden selbst. Aus den Ausführungen der betroffenen Lehrer spricht eine starke Polarisierung auf dem Dorf, die beweist, dass eigentlich abstrakte, theologische Fragestellungen schnell alltägliche Probleme nach sich zogen und selbst auch Ausdruck schon vorhandener Probleme und Spaltungen in den Landgemeinden waren.

Auffällig ist, dass die eigentlich staatlich approbierte mittelfränkische Synagogenordnung sich keineswegs schnell in den einzelnen Gemeinden durchsetzen konnte. Ganz im Gegenteil ergibt sich das Bild eines steten Hin- und Her von Einführung und Sistierung, von Ausnahmefällen und partiellen Änderungen. Gerade nach Veröffentlichung des „Neologenrescripts“ der Regierung kannten die Forderungen nach individuellen Ausnahmeregelungen nur noch wenig Grenzen. Abhilfe hätte in dieser zersplitterten Gemeindelandschaft eine allgemeine Syno-

¹⁰²³ Eine vergleichbare Sammlung an allgemeinen Beschwerden findet sich in den Würzburger Archiven allerdings nicht, von der jeweiligen Ortsebene abgesehen.

de geschaffen, doch diese war aus bereits erwähnten Gründen allenfalls ein Gedankenexperiment. Nicht nur für Mittelfranken stellt sich also generell die Frage, ob die Auseinandersetzungen um die Neueinführung einer Synagogenordnung mittel- und langfristig auf den Zustand in den Synagogen und den Gemeinden einen nennenswerten Einfluss hatten?

5. Nachwehen

5.1. Eine dringende Bitte des Distriktsrabbiners Neuburger

Aus: Staatsarchiv Würzburg, Landgericht ä.O. Alzenau, 1072, „Die Synagoge zu Alzenau betreffend“

„Aschaffenburg, den 7. Oktober 1839

*Das Districts-Rabbinat Aschaffenburg an das königliche Landgericht zu Alzenau
Die Synagoge zu Alzenau betreffend*

Bei mehrern Gelegenheiten und vor vielen Jahren schon wurde das Districts-Rabbinat veranlaßt, über die Alzenauer Israeliten zu klagen rücksichtlich der Unordnung bei ihrem Gottesdienste u. des fast allgemeinen Widerstandes gegen die Verfügungen des ihnen vorgesetzten kirchlichen Obern. Man sah sich wiederholt gedrungen, polizeiliche Zwangsmaßregeln und namentlich einstweilige Schließung der Synagoge zu beantragen, worüber sich hier, der Kürze halber, auf die ergebensten Schreiben rubr. Betreffs vom 18. Sept. 1835, 31. März, 10. April und 20. Okt. 1836 – dann vom 28. Juli 1837, die Untersuchung gegen Feist Oestreicher von Alzenau w. Störung in der Synagoge betr., berufen wird. –

Es ist seitdem nicht besser geworden. --

Noch immer wird das Rabbinat u. der von demselben aufgestellte Synagogenvorsteher verhöhnt, die Vorsängerfunktionen versieht, wider Wissen u. Willen der Kirchenbehörde – ein Seifensieder Löb Grünebaum von Görstein, u. der Gottesdienst wird abgehalten nach den Können (!) dieses Seifensieders u. seiner Anhänger – schnurstraks (!) entgegen der bestehenden Synagogenordnung, deren Erlassung, auch den bestehenden

weltlichen u. kirchlichen Gesetzen, u. insbesondere nach dem s.z. beifolgenden h. Rescripte v. 26. Januar 1835, ausschließlich Sache des Districts-Rabbinen ist.

Hier möge ein Beispiel genügen: durch das s.z. beifolgende Ausschreiben vom 29. April 1838 wurde die Trennung des Frühgottesdienstes von dem Musaph (Vormittags) – Gottesdienste an alles Sabbathen u. Feiertagen /:mit Ausnahme des Neujahr- u. Versöhnungs-Festes:/ allgemein angeordnet, mit der Bestimmung, daß der Frühgottesdienst um 6 resp. 7 Uhr u. der Musaph-Gottesdienst um 9 Uhr zu beginnen habe. In der Synagoge zu Alzenau aber soll während der jüngst abgelaufenen Laubhüttenfesttage /: am 23.24.28.29.u.30. Sept. 1839:/ eigenmächtig die Vereinigung der beiden Gottesdienste beliebt und ausgeführt worden sein.

Gleich großes Befremden mußte die auf Privatwegen erlangte Nachricht erregen, daß die Israeliten zu Alzenau den vom Rabbinate zur Aufsichtsübung beim Gottesdienste aufgestellten Synagogenvorsteher (Ruben Reichenberger v. Wasserlos), der mit den, nach §.31. der Allerh. Ediktes vom 10. Juni 1813, von der Gemeinde zu wählenden k. Verwalter des Kirchenvermögens ganz und gar nichts gemein hat, abgesetzt u. einen Joseph Hamburger zum Synagogenvorsteher gewählt haben, wahrscheinlich darum, weil letztere, gleich seiner zahlreichen Brüder u. Vettern, zu den Unruhigen gehört. Minder überraschend erscheint hiernach der Inhalt beifolgender Eingabe des Ruben Reichenberger praes. b. d. Ms. –

Nach solchen Vorgängen muß das Königl. Landgericht um endliche baldgefällige Abhilfe auf das Dringendste gebeten werden. Man ersucht insbesondere, den Synagogenvorsteher Ruben Reichenberger bis auf Weiteres in Ausübung seiner dienstlichen Funktionen – den Anmaßungen der Familie Hamburger entgegen – künftigt schützen rücksichtlich der Angaben desselben in seiner allozirten Vorstellung geeigneter Recherche einleiten – u. über das Ergebniß gefällige Nachricht anher mitteilen zu wollen. - Zugleich stellt man, da diesseitige Vernehmung des als Vorsänger fungierenden Siefensieders Grünebaum von Hörstein (?) erforderlich scheint, das dienstergebene Ersuchen, gedachten Grünbaum auf Montag den 21. Dieses Monats Früh 9 Uhr anher laden zu lassen.

Hochachtungsvollst

Neuburger, Distriksrabbiner¹⁰²⁴

¹⁰²⁴ Zitiert nach Staatsarchiv Würzburg, StAWü, Landgericht ä.O. Alzenau, 1072, Die Synagoge zu Alzenau betreffend. Dokument vom 01. Oktober 1839.

5.2 Nach den Versammlungen

5.2.1 Der Regierungswechsel 1838

Der Regierungswechsel 1838 und der Antritt der Regierung Abel sollte für die Geschichte der Emanzipation der bayerischen Juden ebenso große Auswirkung haben, wie die beiden Thronwechsel 1825 und 1848. Gerade König Ludwig I. hatte eine auffällige Entwicklung in Bezug auf seine Einstellung zum Judentum hinter sich. Für seine Untertanen kam dieser Wandel mitunter überraschend. So mussten die liberalen Reformer des Judentums Mitte der 1830er Jahre erstaunt feststellen, dass dem König nun vielmehr daran gelegen war, die „echten“ Tradenten des Judentums zu unterstützen, da er hoffte, die religiöse Partei könne sich dereinst vollständig assimilieren, womit die Konversion zum Christentum gemeint war. Das sogenannte „Neologenrescript“ nahm den Reformern den staatlichen Boden, auf dem sie bisher agiert hatten. Die säkularen „Neologen“ auf jüdischer Seite waren dem König nun genauso ein Graus wie die eigenen, allzu lauen Christen.¹⁰²⁵ Sichtbarer Ausdruck dieses neuen Verständnisses war die Reaktionspolitik der Regierung Abel.

Eckstein lässt keinen Zweifel über die Niedergeschlagenheit der Reformpartei nach dem Regierungswechsel aufkommen. Er führt aus:

„Die Aera, welche in der innenpolitischen Geschichte Bayerns mit dem Namen des Ministers Abel bezeichnet zu werden pflegt, war für die Israeliten eine Zeit dumpfer Resignation, eine Zeit des Duldens und des Schweigens. Der Kirchenstreit nahm die Aufmerksamkeit der Regierung und der Stände vollkommen in Anspruch, die Protestanten klagten über Zurücksetzung und Vergewaltigung, woher sollten da die Juden den Mut nehmen, zu reden und zu klagen? Es war eine Nacht ohne Hoffnungsstrahl“¹⁰²⁶

Derselbe bayerische Staat, welcher noch gerade eben Rabbiner Dr. Aub eine Belobigung für sein reformerisches Streben zukommen ließ, stellte nun fest, dass

¹⁰²⁵ Vgl. Groiss-Lau, in: Herzig/Horch/Jütte (Hrsg.), S. 173.

¹⁰²⁶ Vgl. Eckstein, S. 66.

„es einem Zweifel wohl nicht unterliegen [könne], dass unter dieser Läuterung keine andere verstanden sey, als jene, welche entfernt von einer Alles verflachenden rationalistischen Kritik der israelitischen Grundlehren und Ceremonial-Satzungen, vielmehr die Reinhaltung der überlieferten mosaïschen Lehre und die Aufrechterhaltung des Ansehens ihrer Satzungen, sowie die Entfernung eingeschlichener, dieser Lehre fremder Vorurtheile und Missbräuche zu ihrem ausschliessenden Zwecke hat. Ebenso kann es [...] bei der bekannten Persönlichkeit und dem positiven Streben des erwähnten Rabbiners Dr. Aub einem Zweifel nicht unterliegen, dass durch den Ausdruck „Verbreitung gediegener Aufklärung unter seinen Glaubensgenossen“ nur der Standpunkt höherer sittlicher und religiöser Bildung überhaupt angedeutet, hiedurch aber von selbst der so verderblichen Neologie und dem hieraus nothwendig folgenden religiösen Indifferentismus entgegengetreten wurde.“¹⁰²⁷

Die Zeiten hatten sich merklich geändert. Initiativen zur Verbesserung des jüdischen Rechtsstatus liefen ins Leere und die Angst vor dem von allen Seiten gefürchteten religiösen Indifferentismus hatte nunmehr auch die hohe Regierung erreicht. Wollten die jüdischen Beteiligten eine weitere Verbesserung ihrer Lage erreichen, so mussten sie argumentativ umdenken. Denn die Versammlungen von 1836 sollten nicht die letzte Gelegenheit sein, zu der sich Rabbiner zwecks Beratung über die Zustände ihrer Gemeinden treffen konnten. Auch über die Grenzen der benachbarten deutschen Staaten hinaus. Die Probleme scheinen sich nicht sonderlich verschoben zu haben, wenn man die behandelten Topoi und den Wortlaut des rabbinischen Briefverkehrs berücksichtigt. Eine solche Versammlung sollte 1845 in Frankfurt am Main stattfinden, weshalb sich sieben fränkische Rabbiner¹⁰²⁸ schriftlich an die Regierungen Unter- und Mittelfrankens wandten, um vor diesem Treffen zu warnen.¹⁰²⁹ Dieser Antrag liest sich wie folgt.

¹⁰²⁷ Zitiert nach ebenda, S. 68.

¹⁰²⁸ Es handelt sich um Distriktsrabbiner Gugenheimer aus Kriegshaber, R. Landauer aus Fischbach, R. Schwarz aus Hürben, R. Hochheimer aus Ichenhausen, R. Seligsberg aus Fellheim, R. Sänger aus Buttenwiesen sowie Distriktsrabbiner Milbayer (?) aus Altenstadt. Vgl. Staatsarchiv Bamberg (künftig: (Staatsarchiv Bamberg)), StAB, K3, CIII, Nr.19, Die Rabbiner-Versammlungen. Hier: Bitte um Erlaubnis des Besuchs der Rabbinerversammlungen 1846 in Frankfurt a.M., Dokument vom 15. März 1845, unfoliert, passim.

¹⁰²⁹ Vgl. ebenda.

„Von tiefster Besorgniß wegen der dem heiligen Glauben unserer Väter drohenden Gefahr durchdrungen, sehen sich die allerunterthänigsten Unterzeichneten dringen veranlaßt, vor dem gerechten Throne Eurer Majestät nachstehende Thatsachen niederzulegen, und [...] um Schutz zur Abwendung der drohenden Gefahr durchdrungen, so wie um Ermächtigung zur energischen Gegenwirkung in rubr. Sache allerunterthänigst zu bitten. [Die Unterzeichneten] gehören nicht zu jenen Rabbinern, welche zeitgemäße Anordnungen scheuen, oder denen man den Vorwurf machen könnte, als wollten sie gerne im Finstern schleichen; gehören aber auch nicht zu jenen, welche von der verderblichen Neurungssucht geblendet sind, oder welche irdische Vortheile durch Hingebung des Himmlischen erringen wollen, und können es daher nicht gleichgültig mitansetzen, wenn dem ganzen ehrwürdigen Gebäude des mosaïschen Glaubens Erschütterung droht, und das Heiligste entweiht werden soll. Mit solch sträflicher Unbesonnenheit scheint eine Anzahl neologischer Rabbiner in verschiedenen deutschen Bundesstaaten umzugehen, indem sich im Juni vorigen Jahres 23 Rabbiner und Prediger bezeichneten Charakters in Braunschweig versammelten, welche, wie aus dem bereits im Drucke erschienenen Resultate hervorgeht, Anträge zur Verwerfung aller Tradition, zur gänzlichen Umänderung der Liturgie, Aufhebung der Speise- und Sabbath-Gesetze, Einführung gemischter Ehen pp. Gestellt, und überdies schon eine zweite Haupt-Versammlung auf den 15. Juli 1845 nach Frankfurt a.M. bestimmt, sowie auch Einleitungen zu inzwischen statthabenden Spezial-Versammlungen getroffen haben.“¹⁰³⁰

Ein „Neologe“ fordere gar die „Sabbathfeier ohne Sabbathruhe“. Die „Partei der gläubigen Israeliten“ war bei diesen Versammlungen scheinbar nicht anwesend. Die restlichen Versammelten „waren frivol genug“, ein Siegel mit der Aufschrift „die Versammlung der Rabbiner Deutschlands“ einführen zu lassen. Für die Antragsteller war der Sinn einer solchen Versammlung klar: Man wolle „alle Arterien, durch welche ihnen [den Israeliten, Anm. d. Verf.] die wohlthätigen Säfte des Glaubens zuströmen, [...] verstopfen.“ Keiner der Unterzeichnenden plante, der Versammlung beizuwohnen. Ganz im Gegenteil verlangte man die Untersagung dieser Veranstaltung, bzw. das Verbot für fränkische Rabbiner, dorthin reisen zu können. Denn die neue Einladung zu dieser „neologische[n] Versammlung“ dürfte „an einigen Rabbinern nicht spurlos vorüber gehen“, viele Laien würden kommen und die Zahl der-

¹⁰³⁰ Zitiert nach ebenda.

jenigen „die sich vom Ceremonial-Gesetz lossagen“, nehme „täglich mehr zu“. Die Versammlungen seien „ein hilfreicher Arm für ebendiese [...], durch dessen Leitung sie ungesichert zügellos leben, oder gar eine neue Sekte hervorrufen [können], die sich zu irgendeiner Konfession bekennt und kein anderes Gesetz als ihren Willen verehrt“. Die „Umwälzungen mit Verscheuchung des Ceremonial-Gesetzes“ untergraben „jede Bürgertugend“ und stiften „unabsehbares Unheil“. Die Regierung könne einen derartigen „Abfall von jeder positiven Religion“ nicht dulden. Daher bitte man um folgendes:

„Eure Majestät wollen allergnädigst Befehl zu ertheilen geruhen, wodurch von den Bekennern der mosaischen Religion die in Folge oben bezeichneter Versammlung drohende Gefahr für den Glauben abgewendet und wodurch den allerunterthänigst unterzeichneten der Ermächtigung ertheilt werde, jede mit dem Dogma ihrer Religion streitende Handlung durch energisches Einschreiten nach gesetzlicher Vorschrift zu verhindern.“¹⁰³¹

Die Antwort der Regierung fiel zunächst augenscheinlich negativ aus, man könne keine „aus Staatspolizeyrücksichten verwerfliche Tendenz“ erkennen.¹⁰³² Die Bemühungen dieser Versammlung

„zur Vorbereitung geläuterter Begriffe über religiöse Gottesverehrung u. über Sichtung des Unwesentlichen u. Zufälligen vom Wesentlichen, solange die Hauptlehre des Mosaismus u. der Dogmen der Israeliten hiedurch nicht angegriffen erscheinen, was bis jetzt wenigstens noch nicht angenommen werden kann, keineswegs als Produkte rationalistischer Verflachung und religiösen Indifferenzismus sondern nur als Kennzeichen eines regeren religiösen Lebens, als das wieder erwachte Bedürfnis eines religiösen Fortschritts anzusehen sein dürfte.“¹⁰³³

Das änderte allerdings nichts an der grundsätzlich negativen Einschätzung des auf diesen Versammlungen herrschenden Geistes.

¹⁰³¹ Zitiert nach ebenda.

¹⁰³² Vgl. ebenda, Dokument vom 15. März 1845.

¹⁰³³ Zitiert nach ebenda.

„Dagegen erscheint es angemessen, jeden Rabbiner bei der Ertheilung der Erlaubnis zu Reise an den Versammlungsort jedesmal speziell darauf aufmerksam zu machen, wie man erwarte, daß er jedem Bestreben nach Untergrabung der Dogmen der mosaischen Lehre nicht nur fern bleibe, sondern auch entgegenetrete.“¹⁰³⁴

Verboten wurde auch das Geldsammeln für diese Versammlungen, da Seine Majestät der König keine Ausdehnung dieses „Vereins“ auf Bayern wünschte. In einem Folgebrief wurde ganz generell die Teilnahme an der Versammlung verboten. Dies wiederum rief Dr. Aub aus Bayreuth und Moses Gutmann aus Redwitz auf den Plan, die, nachdem Frankfurt und Braunschweig ohne sie getagt hatten, nun gerne zur nächsten Versammlung nach Breslau fahren wollten. Die vorangegangene Versammlung in Braunschweig¹⁰³⁵ hatte „eine solche Destruktions-Richtung genommen“, dass der König zu Recht alles weitere untersagt hätte, worin „alle [...] Gutgesinnten bayerischen Juden [...] darin das schönste Zeichen väterlicher Fürsorge [...] für die Erhaltung des positiven Judentums“ erkennen würden. In Frankfurt aber habe sich ein „ernster und besserer Geist gezeigt“. Man hoffe, dass es in Breslau noch besser laufen würde, mit „mehr Besonnenheit und gläubige[m] Sinn“. Es seien preußische Rabbiner mit „positivistischen Standpunkten“ anwesend (in Frankfurt hätten „nur wenige zu Majorität für die positive Haltung gefehlt“), wenn nun auch Bayern teilnehmen würde, „könnte die zerstörende Gewalt der Neologie mit noch größerer Kraft bekämpft“ werden. Deshalb bat man dringend um die Erlaubnis der Teilnahme. Die Regierung blieb jedoch bei ihrem Nein.¹⁰³⁶ Die Rabbinerversammlungen in Braunschweig, Frankfurt und Breslau fanden ohne fränkische, sogar ohne bayerische Beteiligung statt. Ganz gleich, ob sich die Bittsteller reformerisch oder konservativ stellten.

Im selben Jahr sah sich der wohl bekannte Rabbiner Gutmann zu Redwitz der Anschuldigung ausgesetzt, er habe eine Leichenrede auf einer öffentlichen Straße gehalten. Der Michelaer Dekan Godemann verbat sich derlei Umtriebe und brachte sie als angebliche „Neuerung“

¹⁰³⁴ Zitiert nach ebenda.

¹⁰³⁵ Vgl. ebenda.

¹⁰³⁶ Vgl. ebenda.

zur Anzeige.¹⁰³⁷ Der so Herausgeforderte antwortete, dieser Umstand ergebe sich aus der Tatsache, dass man in Oberlangenstadt, wo sich der Vorfall zugetragen habe, schlicht keinen eigenen, jüdischen Friedhof habe, die Leichen nach Burgkunstadt transportiert werden würden und man deshalb vor Ort eine ordentliche Eulogie lesen müsse. Viel erstaunlicher aber ist seine Beschreibung eines ländlichen, interreligiösen Dialoges. Denn daran, dass beistehende Christen etwas von der Rede mitbekommen würden, könne man doch unmöglich Anstoß nehmen, schließlich pflege man gegenseitige Besuche:

*„Es kommen nicht selten auch Christen in die Synagoge, um dort die Predigt mit anzuhören, sowie auch Juden zuweilen in die Kirche gehen, um die Predigt des Pfarrers zu hören. Dieß möchte sogar die gute Folge haben, daß dadurch beide Religionspartheien Gelegenheit finden, sich zu überzeugen, daß in der Synagoge wie in der Kirche eine reine Moral und aechte Humanität gelert (!) werden.“*¹⁰³⁸

Dies wäre auch die beste Waffe gegen „gegenseitige Abneigung“ und „finstere Intoleranz“. Dieser durchaus humane Apell wurde allerdings von der Regierung so nicht mitgetragen und öffentliche Leichenreden am 12. Januar 1841 verboten.¹⁰³⁹

5.2.2 Von der 1848er Revolution zur rechtlichen Gleichstellung der Juden

Das Revolutionsjahr 1848 verlief für die bayerischen Judentendenziell unerfreulich. Eine erneute Kreisversammlung für Unter- und Mittelfranken, die ein Jahr zuvor begonnen hatte, wurde von den Revolutionsereignissen überholt. Zwar gab sich die neue Regierung des Königs Maximilian II. zunächst betont liberal und stellte weitreichende Verbesserungen und eine Überarbeitung des Ediktes von 1813 in Aussicht, sowie endlich eine Kirchenbehörde.¹⁰⁴⁰ Die Erwartungen sollten sich aber zunächst kaum erfüllen.

¹⁰³⁷ Vgl. Staatsarchiv Bamberg, StAB, K14, Nr. 871, Religiöse Neuerungen des Rabbiners Guthmann zu Redwitz betref. Dokument vom 9. Juli 1845.

¹⁰³⁸ Zitiert nach ebenda, Dokument vom 20.10.1845, unfoliert.

¹⁰³⁹ Vgl. ebenda, Dokument vom 12.01.1846.

¹⁰⁴⁰ Vgl. Schwarz, S. 260.

„Das Jahr 1848 war für die Israeliten ein Sturmjahr, aber nicht ein Frühlingsjahr. Kaum hatte das Unwetter sich verzogen und der Lärm sich gelegt, den die hochtönenden Worte von Völkerfreiheit und Menschenverbrüderung erregt hatten, da standen die Juden wieder einmal am Grab von Hoffnungen.“¹⁰⁴¹

Dennoch hatte sich einiges getan. Das Verfassungsgesetz vom 04. Juni 1848 machte das aktive und passive Wahlrecht der Landtagsabgeordneten nicht mehr vom religiösen Bekenntnis abhängig.¹⁰⁴² Wie wir bereits gesehen haben, verzeichnete Bayern 1849 mit Dr. David Morgenstern seinen ersten jüdischen Landtagsabgeordneten;¹⁰⁴³ mitten also in einer eigentlich bleiernen Zeit der Reaktion. Ereignislos sollte sein Mandat keineswegs verlaufen. 1849 kam es zu einem königlichen Vorstoß hin zu einer vollständigen Judenemanzipation im Geiste der Ereignisse von 1848. Doch eine vorangestellte Sondierung der öffentlichen Meinung brachte Ernüchterung. Eine Flut von negativen Petitionen erreichte die königlich-bayerische Regierung, die Kammer der Reichsräte lehnte das Gesetz 1850 endgültig ab. Die öffentliche Stimmung hatte sich im entscheidenden Moment gegen die Juden gewandt.¹⁰⁴⁴

„Die Ehre des Vorrangs wurde aber diesmal von der neuen Staatsregierung für sich in Anspruch genommen, welche sich verpflichtet hielt, das wiederholte Versprechen der Krone durch einen auf uneingeschränkte Emanzipation abzielenden Gesetzesentwurf einzulösen. Leider vergebens. Denn diesmal war es der Reichsrat, welcher nach erfolgter Annahme des Entwurfs durch die II. Kammer die Juden von der bereits geöffneten Pforte der Freiheit und Gleichheit zurückwies und die Krone desavouierte. Warum? Der Präsident des protestantischen Oberkonsistoriums traf den Nagel auf den Kopf, als er im Reichsrat die Aeusserung tat: nicht die Juden, nein die Christen sind noch nicht reif für die volle Emanzipation.“¹⁰⁴⁵

Die generellen Tendenzen schienen nunmehr rückwärts zu laufen. Die Arbeit der Regierung erschöpfte sich in erneuter Anlegung von Befragungslisten. Zudem konnte 1854 gerade noch verhindert werden, dass

¹⁰⁴¹ Zitiert nach Eckstein, S. 98.

¹⁰⁴² Vgl. Schwarz, S. 261.

¹⁰⁴³ Vgl. Sponsel, in: Treml/Weigand (Hrsg.). S. 129-134.

¹⁰⁴⁴ Vgl. Schwarz, S. 267f.

¹⁰⁴⁵ Zitiert nach Eckstein, S. 102.

den jüdischen Landtagsabgeordneten das passive Wahlrecht wieder entzogen wurde. Eine wirklich entscheidende Verbesserung des rechtlichen Zustandes der Juden in Bayern sollte noch einige Jahre auf sich warten lassen. Doch dann fiel mit dem Landtagsabschied vom 10. November 1861 endlich der verhasste Matrikelparagraph.¹⁰⁴⁶ Fast ein halbes Jahrhundert lang hatte dieser Passus die Neuansiedlung jüdischen Lebens in Bayern empfindlich bedrängt, hatte die soziale Mobilität eingeschränkt und zahlreiche persönliche Schicksale zu verantworten. Eckstein zitiert den euphorischen Brief der Fürther Gemeindegemeinde an König Maximilian II.

„Ein großes Königswort ist gesprochen worden [...] Das Werk der Befreiung von hundertjährigen drückenden Fesseln ist durch Ew. Kgl. Majestät Gnade zur wahren Vollendung geführt worden. Da erfüllt denn allerwärts die Herzen der getreuen Unterthanen jüdischen Glaubens der innigste wärmste Dank, und sey es uns, als den Vertretern der grössten israelitischen Gemeinde des Reichs, gestattet, solchen Dank gleich jetzt an den Stufen des Thrones niederlegen zu dürfen und hieran für alle unsere Glaubensgenossen das heilige Gelübde zu knüpfen, dass wir fortfahren werden, mit unseren christlichen Mitunterthanen in allen bürgerlichen und politischen Tugenden, in Treue gegen unseren allergnädigsten König und in Liebe zu dem gemeinsamen theueren Vaterlande redlich und mit ganzer Seele zu wetteifern. Feuerige Dankgebete steigen zum Himmel empor. Möge dieser sie erhören und über Ew. Kgl. Majestät. Über Allerhöchstdero erlauchtes Haus und das ganze Bayernland seinen reichsten Segen ausgiessen!“¹⁰⁴⁷

Die vollständige rechtliche Gleichstellung, und damit die Erfüllung der zumindest gesetzlichen Emanzipation erreichte das bayerische Judentum mit der Reichsgründung zehn Jahre später. Mit dem Reichsgesetz vom 22. April 1871 wurden „alle noch bestehenden, aus der Verschiedenheit des religiösen Bekenntnisses hergeleiteten Beschränkungen der bürgerlichen und staatspolitischen Rechte [...] aufgehoben.“¹⁰⁴⁸ Stefan Schwarz blickt an diesem Punkt und am Ende seines Standardwerkes über die Geschichte der bayerischen Juden zweifelnd in die Zukunft:

¹⁰⁴⁶ Vgl. Schwarz, S. 276.

¹⁰⁴⁷ Dokument vom 13. November 1861, zitiert nach Eckstein, S. 125f.

¹⁰⁴⁸ Zitiert nach Schwarz, S. 278.

„Damit war der jahrzehntelange, mühevoll und dornenreiche Kampf um die bürgerliche und politische Gleichberechtigung der Juden in Bayern beendet. Er hat das unveräußerliche und unverletzliche Menschenrecht, die Gleichheit der Gesetze und vor dem Gesetz, als Grundsatz aufgestellt und erkämpft. Der Beitrag der bayerischen Juden zu diesem Kampf, der unter der Fahne der Freiheit und der Humanität stattfand, war ehrenvoll und bewundernswürdig. Mit dem Beginn des 2. Deutschen Reiches fiel das Ende eines jahrhundertelangen, bedrückenden und entehrenden Zustandes der bayerischen Judenschaft zusammen, eines Zustandes, dessen sich auch die christlichen Bürger nicht rühmen konnten. Die gesetzlichen Fesseln waren gelöst – doch waren die Herzen der Mitbürger für die neue Entwicklung und die Bewältigung der nunmehr gestellten Aufgaben wirklich gewonnen?“¹⁰⁴⁹

Und auch Ecksteins Fazit ist hoffnungsvoll, doch skeptisch:

„Erreicht ist die völlige Gleichheit in der Sphäre des bürgerlichen Rechtes; die Gleichheit in staatsbürgerlicher Beziehung ist einstweilen nicht viel mehr als ein beschriebenes Blatt Papier; von einer Gleichheit der Anerkennung in sozialer Beziehung kann schon gar keine Rede sein; vollends die Emanzipation des Judentums, die Erhebung desselben aus dem Zustand einer bloß genehmigten Privat-Religion auf die Stufe der Parität mit den christlichen Bekenntnissen in ihrem Verhältnis zum Staat und zur Gesellschaft, das Hochziel, auf welches die besten Männer der Vergangenheit mit der ganzen Sehnsucht ihrer Seele geblickt haben, in der Ueberzeugung, dass vielleicht erst vor dem Erreichen dieses Zieles das Erreichen aller anderen Ziele der Emanzipation abhängig sein würde, das ist heute mehr denn je das Ideal einer noch weitentfernten Zukunft, die wir nicht einmal zu träumen wagen. Glücklicherweise das Geschlecht, das einst diese Zukunft erleben wird!“¹⁰⁵⁰

Mochten auch die Juden im Deutschen Reich nunmehr gleiche Rechte haben und diesbezüglich am Ende ihrer Emanzipationsgeschichte stehen: für das fränkische Landjudentum kamen diese Entwicklungen zu spät. Denn sowohl die Auswanderung als auch die Urbanisierung ließen sich nicht mehr umkehren. War es vor der Aufhebung des Matrikelparagraphen 1861 die Unmöglichkeit der Ansiedlung, welche die fränki-

¹⁰⁴⁹ Zitiert nach ebenda, S. 279.

¹⁰⁵⁰ Zitiert nach Eckstein, S. 127.

schen Juden zur Landflucht und zur Auswanderung trieb, so war es nach 1861 gerade die nun mögliche Mobilität, die die jüdische Bevölkerung in die prosperierenden Städte trieb. Städte wie Kitzingen wuchsen innerhalb von 17 Jahren von 17 auf 61 jüdische Familien.¹⁰⁵¹ Die Attraktivität der Städte mit ihren besseren Bildungs- und Arbeitschancen, gerade in Handel und Industrie, trocknete die jüdischen Landgemeinden schneller aus, als es sämtliche Repressalien der Vergangenheit je gekonnt hatten. Die Zurückgebliebenen hatten nun nicht nur eine höhere Steuerlast zu schultern, auch fehlte ihnen jegliches intellektuelles Personal und jugendliche Kraft, um die althergebrachte Lebensweise in die Zukunft zu führen. Damit brachen sowohl die materielle als auch die soziale Infrastruktur zusammen.

„Die Abwanderung beeinflusste das jüdische Leben auf dem Lande nachhaltig. Nicht nur, dass Kultusgemeinden erhebliche Einbußen bei ihren Mitgliederzahlen verzeichneten oder gar erloschen: Die Landflucht hatte auch Auswirkungen, die über den demographischen Bereich hinausreichten. [...] Wegen der rückläufigen Mitgliederzahlen war es immer weniger ländlichen Gemeinden möglich, öffentliche Gemeinde-Gottesdienste abzuhalten, denn ihnen fehlten die dazu nötigen zehn männlichen Beten, die mindestens 13 Jahre als waren (Minjan). Einen Ausweg bot der Zusammenschluss mit benachbarten jüdischen Siedlungen – allerdings nur solange, bis auch die kooperierenden Gemeinden die erforderliche Anzahl Männer nicht mehr aufbringen konnten.“¹⁰⁵²

Durch die Abwanderung verloren die Landgemeinden ihre Lebenskraft, welche bisher dafür gesorgt hatte, dass ein sich so rapide wandelndes Milieu wie das der jüdischen Gemeinden im 19. Jahrhundert dennoch Kontinuitäten ausbilden konnte und für sich selbst lebensfähig blieb. Zurück blieben die Alten und jene, die weder wirtschaftlich, noch intellektuell in den Städten Fuß fassen konnten. Damit wurden die Landgemeinden erst im Zuge der Abwanderung zu dem, was ihre Gegner ihnen immer vorgeworfen hatten, zu sein: geistig und materiell verarmte Zentren der Rückständigkeit. Dies bezeugt auch die Sachkultur:

¹⁰⁵¹ Vgl. Mehler, S. 76.

¹⁰⁵² Zitiert nach ebenda, S. 77.

„Mit der Abwanderung verlor das Landjudentum seine besten Köpfe und damit seine innere Dynamik, was zur Folge hatte, dass mit der Überalterung auch seine eigenständige Kultur erlahmte und ein Verarmungsprozess einsetzte. Dies bezeugen etwa die immer weniger eigenständigen Synagogenbauten auf dem Land wie auch der Niedergang der im 18. Jahrhundert so aufwendigen Kultgerätschaften[...]. Es scheint, dass sich viele Landjudengemeinden, die noch in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts einen Weg zur Bewahrung ihrer kulturellen und religiösen Eigenständigkeit bei gleichzeitiger Akzeptanz der neuen Bürgerlichkeit gesucht hatten, ab der Jahrhundertmitte in die Nischenexistenz der Altfrömmigkeit zurück gezogen hätten und zwar an der wirtschaftlichen Entwicklung Anteil nahmen, ohne aber lokale Kulturtraditionen fortzuentwickeln. Geistige Neuorientierung boten nun vor allem die städtischen Gemeinden.“¹⁰⁵³

Auch die Protagonisten der fränkischen *Haskala* auf dem Lande, die Rabbiner, die uns bisher begleiteten, und mit ihnen ihre geistige Schärfe, verließen mit Mitte des 19. Jahrhunderts Franken. Rabbi Aub ging 1852 zunächst nach Mainz, von wo aus sein Weg nach Berlin führte, wo er, nicht unumstritten, aber mit einem Rekordsalär versehen, bis 1879 weiterwirkte. Moses Gutmann bewarb sich schon 1844 von Franken weg nach Kassel und später Breslau, auch Leopold Stein verblieb nicht in seiner fränkischen Heimat, sondern machte ab 1843 Karriere in Frankfurt. Einen radikaleren Weg ging Rabbiner Bär Kunreuther, der sich mitsamt seiner Familie 1859 nach Amerika einschiffte und dort wohl Richtung Chicago ging. Der große Verteidiger der fränkischen Orthodoxie, Rabbiner Abraham Bing, war bereits 1841 gestorben; sein Nachfolger Seeligmann Bär Bamberger, der „Würzburger Rav“, führte sein Erbe weiter und etablierte Würzburg als Bollwerk gegen die Reformanfragen seiner Gegner. 1850 war auch Rabbiner Abraham Wechsler gestorben, der ebenso streitfreudige wie orthodoxe Floßer Rabbiner Moses Wittelshöfer bereits 1840.¹⁰⁵⁴

Mit der Stagnation und Auflösung unseres Untersuchungsgegenstandes wollen wir an dieser Stelle die fränkischen Landjuden verlassen. Die 50 Jahre ihrer Transformation zuvor boten jedoch genug Entwicklungen, Dynamik und Herzblut, um nun ein Fazit zu ziehen.

¹⁰⁵³ Vgl. Weber, in: Kluxen (Hrsg.), S. 153f.

¹⁰⁵⁴ Vgl. Wilke/Brocke (Hrsg.), S. 1890f.

III. Fazit

1. Zwischen Vergangenheit und Gegenwart

Eine Anfrage aus der Oberpfalz aus dem Jahre 1855 stimmt nachdenklich. In dieser fragte die Regierung der Oberpfalz die oberfränkischen Kollegen um Rat bezüglich der Einführung einer allgemeinen Synagogenordnung. Bis zu diesem Jahr hatte man es anscheinend auch in der Oberpfalz nicht geschafft, eine für alle jüdischen Gemeinden gültige Synagogenordnung vorzulegen. Doch die Bayreuther Kollegen konnten den oberpfälzischen Beamten keine positive Antwort geben. Zwar verwies man auf die Beratungen 1836, stellte aber fest, dass diese keineswegs zu einer neuen Synagogenordnung geführt hätten, sondern immernoch die Ordnung des Jahres 1831 in Kraft sei. Die Variante, die auf den Kreisversammlungen erdacht worden war, hatte weder das Gefallen der Gemeinden, noch die Zustimmung des Königs gefunden.¹⁰⁵⁵ Es scheint, als sei das einzige greifbare Ergebnis der gesamten Kreisversammlungen 1836 die mittelfränkische Synagogenordnung. Jahre der Diskussion, Recherche und Debatte hatten scheinbar keinerlei Früchte getragen. Das augenfälligste Merkmal der Kreisversammlungen war demnach ihre fast vollständige Wirkungslosigkeit.¹⁰⁵⁶ Auch Eckstein kommt zum selben Ergebnis:

„Die Verhandlungen der Kreissynoden waren für die Regierung nicht ermutigend genug, um auf der betretenen Bahn weiter vorzugehen, und verliefen daher resultatlos im Sande. Ohne den Versuch gemacht zu haben, die bei den Kreis-Synoden hervorgetretenen Gegensätze vielleicht durch eine General-Synode zum Ausgleich bringen zu lassen, ging die Staatsregierung über die ganze Frage zur Tagesordnung über. Wieder sahen sich die Gemeinden auf sich selbst angewiesen und wieder nahmen sie den alten Faden auf.“¹⁰⁵⁷

¹⁰⁵⁵ Vgl. StAB, K3, CIII, Nr. 36., Dokument vom 12. Dezember 1855.

¹⁰⁵⁶ Vgl. Groiss-Lau, in: Herzig/Horch/Jütte (Hrsg.).

¹⁰⁵⁷ Zitiert nach Eckstein, S. 50.

Weitere Invektiven und Petitionen versandeten in der reaktionären Aura der Ära Abel. Was sagt dies alles über den religiösen Zustand der jüdischen Gemeinden aus?

1.1 Ländlicher Traditionalismus

Mordechai Breuer, einer der profiliertesten Erforscher orthodoxer Strömungen des Judentums, stellt in seinem Werk „Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich 1871-1918“ den intellektuellen Fähigkeiten des Landjudentums ein ernüchterndes Zeugnis aus.

„Ihre jüdische Bildung war meist minimal, jedoch waren sie gewissenhaft in der Beachtung der jüdischen Gesetze und Gebräuche. Sie waren fromm ohne Prunk und Pathos. Das Zentrum ihres häuslichen und gesellschaftlichen Lebens waren der Sabbat und die Feiertage. Ihre Freude wie auch ihre Trauer an den Tagen nationaler Erinnerung waren authentisch, unmittelbar und von Herzen kommend. Ihre Sehnsucht nach den vergangenen Zeiten eines vollen jüdischen Lebens ohne von außen auferlegte Beschränkungen war keine romantische Nostalgie. Ihre Frömmigkeit war ungekünstelt, es wurde wenig gefragt und noch weniger philosophiert, ihre Gesetzzestreue war in elementarer Gottesfurcht verankert und durch einen tiefen Respekt vor früheren und zeitgenössischen gelehrten Rabbinern gefestigt.“¹⁰⁵⁸

Bei aller durch diese Zeilen durchscheinender nostalgischer Sympathie des Autors für das Landjudentum befremdet dieser Befund nach den vorangegangenen Kapiteln doch zunehmend. Nur *sancta simplicita* auf dem Lande? Wie passen die eifrigen, streitenden und sehr um ihr Seelenheil bemühten Landjuden der vorangegangenen Kapitel, für die es keine Frage war, ihren Rabbiner oder Lehrer bei Nichtgefallen bei der Staatsregierung anzukreiden, zu dem „tiefen Respekt vor[...] zeitgenössischen Rabbinern“, von welchem Breuer berichtet? Selbigen Respekt hätte sich Rabbiner Aub Zeit seines Lebens in Bayreuth von seiner aufmüpfigen Gemeinde gerne gewünscht. Wenn nun auch Falk Wiesemann feststellt, dass „[b]ei den Dorfjuden [...] die Extrempositionen der Reform auf der einen Seite und der sich allmählich formierenden Neo-

¹⁰⁵⁸ Vgl. Breuer, S. 48.

Orthodoxie auf der anderen nur wenig Widerhall“ fanden,¹⁰⁵⁹ so muss doch die Frage erlaubt sein: wenig Anklang, ja. Aber wenig Widerhall?

Einen ersten Hinweis bietet Breuers Untersuchungszeitraum. 1871 war die Emanzipation des Judentums auf rechtlichem Gebiet abgeschlossen, das neu gegründete Deutsche Reich garantierte allen Untertanen gleiche Rechte, auch in Bezug auf die Religionsfreiheit. Die Verquickung aus nationalem Aufbruch und wirtschaftlicher Blüte hatte die bis dato bestehende Landflucht nur verstärkt. Die jüdischen Gemeinden dieser Tage entsprachen bei weitem nicht mehr dem, was 50 Jahre zuvor ein blühender, wenn auch traditionalistischer Mittelpunkt jüdischen Lebens gewesen war. Anette Weber stellt schon für das Landjudentum der 50er Jahre fest:

„[W]er konnte, wanderte ab oder aus, während die Zurückbleibenden an ihren alten Lokaltraditionen unbedingt festhielten. Mit der Auswanderung verlor das Landjudentum seine besten Köpfe und damit seine innere Dynamik, was zur Folge hatte, dass mit der Überalterung auch seine eigenständige Kultur erlahmte und ein Verarmungsprozess einsetzte.“¹⁰⁶⁰

Breuer beschreibt also bereits einen Degenerationszustand. Wie anders klingt doch das Fazit, dass Gunnar Och und Georg Seiderer für den Zustand ziehen, der Jahrzehnte zuvor für das starke Interesse Frankens an der Haskala vorherrschte.

„Obgleich in Franken einzelne Vertreter der Haskala wie Simon Höchheimer oder Aaron Halle-Wolfsohn wirkten, galt das fränkische Judentum in seiner Gesamtheit bislang nicht als ein Boden, der der Aufnahme der jüdischen Aufklärung günstig gewesen wäre. Tatsächlich bedarf dieses Bild der Korrektur [...]. Ganz offenbar setzte die Rezeption in Fürth und in anderen Orten des fränkischen Reichskreises durchaus verzögert ein, doch zeigt sich seit 1790 und vor allem seit der Jahrhundertwende ein geradezu frapierend gestiegenes Interesse an Büchern, die dem Umkreis der Haskala zuzurechnen sind.“¹⁰⁶¹

¹⁰⁵⁹ Vgl. Wiesemann, in: Treml (Hrsg.), hier S. 281.

¹⁰⁶⁰ Vgl. Weber, in: Kluxen (Hrsg.), hier S. 153.

¹⁰⁶¹ Vgl. Och (Hrsg.), S. 15.

Unser Interesse finden hier die Worte „in seiner Gesamtheit“. Der Befund bezieht sich eben nicht nur auf einige wenige, intellektuell und universitär Gebildete *Maskilim*. Und selbst diese konnten nicht verhehlen, dass sie Produkte des Landjudentums waren und von diesem unentrinnbar geprägt wurden, wohin ihr späterer Weg sie auch führen mochte. Haskala auf dem Land war eben keine reine Elitendiskussion, jedenfalls nicht in dem Sinne, dass die Auswirkungen der Debatte keinerlei Resonanz bei jenen auslösten, um die es eigentlich ging. Oder wie sollen wir sonst die Geschichte der Witwe einordnen, von der uns Carsten Wilke erzählt:

„Im unterfränkischen Dorf Reichenberg diktierte Rechel, die Witwe des Toraschreibers Schmuël, an einem Februartag des Jahres 1750 ihr Testament an zwei Vertreter des Würzburger Oberlandesrabbinats, die ihre knappen Verfügungen in fränkischer Mundart und hebräischer Schrift protokollierten. Ihre Lampen vermachte Rechel der Synagoge; und ihre Kleider und Wäsche schenkte sie einer Frau, die in der kleinen jüdischen Welt ihres Dorfes hinreichend als „dos Ssorle“ bestimmt ist. Ihr Haus und ihren sonstigen Hausrat möge man, so Rechel weiter, vermieten oder versteigern und vom Erlös den am Ort lebenden Reb Elias zu ihrem Gedenken den Talmud studieren lassen.

Die Söhne ihres verstorbenen Mannes hätten nichts zu erben, betont sie: „Wenn di jungn fun reb Schmuël Sofer soltn kumn un klogn ... si niks hobn zu suchn, weiln si gar niks gehat hot fun Reb Schmuël Sofer, ... nor etliche sform“ fünf gelehrte hebräische Druckwerke also, deren Titel die Witwe zu Protokoll gibt, angefangen mit dem mehrbändigen „Schulchan Aruch in der Prager Ausgabe“.

Unverkennbar fränkische Gestalten sind [...] der arme Schreiber Reb Schmuël mit dem Bücherbord kasuistischer und kabbalistischer Lektüren und seine Witwe Rechel, deren letzter Wunsch der Förderung der jüdischen Wissenschaft gilt und die sich über deren Stoffe gut im Bilde zeigt. Tätigkeit und Breitenwirkung der zahlreichen großen Rabbinerpersönlichkeiten, die das Judentum der Region geprägt haben, vom Maharam Rothenburg im 13. zum Würzburger Raw im 19. Jahrhundert, blieben unverständlich ohne jenes soziale Fundament und Ferment talmudbegeisterter Dörfler, denen die rabbinische Literatur und ihr Studium ein Lebenselement und nicht nur eine Domäne der Rabbiner war.“¹⁰⁶²

¹⁰⁶² Vgl. Wilke, in: Brenner (Hrsg.), S. 69f.

Wo ist also der geistige und staatsbürgerliche Ort der fränkischen Landjuden, nach alldem, was wir obig gesehen haben? Sie scheinen, bevor sie ab Mitte des 19. Jahrhunderts zunehmend ihre Gemeinden verließen, eine schwer fassbare, keineswegs simple Bevölkerungsschicht dargestellt zu haben, die sowohl für ihre Rabbiner, als auch für ihre staatlichen Beherrscher schwer fassbar waren. In den Quellen erscheinen sie zumeist stumm, doch dieser Befund täuscht. Auch wenn die Diskussion um die Neueinführung einer Synagogenordnung oder die Kreisversammlungen 1836 vorgeblich eine Elitendiskussion der Rabbiner und Lehrer waren, lässt doch die enge Bindung an eben diese Autoritäten auf dem Land die Möglichkeit zu, aus den vorangegangenen Debatten und Erkenntnissen eine geistige Verortung des Landjudentums vorzunehmen. Die geistlichen Experten nahmen dabei die Fragen, mit denen sie in ihren Gemeinden konfrontiert waren, mit auf die Versammlungsebene.

1.2 Von Rabbinern, Lehrern und Gemeinden

Jene bereits erwähnten geistigen Eliten sind dabei zentral für das Verständnis des Lebensraumes Dorf. Denn vor allem die Stellung des Rabbiners war nicht umsonst derartig umstritten. Es waren ja gerade junge Rabbiner, welche die Reform auf das Land bringen wollten, ebenso wie reformorientierte Lehrer. Und es waren ihre traditionalistischen Äquivalente, welche den Widerstand organisierten. Dies war nicht nur eine Frage des unterschiedlichen Alters, also eines Generationenkonfliktes (siehe unten). Es war vor allem eine Frage der Positionsbestimmung der Funktionsträger. Die über Jahrhunderte etablierte Stellung des Rabbiners als Experte für religiöses Recht, seine Ausnahmestellung als Inhaber der religiösen Gerichtsbarkeit, die ihm in Folge der Judenkorporationen zugesichert war, wurde mit deren Auflösung Ende des 18. Jahrhunderts in den Grundfesten erschüttert. Auf dem Land, wo die Bindung an den Rabbiner eine besonders enge war, musste dieser Funktionsverlust besonders heftig wahrgenommen werden. Die Stellung des Rabbiners innerhalb der Gemeinde musste neu verhandelt werden. Gerade innerhalb der überschaubaren Welt eines fränkisch-

jüdischen Dorfes musste dies eine Angelegenheit der gesamten Gemeinde sein. Die Gemeinde erlebte hier also das Ende einer Experten-herrschaft. Doch gleichzeitig erlebte sie auch den Anbeginn einer neuen. Denn gemäß den Wünschen von Regierung und Umwelt sollte der Rabbiner keineswegs ohne Aufgabe zurückbleiben. Vielmehr sollte aus dem alten Rechtsexperten nunmehr ein Seelsorger nach christlichem Vorbild werden. So wird das vehemente Missverständnis zwischen Rabbinern der „alten Generation“ und der reformerisch gesinnten Jugend erklärbar. Letztere verhandelten Kompetenzen, die ihnen die Älteren aus einer Grundüberzeugung heraus gar nicht zugestehen wollten. Dies war also nicht nur eine Sache des Alters und der angeblich mangelnden Erfahrung der Jugend, welche, wenn es nach den Traditionalisten gegangen wäre, erst einmal eine Art Vikariatsjahr zu absolvieren gehabt hätten. Nein, es war vor allem eine Rollenfindung. Die neuen Kompetenzen des Rabbiners erforderten neues Handeln. Die vom Land stammenden, aber in der Stadt ausgebildeten neuen Rabbiner forderten von ihren Vorgängern Dinge ein, die diese nicht zu leisten im Stande waren, weil sie vorher überhaupt nicht in ihre Kompetenz fielen. Die Leichtfertigkeit, mit der die Reformen den Kultus ändern wollten, fand keine korrespondierende Auffassung im Amtsverständnis der „Gegner“. Worum es den Reformern erkennbar ging, war eine Professionalisierung des Kultus, wie sie das moderne Religionsverständnis erforderte. Diese Professionalisierung erforderte vom Rabbiner wie der Gemeinde strikte Wahrung dessen, was auf unterschiedliche Weise als Essenz des Kultus und des Judentums begriffen wurde. In diesem Sinne hatten eigentlich Traditionalisten wie Reformen beinahe das gleiche Programm. Während der eine an jedem kabbalistischen Wortlaut der Gebete festhalten wollte, wollte der andere unter dem angeblichen Schmutz der Jahrhunderte den originalen Wortlaut wieder freilegen. Beider Testboden war allerdings das Land.

Hier konnten die Rabbiner eben nicht einfach gegen den Willen und den Brauch ihrer Gemeinde vorgehen. Der örtliche *Minhag* bestimmte das tägliche Leben auf dem Dorf wesentlich entschiedener, als er dies in den Städten tat. Die ländlichen Gemeinden hingen oft Bräuchen an, deren Herkunft und Zweck für die städtisch geprägten Reformen dunkel und unbegreifbar waren. Doch für das Land war es nicht

ausschlaggebend, ob ein Brauch und dessen Herkommen rational erklärbar waren. Der Platz im religiösen Leben der Gemeinde war das ausschlaggebende Moment, welches über Verbleib oder Weglassung eines Brauches entschied. Und, wie wir gesehen haben, war die Bereitschaft, diese Bräuche gegen Einflüsse von außen zu verteidigen, immens hoch. Die Landrabbiner, wiewohl sie die Notwendigkeit einer Kultregulierung sahen, mussten gleichzeitig den religiösen Frieden ihrer Gemeinden wahren, der von den radikalen Reformen der jungen Rabbiner in Frage gestellt wurde.

Dabei war die Stellung des Rabbiners auch auf dem Land nicht unangreifbar. Gab es mit der profanen Gemeindeverwaltung schon einen steten Quell des Zerwürfnisses über ganz alltägliche Dinge, so gab es im Dorf mindestens noch einen Funktionsträger, der dem Rabbiner den religiösen Bereich streitig machte und den man auf dem Land nicht vergessen durfte: den Lehrer. Der Lehrer blieb von den Änderungen der Kompetenzen und Überzeugungen ebenso wenig unberührt, wie es vor ihm der Rabbiner war. Ganz im Gegenteil hatte es der Lehrer oft nicht minder schwer. Dass der Rabbiner plötzlich vor allem seelsorgerische Aufgaben zu bewältigen hatte, führte meist dazu, dass man ihn vor Ort kaum sah.¹⁰⁶³ Dies lag nicht an rabbinischer Faulheit, sondern an den großen Sprengeln, welche die Rabbiner zu bearbeiten hatten. Mit etwas Glück hörte man am Wochenende den Rabbiner in der Synagoge predigen, doch eine permanente kultische Betreuung war auf dem Land schon logistisch unmöglich. Der vormalige Rechtsexperte war nun plötzlich zu einer stetigen Reisetätigkeit zwischen den einzelnen Teilen seiner Gemeinde gezwungen. Die alltäglichen kultischen Bedürfnisse der Gemeinde musste deshalb zusehends der Lehrer bewältigen. Dieser war nun plötzlich mit der Tatsache konfrontiert, dass er nicht nur die Kinder unterrichten, sondern auch noch in der Synagoge vorlesen und vorsingen sollte. Dies alles natürlich bei erbärmlicher Bezahlung. Die Gemeinden konnten schon kaum den Sold des Rabbiners aufbringen, woraus sich die Weitläufigkeit der Zuständigkeitsbereiche erklärt. Für den örtlichen Lehrer blieb dabei kaum etwas übrig. Die zahlreichen Beschwerden frustrierter Lehrer, welche wir gesehen haben, legen von

¹⁰⁶³ Ein Phänomen, welches auch heutige aufgeblähte „Seelsorgebereiche“ der christlichen Kirchen zur Genüge kennen.

dieser prekären sozialen Lage Zeugnis ab. So verwundert es kaum, dass die Lehrer besonders empfänglich waren für alle Reformen, die diesen Zustand beenden würden, den Kult neu ordnen und den Rabbiner in die Verantwortung nahmen. Die Lehrer waren zumeist wesentlich progressiver als die Rabbiner. Sie hatten auch weniger zu verlieren. In der Enge des Dorfes bildeten sich so zwei diametral gegenüberstehende Pole, zwischen denen oft die Gräben innerhalb der Gemeinde aufbrachen. Dies konnte aber, wie in den Fällen der frustrierten Lehrer deutlich, auch dazu führen, dass sich ein bedeutender Großteil der Gemeinde mit dem Rabbiner solidarisch erklärte und sich gegen den Lehrer wandte.

Dieser Streit der Kompetenzen, diese Neuverortung von Ämtern wird besonders schön deutlich, wenn man sich das Ringen um eine Oberbehörde, bzw. zunächst um eine konstituierende Synode ansieht. Denn der faszinierende Zirkelschluss, der sich auf den Kreisversammlungen ergeben hatte, bildet auf ganz erstaunliche Weise das Denken der Landrabbiner zwischen Vergangenheit und Zukunft ab. Die Synode war ein Mittel der Vergangenheit, da sie die rechtliche Eigenkompetenz des einzelnen Rabbiners berücksichtigte und die tief im Judentum verankerte Mehrheitsentscheidung (ob diese nun effektiv war, oder nicht). Mit diesem in der Gegenwart überhaupt nicht mehr anwendbaren Mittel sollte nun eine Lösung der Zukunft einberufen werden, eine rabbinische Oberbehörde. Dass diese niemals tagte, ja nicht einmal zustande kam, ist aus den Planungen für dieselbe leicht ersichtlich. Man muss den beteiligten Rabbinern noch nicht einmal unterstellen, dass sie dies aus voller Absicht taten. Man kann sich aber die Verzweiflung der beteiligten Beamten vorstellen, die sehr schnell erkennen mussten, dass die vorgeblich so kooperativen Rabbiner auf der Versammlung schnell dabei waren, das geforderte Ergebnis in Rekordzeit unbrauchbar zu machen. Die vorgebliche Einigkeit, welche die Rabbiner in dieser Frage an den Tag legten, sowie die detaillierten Planungen für eine „kirchliche Oberbehörde“ verdeckten nur schlecht den Fakt, dass eine solche zu allererst an den finanziellen Mitteln scheitern musste, darüber hinaus an der unklaren Zuständigkeit und natürlich an der entschiedenen Gegnerschaft der Beteiligten untereinander.

1.3 Generationenkonflikte und die Entdeckung des Gegners

Gleichgültig, wie man zu Reform oder Bewahrung des bisherigen Lebensstils eingestellt war, spätestens mit der Ankunft der Reformbewegung auf dem Land machten beide Seiten eine einschneidende Entdeckung: den Gegner. Dieser stand nicht mehr außerhalb des Judentums oder wenigstens außerhalb des jüdischen Gruppenverständnisses¹⁰⁶⁴, sondern teilte plötzlich intern die Gruppe in zwei alternative Wege. Keiner konnte jedoch ohne den Gegner auskommen. Er war notwendig, um sich selbst religiös, und damit: konfessionell, zu verorten und um ganz sicher zu sein, dass nur man selbst recht hatte und der jeweilig andere fundamental daneben lag. Dies war schon immer ein beliebtes Motiv des jüdischen Witzes gewesen, nun wurde es Realität. Beiderseits auffällig ist die tiefe Schwarz-Weiß-Malerei, mit denen der jeweilige Zustand des „Anderen“ charakterisiert wurde. So lesen wir bei den Reformern ausschließlich darüber, wie verstockt, rückwärtsgewandt und generell verdorben die Landgemeinden doch seien.¹⁰⁶⁵ Ginge es alleinig nach den Schilderungen der Reformpartei, so wäre das Bild des Landes ein katastrophales gewesen. Die Orte jüdischen Lebens auf dem Land erscheinen als finstere Höhlen tiefsten Mittelalters, vollgepackt mit ungebildeten, kranken und armen Juden, die ihre eigenen Riten nicht verstünden und noch nicht einmal wüssten, dass das, was sie als Brauchtum pflegten, mit dem eigentlichen Judentum überhaupt nichts zu tun hätte. Angeführt wurden diese blinden Massen von despotischen Rabbinern; selbstherrlichen Geschöpfen mit viel zu weitreichenden Kompetenzen, die unentwegt aus dem obskuren Talmud zitierten, von den eigenen heiligen Büchern aber indes keine Ahnung hätten und wohl darauf bedacht waren, dass ihre Schützlinge niemals in den Genuss irgendeiner Art von Bildung kommen konnten.

Dieses Bild war schon im frühen und mittleren 19. Jahrhundert völlig verzerrt. Es war erkennbar Programmliteratur und Überzeichnung. Wir können davon ausgehen, dass die jungen Rabbiner, welche in der Stadt ausgebildet waren, aber vom Land stammten, sehr wohl wussten, dass ihr Bild ein überzeichnetes war. Doch war diese Verzerrung

¹⁰⁶⁴ Wie die diversen Ketzler und Schwärmer der jüdischen Religionsgeschichte.

¹⁰⁶⁵ Vgl. die Ausführungen Rabbiner Aubs in StAB, K3, CIII, Nr. 36!

offenbar notwendig, um potenten Dritten die Unabwendbarkeit und Notwendigkeit einer Reform schmackhaft zu machen. Denn den Reformern fehlte hierfür selbst die Macht, sie waren angewiesen darauf, dass der Landesherr sie in ihren reformerischen Absichten unterstützte. Dafür konnte man kein ausgewogenes Bild des Gegners zeichnen, sondern musste sich der Übertreibung bedienen, um einem programmatischen Kurs die notwendige Unterstützung zu sichern. Die Gegenseite verhielt sich exakt genauso.

Hier wurden die Reformen, seien ihre Reformen teils noch so notwendig, pauschal zu die Gemeinden angreifenden Neologen, welche an der Auflösung der Religion selbst arbeiteten, die Jugend zur „Irreligiösität“ verführten und mit der Tradition das Kind mit dem Bade ausschütteten. Ohne Rücksicht auf lokale Bräuche und die Religion der Väter würden diese Anbeter einer bloßen Vernunftreligion die von Gott gegebene Offenbarung in Frage stellen, damit den innergemeindlichen Zusammenhalt auflösen und ohne zwingenden Anlass die gesamte Lebensweise einer sozialen Gruppe in Frage stellen. Dabei hätten diese „Reformer“ sich an weltlicher Bildung berauscht, wollten das Judentum dem Christentum angleichen und würden die alten Rabbiner, sowie alle, die anderer Meinung waren, schlicht verachten. Das unheilvolle Werk hatte bereits begonnen, seine Wirkung zu entfalten und erste Spaltungen in den Gemeinden provoziert. Damit hatten die Reformen nicht nur gegen jüdischen Brauch verstoßen, sondern auch gegen die Versicherung der Regierung, sich in innerreligiöse Angelegenheiten nicht einzumischen. Da die traditionellen Rabbiner keine weltliche Macht mehr besaßen, suchten sie bei der Regierung um Unterstützung an.

Die Entdeckung des Gegners war also immer auch eine solche, die öffentlich und für eine dritte, beobachtende Partei gemeint war. Beide Seiten betraten dabei gewissermaßen eine staatliche Bühne, auf der sie gegen den jeweilig Anderen Anklage erhoben und versuchten, sich vor der Regierung als Vertreter eines „wahren“ Judentums zu inszenieren. Dabei konnte natürlich der Antagonist gar nicht schwarz genug gezeichnet werden. Es ist im Laufe der Untersuchung deutlich geworden, dass man sehr wohl wusste, was der andere dachte, gelernt hatte und beabsichtigte. Ohne dieses profunde Wissen um den anderen hätte man diesen gar nicht so schwarzmalen können. Es steckt also

mehr Kalkül als Ignoranz hinter diesen Beschreibungen. Zwar blieb natürlich noch genügend Ignoranz und Arroganz für die „interne“ Auseinandersetzung übrig, aber wir können bei unserem Fazit nicht ignorieren, dass ein absoluter Großteil der Auseinandersetzungen dezidiert öffentlicher Natur war. Dies gilt natürlich vor allem für unseren Hauptuntersuchungsgegenstand der religiösen Eliten, aber auch aus Begebenheiten wie beispielsweise den „Ritualstreitigkeiten“ in Baiersdorf wird ersichtlich, dass auch die „einfachen“ Gemeindemitglieder ihre religiösen Dispute öffentlich austrugen. Und diese Öffentlichkeit erforderte einen klar definierten Gegner, keine Graustufen.

Eine Möglichkeit diesen Gegner zu stilisieren, war der Generationenkonflikt. Bei vielen Debatten, welche unter den wachen Augen der Regierung geführt wurden, wurde immer wieder angemerkt, dass es ganze Generationen von Rabbinern seien, die sich hier gegenüberstehen würden. Die Jugendlichkeit sollte also darüber aussagekräftig sein, wo sich der jeweilige Protagonist religiös verortete. Junge Traditionalisten waren in dieser Denkweise schlicht nicht vorgesehen, sehr im Gegensatz zur Realität. Umgekehrt wurden selbst progressive „Alte“ von den „neuen“ Rabbinern höchstens als Kuriosum mit guten Absichten betrachtet. In vielen Aspekten, so war man sich scheinbar sicher, würden sich die Probleme „biologisch“ lösen. Das Bewusstsein, an einer Zeitenwende zu leben, veranlasste scheinbar die Beteiligten auf dem Land dazu, diesen Konflikt und Kontrast in exorbitanter Schärfe zu führen. Das Bild, das dabei benutzt wurde, war das einer von alten Männern mit überholten Ansichten in Unwissen festgehaltenen Landgemeinden, die sich aus eigener Kraft nicht gegen dieses senile Regime wehren konnten, welches seine Ansichten aus untergegangenen Jahrhunderten an die nächste Generation weiterzugeben im Begriff war. Die derartig bezeichneten Rabbiner der Vorgängergeneration wussten kaum, wie ihnen geschah, als sie in den Thesen und Ausführungen der progressiven Rückkehrer auf das persönlichste angegriffen wurden. Die Beschwerdeliste über solche Angriffe unter der Gürtellinie ist lang. Und es blieb auch nicht bei passiver Erregtheit. Auch die „Alten“ konnten mit dieser Argumentationsschiene hantieren. Ihr Vorwurf war gerade die Jugendlichkeit ihrer Gegner, sowie deren mangelnde Erfahrung. Es scheint hier noch viel von der gesunden Skepsis einer weltlichen Bildung ge-

genüber durch, wenn erwähnt wird, dass die jungen Reformen erst einmal eine Art Kaplans- oder Vikariatszeit an der Seite eines erfahrenen Rabbiners durchmachen müssten, bevor sie überhaupt in den Besitz der Erfahrung und Autorität kämen, um das von ihnen Geforderte überhaupt durchsetzen zu können. Denn wie bereits erwähnt wurde, war es gerade eine gegenseitige Unsicherheit in der Kompetenz, welche zu den Fragen über einzelne Abschaffungen und Beibehaltungen führte. Zwischen beiden Generationen verlief ein tiefer Riss, der weitaus klarer ausdifferenziert war, als der Riss durch die Gemeinden. Die Reformen konnten sich allerdings, im Gegensatz zu den alteingesessenen Rabbinern, nicht auf eine Verwurzelung in den Gemeinden verlassen. Deshalb konnte ihr Programm nicht so viele Kompromisse eingehen und so pragmatisch sein, wie es das Vorgehen eines Rabbiners wie Samson Wolf Rosenfeld kennzeichnete. Ohne einen sicheren Rückhalt musste ihr Programm möglichst radikal sein.

2. Ein reformatorisches Programm

2.1 Der Kampf Licht gegen Dunkelheit

Wie mehrere vorherig abgehandelte sprachliche Topoi auch, entsprang der Gegensatz von Licht und Finsternis der klassischen Terminologie der Aufklärung, sei sie nun christlich oder jüdisch. Schon das Wort „Aufklärung“, noch deutlicher im englischen „Age of Enlightenment“ spiegelte ja schon die Vorstellung vom hereinbrechenden Licht der Vernunft, welches die Düsternis des Unwissens prä- oder irrationaler Denkschemata durchbrechen sollte. Und nicht nur das Wissen brach sich Bahn, auch die Protagonisten der Aufklärung sowie deren vermeidliche Widersacher wurden in die Bilder von Lichtbringern und finsternen Verbreitern einer unheilvollen Dunkelheit eingefügt. Insofern auch die Rabbiner der ländlichen Gebiete diese Bildsprache benutzten, fügten sie sich nur in ein allzu typisches, allgemein bekanntes Genre ein, welches Aufklärungstexte allerorten, sei es Stadt oder Land, durchzieht. Dennoch ist die genaue sprachliche Analyse des verwendeten Bildmaterials äußerst aufschlussreich. Einerseits kann diese Analyse spezifische Bilder,

welche den ländlichen Protagonisten zugeordnet werden können, ans Licht bringen. Andererseits erlauben sie es, die Denkweise und Argumentationsstruktur der schon bekannten Protagonisten weiter zu erhellen.

Beginnen wir mit dem hinlänglich bekannten Rabbiner Bär Löwi Kunreuther aus Burgebrach. Dieser stimmungswaltige Reformler begegnete uns schon mehrmals, unter anderem in seiner anthropologisch, wie kosmologisch reizvollen Auslegung einer Kulturreform. Schon in diesen Texten stellte er der erhellenden Kraft der Reform die düsteren Absichten der „Finsterlinge“ entgegen, welche das gläubige Volk in unaufgeklärter Dunkelheit verweilen lassen wollten, da es sich sonst womöglich nicht mehr ohne weiteres führen ließe. Diese Dichotomie von Licht und Finsternis findet sich auch in einer Predigt, welche er für eben jene Gemeinde Burgebrach zum Thema der „Einheit des Gottesvolkes“ hielt.¹⁰⁶⁶ Programmatisch lag die Rede damit gar nicht weit entfernt von Kunreuthers Aufklärungsprogramm, sollte doch das Licht der Vernunft die Spaltungen der Judenheit überwinden helfen. Ausgehend von Beobachtungen zum Bau der Stiftshütte entwirft Kunreuther ein Programm der Reform jedes einzelnen Juden schon in seinem Inneren. „Jeder Mensch kann in seinem Herzen einen Tempel errichten“. Damit ist klar, dass die Reform nicht nur äußerlich den Kultus zu ergreifen habe, sondern innerlich jedes Gemeindemitglied. Gegenstand dieser Reform ist wiederum eine Lichtmetaphorik, die Kunreuther anhand des Leuchters im Tempel zu Jerusalem erläutert.

„Der Leuchter im Tempel und daß sein Licht hineinwärts lauchten soll, was bedeutet das? [...] Antwort: Der Israelit soll durch sein religiöses und sittliches Betragen, eine Lampe der reinen u. wahrhaften Aufklärung und Beleuchtung sein, für jeden Menschen, darum soll aber das Licht hineinwärts leuchten, es möge zunächst sein Seelenheil beleuchten, ehe er andere zurechtweisen wolle.“¹⁰⁶⁷

Wir können davon ausgehen, dass Kunreuther sich für hinreichend erleuchtet hielt, um andere anzuleiten. Dennoch ist die Passage aussa-

¹⁰⁶⁶ Vgl. StAB, K5, Nr.3192 (neu: Landgericht ä.O. Burgebrach, Innere Verwaltung, Nr.1425).. Dokument vom 19. Februar 1848, unfoliert.

¹⁰⁶⁷ Zitiert nach ebenda.

gekräftigt. Sie legt den Fokus der „Erleuchtung“ nicht auf einzelne charismatische Führerpersönlichkeiten, sondern legt die Aufgabe des Vernunftgebrauches jedem einzelnen Juden ans Herz. Damit wird eine Verantwortlichkeit bis tief in die Gemeinde hineingetragen, die den Fokus weg vom Rabbiner als alleinigen Reformers, hin zu einer erwünschten Eigendynamik des religiösen Wandels legt. Interessant hierbei ist, dass, wenn man Kunreuthers früheren Ausführungen Glauben schenken mag, die „Verdunkelung“ im Gegensatz zur Aufklärung, sehr wohl Sache einzelner, verderbter Rabbiner sei.

Das „helle Licht der Aufklärung“ wurde, wie wir gesehen haben, nicht nur an vielen Stellen verwendet, um den Gegner als Vertreter der Dunkelheit, die es zu überwinden galt, zu kennzeichnen. Auch über das erwähnte Freund-Feind-Schema hinaus entwickelte die Lichtmetaphorik ein zentrales Eigenleben. Denn dieses Licht war vehement in die Zukunft gerichtet und galt nicht nur den eigenen Glaubensgenossen. Die Feststellung, dass die eigene Emanzipation schon weiter fortgeschritten sei, wenn auch die christliche Umwelt hinreichend aufgeklärt wäre, führt in die richtige Richtung. Denn zum Programm der Reformers gehörte es ebenso, dass das Judentum mit seiner Emanzipation den anderen Staatsbürgern voranging. Indem man aus einem dunklen, verstockten Zustand quasi auf der Überholspur die Emanzipation vollzog, für die andere lange Zeit gebraucht hatten, wurde das Judentum wieder zur „Fackel der Völker“, zur Avantgarde, welche ein besseres, weil lichtreicheres und damit aufgeklärteres Zeitalter einleitete. Damit ging Emanzipation wieder mit biblischer Verheißung und Erwählung Hand in Hand, wenn auch in einer völlig säkularisierten Variante. Die Entkleidung einer Religion von allen ihren kultischen Praktiken und vermeintlichen Missständen sollte eine neue und bessere Stufe auf der Entwicklungsleiter der Religionsgeschichte der Menschheit einleiten, welche durch die Autoemanzipation einer gesamten Religionsgemeinschaft paradigmatisch vorgeführt wurde. Den Reformern entging dabei der Widerspruch, dass die Emanzipation eigentlich die Assimilierung unter die umgebenden Christen vorsah, sowie das Ende des Sonderstatus des Judentums. Mit der avantgardistischen Ausrichtung des Emanzipationsvorhabens wurde dieser ursprüngliche Sinn allerdings konterkariert.

Dabei nahm man an, dass man sich einer jahrhundertealten Dekadenzbewegung gegenüber sah, welche nun durch die Emanzipation überwunden werden konnte. Das pauschale Verurteilen aller Tradition, die sich nicht den neuen quellenkritischen Methoden stellen konnte, schuf ein Bild von einem klassischen Judentum, welches unter einer dichten Schicht von Zusätzen und Ergänzungen erst freigelegt werden musste, wollte man seinen ursprünglichen, gesunden Zustand wieder herstellen. Der jetzige Zustand wurde als dezidiert krankhaft aufgefasst, mit Tendenzen zur Auflösung hin. Ein „weiter so“ konnte es in den Augen der Reformen nicht geben, da dieses dem eh schon als pathologisch betrachteten Judentum den Rest gegeben hätte. Die Reform sollte das Judentum vor dem sicheren Untergang retten. Deshalb auch das tiefe Unverständnis den Traditionalisten gegenüber, die behaupteten, eben jene Reform würde zum befürchteten Untergang des Judentums erst führen. Der Ton war beiderseits ein beinahe apokalyptischer.

In dieses Schema fallen auch zwei weitere Topoi. Zum einen ist der Talmud zu nennen. Dieser erreichte wie wenig Anderes einen Symbolwert, der sich nur mit dem des Messias vergleichen lässt. Dass die Reformen allerorten den Talmud als besonderen Ausdruck der überhandnehmenden Tradition und des durch keine Quelle belegten Obskurantismus begriffen, ist in Stadt wie Land bekannt. Auf dem Land sahen sich die Reformen aber mit einer talmudisch sehr wohl informierten Öffentlichkeit konfrontiert, die durch die ländlichen Rabbiner ein Gesicht bekam. Die Grenzen zwischen Talmud und *Minhag* waren hier nicht auszumachen. Wurde eines von beiden verletzt, drohte strikter Widerstand. Hinzu kam die ganz pragmatische Überlegung, dass die Deutungshoheit über die Wirkmächtigkeit des Talmuds auch immer mit rabbinischer Autorität einherging. Die Frage also, welchen Stellenwert der Talmud für einzelne Entscheidungen darstelle und vor allem, wer darüber entscheiden konnte, welche Entscheidung welches religiöse Gewicht hatte, war von zentralem Charakter für die Rang- und Deutungsstreitigkeiten, welche die Verhandlungen und Debatten auf dem Land schnell aus dem religiösen Bereich in allzu menschliche Machtfragen verwandelten. Dies hatte dann weniger mit Quellenkritik, als vielmehr mit Autoritätsanmaßung zu tun.

Der Messianismus allerdings führt uns aus diesen politischen Überlegungen wieder in die ethisch-moralische Welt der Lichtmetaphorik zurück. Denn gerade der als überwunden und verderbt betrachtete Messianismus, der als das zentrale Hindernis für ein Ankommen des Judentums in der modernen Welt galt, feierte im Gewand des aufgeklärten Avantgardismus des Judentums ein erstaunliches Comeback im säkularen Gewand. Bevor der Zionismus zwei Generationen später die Rückkehr ins Heilige Land unter neuen Vorzeichen wieder zur soteriologischen Hoffnung für Tausende machte, entkleidete der aufklärerische Messianismus die Heilsgestalt des Messias aller personaler Aspekte und verlegte die Erlösung in den einzelnen Juden. Damit war man einen äußerst modernen Schritt gegangen, vielleicht den modernsten der ganzen Emanzipationsgeschichte. Indem das Judentum sich seiner überlebten Traditionen entäußerte und im Licht der Aufklärung zu einem reinen, vorbildhaften Ethos wurde, wurde das messianische Zeitalter ins erreichbare Diesseits verlegt. Nicht ein eschatologisches Reich nach der Wiederkehr des Messias stand nun auf der Agenda, sondern ein menschlicher und gesellschaftlicher Idealzustand. Dieser konnte durch den beschriebenen Emanzipationsprozess, den das Judentum vormachen sollte, quasi von jedem einzelnen Gläubigen erreicht werden. Damit einher ging schlussendlich die Überwindung religiöser Grenzen hin zu einem Weltethos. Das von der Dunkelheit vergangener Jahrhunderte „gereinigte“ Judentum würde den anderen Religionen den Weg weisen. Ein derartig konzipierter Messianismus kannte auf dem Land allerdings keine korrespondierende Vorstellung. Hier hatte sich, allen Verwerfungen zum Trotz, ein klassischer Messianismus erhalten, der von den Reformern gleichwohl nicht als Rettung, sondern als Bedrohung des Judentums verstanden wurde.

Nur warnende Stimmen wie die des Floßer Rabbiners Abraham Wittelshöfer störten diesen Enthusiasmus. Er sah sehr klar die Grenzen eines Assimilationsoptimismus, der sich mit der Vorstellung, eine ethische Avantgarde zu bilden, seine so sehr angestrebte Gleichheit in der Gesellschaft wieder verbaute. Da er nicht darauf vertrauen konnte, dass es je möglich sei, gleichzeitig Jude *und* Deutscher zu sein, hielt er an der „klassischen“ Konzeption eines Messias fest, der das Judentum wieder in das verheißene Land führen würde. Dies war erkennbar weniger eine

Vorstellung vergangener Zeiten und ein überlebter Romantizismus, sondern der sehr reale Versuch, in den Wirren der Gegenwart eine Alternative zur Assimilation zu bieten und die Gläubigen vor harten Enttäuschungen zu bewahren. Denn auch Verteidiger der Tradition sahen ein, dass sich ihre Welt im Wandel befand und dass es Antworten auf diesen Wandel bedurfte.

2.2 Angst vor Indifferentismus

Reformern wie Bewahrern war bewusst, dass diese klassischen Formen jüdischer Eschatologie und Soteriologie bei den nachfolgenden Generationen nicht mehr lange Anklang finden würden. Die Bedrohung, die durch diese fehlende Akzeptanz überlieferter Bilder einherging, wurde als Verfall der Religion wahrgenommen. Nichts ängstigte beide Seiten, städtisch geprägte, junge Rabbiner einerseits, und die ländlich-traditionelle Generation andererseits derartig, wie der befürchtete „Indifferentismus“ der Jugend. Die junge Generation lief Gefahr, Interesse am und Verwurzelung im Glauben zu verlieren. Alle Beteiligten waren sich einig, dass es einen Verlust an religiösem Wissen gab. Nur machte eine Partei die jeweilige andere dafür verantwortlich. War es das stupide Festhalten an schon lange abgestorbenen Überlieferungen, welches die Jugend „verdarb“? Oder war es nicht gerade das Infragestellen der Religion an sich, welche nicht zu einem geläuterten Glaubensbild, sondern zur Abkehr von der Überzeugung der Vorväter führte? Ganz gleich, wie man sich auch entschied, eines war für beide Seiten klar: ein unentschiedenes „Dazwischen“, eine Nichtbeteiligung an der religiösen Debatte konnte es nicht geben. Dies war eigentlich mit „Indifferentismus“ gemeint. Mit dieser Überlegung sind allerdings Reformen wie Traditionalisten unzweifelhaft modern. Denn der Zwang zur persönlichen Entscheidung, zum Bekenntnis des einzelnen Gläubigen, setzt ein konfessionelles Bild von Religion voraus. Dieses war scheinbar auch auf dem Land bereits gegeben. Nicht nur die Rabbiner bemaßen ihre Gemeinde anhand konfessioneller Kriterien, auch die Gemeindeglieder selbst lassen in vielen Situationen erkennen, dass sie sehr wohl über ihre eigenen Überzeugungen Bescheid wussten und diese auch in Ge-

genwart ihres Rabbiners oder Lehrers einzuklagen bereit waren. Die Streitigkeiten um die Personalien bei den Kreisversammlungen zeugen von dieser Identität.

Die Individualisierung des Glaubens führte auch zu neuen, rituellen Formen wie der Konfirmation. War bis dahin die religiöse Mündigkeit an das traditionelle Lernschema und die Teilnahme an der kollektiven Frömmigkeit geknüpft, so sollte durch die Schaffung einer jüdischen Konfirmation plötzlich ein personeller Akt der eigenen Überzeugung diesen Übergangritus auszeichnen. Nicht die Einbeziehung der Mädchen in Form einer *Bat Mizwa* war das eigentlich radikal Neue des Programmes, sondern der zu leistende Eid, der eine persönliche Verpflichtung und ein individuelles Bekenntnis zum Glauben der Väter verlangte. Plötzlich stand der einzelne Jude nicht mehr in der Sicherheit des ganzen Volkes vor Gott, sondern musste allein und eigenverantwortlich vor seinen Schöpfer treten. Damit wird auch klar, dass jeglicher Indifferentismus eine Weigerung darstellen musste, diesen persönlichen Schritt zu wagen. Völlig unabhängig von der endgültigen Form des Glaubensaktes an sich, war diese Verweigerung schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts nichts, was die Rabbiner auf dem Land noch akzeptieren konnten.

2.3 Vernunft, Moral und der „Urzustand“

Sämtliche Rabbiner der Reformpartei, sei es Rabbi Aub, sei es Rabbi Loewi oder einer ihrer Unterstützer, gingen darin konform, dass sich die Halacha auf rein „moralische Gesetze“ reduzieren müsse, das Judentum damit ein reines Ethos werde. Dies war aus mehreren Gründen notwendig. Einerseits sollte damit gewährleistet werden, dass das Judentum ohne Widerstand Anschluss an die moderne Welt der säkularisierten, christlichen Umwelt finden konnte. Ein von jedem potentiellen Missverständnis und von jedem unverstandenen Kult gereinigtes Judentum konnte keinen Anstoß mehr erregen. Dadurch mussten auch die letzten Zweifel beseitigt werden, welche die christliche Umwelt daran hinderten, dem Judentum gleiche Rechte zu garantieren. Andererseits war diese Ethisierung der Religion ein notwendiger, religionsge-

schichtlicher Schritt hin zu dem schon beschriebenen Idealzustand einer zukünftigen, besseren Welt. Wenn alle Religionen diesen Schritt nachvollziehen würden, hätten die Gegensätze und Streitigkeiten ein Ende. Ein paradiesischer Endzustand der allgemeinen Gleichheit im Lichte der Vernunft erforderte also keine Aufgabe der Religion, sondern ganz im Gegenteil gerade eben die Veredlung der Religion. Das Judentum sollte hierbei die notwendigen ersten Schritte gehen. Die Mittel dafür suchte man in einer konstruierten Vergangenheit, einer Idealisierung der Antike. Ein Bild, welches mit den eigentlichen Verhältnissen des antiken Judentums nichts zu tun hatte. Es wurde also ein idealer Urzustand postuliert, welcher durch die Last der Geschichte und die Verwirrungen der Jahrhunderte unscharf und unkenntlich geworden war. Diesen eigentlich nie dagewesenen Urzustand galt es, wieder frei zu legen. Der „hellpolierte Staal“ sollte wieder sichtbar werden. Dass man sich damit seiner eigenen Geschichte größtenteils entledigen und gerade ungeschichtlich werden musste, liegt auf der Hand. Es gibt also einen seltsamen Widerspruch zwischen dem Eintritt des Judentums in die Geschichte, welches es mit dem Ende seiner Selbstverwaltung und Abschottung vollzogen hatte und dem nun gleichzeitig angestrebten Ablegen aller geschichtlichen Errungenschaften, da diese als unzureichend empfunden wurden. Mit einer Veredlung und Ethisierung meinte man, den eigenen, desparaten Zustand wieder zu einem Ideal zurückführen zu können. Mithin lag die Zukunft also in einer idealisierten Vergangenheit. Damit liegt aber der Vorwurf eines modernen Fundamentalismus nahe. Denn was für die Rekonstruktion eines Urzustandes weggeschafft werden musste, war gerade die Tradition. Sie stand sowohl einer Zukunft, als auch einer idealisierten Vergangenheit diametral entgegen. Diese Dichotomie von Unzeitlichkeit und der Verkündung von „Zeitgeist“ und Vernunft zeigt sich auch in der Wahl des Hauptaugenmerkes der Reformen. Der jüdische Kultus war aus mehreren Gründen ein untrügliches Zeichen für die genannten Widersprüche. Denn das Bestreben, „unzeitgemäße“ Gebete zu entfernen, hatte seinen Grund nicht nur in den angeblichen Kontroversen, welche beispielsweise messianische Erwartungen, der Rückkehr nach Palästina oder etwaige Verwünschungen gegen Christen provozieren könnten. Wichtiger ist das Argument des Nicht-Verstehens bzw. genauer, des

Nicht-mehr-Verstehens zahlreicher Gebete. Denn die „Vernünftigkeit“ eines Gebetes resultierte nicht nur in seiner Zeitgemäßheit, sondern auch in der verstandesmäßig möglichen Durchdringung durch den Beter, der das Gebet völlig bewusst rezitierte und nicht nur repetierte. Im „Urzustand“ gab es nur vollständig verstandene Gebete, woraus resultierte, dass diese Gebete auch vollkommen fehlerfrei beherrscht wurden. Die Sorge der Rabbiner um das „richtige“ Aufsagen der Gebete war weitaus größer als ihre Furcht um „Unzeitgemäßheit“. Dadurch wird aber wiederum der fundamentalistische und ahistorische Moment der Reform sichtbar. Denn eine Sorge um „richtig“ und „falsch“ setzt gerade kein modernes Weltbild mit einem Gegensatz „Religiös-Säkular“ voraus, sondern im Gegenteil ein vormodernes Weltbild, das die Welt in „rein“ und „unrein“, „heilig“ und „profan“ aufteilt. Damit sind es gerade die progressiven Reformer, die geistesgeschichtlich die weitesten und radikalsten Schritte zurückgehen.

Die reine Ethisierung der Religion war demnach ein ebenso widersprüchliches Programm. Denn die eminente Sorge um den Kultus legte ja gerade nahe, dass eine pure Ethik eben nicht ausreichen würde, um die angestrebten Verbesserungen hin zu einem Idealzustand zu erreichen. Ganz im Gegenteil bot die Reinigung des Kultus von allem Ritual und die Konzentration auf, im doppelten Sinne des Wortes, reine Verstandesleistung des einzelnen Beters die Möglichkeit, den Gottesdienst als rein ästhetisches Erleben zu konzipieren. Die geradezu schwärmerischen Ausführungen des jungen Rabbi Kunreuther lassen erkennen, dass der „ergreifende“ Gottesdienst nicht die Verehrung Gottes im Mittelpunkt hatte, sondern gerade Dienst am Menschen war, dessen Feingefühl und Geschmack durch die geordnete Inszenierung des Rituals stimuliert werden sollte. Damit wiederum waren die Reformer erstaunlich modern und psychologischen Erwägungen gegenüber aufgeschlossen. Dadurch wird wiederum ersichtlich, dass der angestrebte „Urzustand“ nichts mit den antiken Praktiken zu tun hatte. Mitnichten sollten wieder weiß gekleidete Priester Opfertiere auf dem Altar verbrennen. Es ging vielmehr um einen geistigen und ethischen Urzustand, der nicht durch die schlimmen Erfahrungen der Jahrhunderte korrumpiert war. Die angestrebte Ungeschichtlichkeit ermöglichte einen Neuanfang, der das geschichtliche Gedächtnis des Judentums um-

gehen sollte, um gemeinsam mit der säkularen Umwelt einen anderen Geschichtsverlauf zu gehen.

3. Träume vom „positiven Judentum“

Einen interessanten Hinweis, wo sich das fränkische Landjudentum religionsgeschichtlich verorten lies, liefert der häufige Gebrauch des Begriffes „positives Judentum“. Dieser Begriff ist der „positiven Religion“ nachgebildet, welche ein gegebenes, also „positiv“ aufgefundenes Glaubenszentrum annimmt, im Falle des Judentums also vor allem das Sinai-Ereignis und damit die Gabe der Thora. Damit war die Religion aber explizit eine Offenbarungsreligion, der Geschichte und scheinbar dem menschlichen Verstand suprarational übergeordnet. Dies stieß sich vehement mit der „aufgeklärten“ historisch-kritischen Auffassung des Judentums der Reformer, die ihrer Religionsgemeinschaft gerade erst eine Religionsgeschichte verpasst hatten und damit aus einer Offenbarungsreligion eine „historische Religion“ gemacht hatten, wohl auch unter dem Eindruck der ins Säkulare verlagerten Heilsgeschichte vor allem des protestantischen Christentums.¹⁰⁶⁸

Dieses unbedingte Kind der Aufklärung und der Religionsphilosophie wie -kritik, schon seit den Zeiten eines Immanuel Kant, wurde verständlicherweise eines der Hauptargumente bei der Verteidigung einer „vernünftigen“ wie „aufgeklärten“ Variante des Judentums, welche der absolute Großteil der reformerisch Beteiligten in den verschiedensten Varianten als zur Anknüpfung an das bürgerliche wie religiöse Leben seiner Umwelt geeignet präsentieren wollte. Wir können dabei, analog zum Begriff der „Natürlichen Religion“ von einer religionsphänomenologischen Auffassung ausgehen, die sich einerseits auf den rein vernunftmäßig erschließbaren Teil einer Religion bezieht, andererseits in gut protestantischer Tradition alleinig das durch eben jene Vernunft schlicht lesbare Gotteswort, also den jeweiligen Teil der Bibel als das für den Vollzug und die Annahme des Glaubens akzeptable Minimum ansieht. In direktem Gegensatz dazu steht die offenbarte Religion, welche naturgegeben die reine Vernunft übersteigt. Die Theophanie am

¹⁰⁶⁸ Vgl. Funkenstein, in: Volkov/Müller-Luckner (Hrsg.), S. 4f.

Sinai ist keine vernunftmäßig einfach erschließbare Handlung, die Gabe der Gebote übersteigt die menschliche Vernunft und transzendiert sie. Schon die Gabe der Thora ist damit ein Akt der Offenbarung, den die „positive Religion“ als grundlegend annimmt, die „natürliche Religion“ aber so nicht akzeptieren kann. In diesem Spannungsverhältnis zwischen notwendiger Offenbarung und notwendiger menschlicher Vernunftregung sahen sich seit Generation Theologen sowohl des Christentums wie des Judentums stehen, und nicht alle gingen den „katholischen“ Schritt, die Vernunft durchaus im Stande zu sehen, auch ein Offenbarungsereignis als in sich kohärent und logisch zu erkennen. Gerade das große Vorbild des reformierten Judentums, der deutsche Protestantismus, musste bei aller Buchstabengläubigkeit und seinem „sola scriptura“-Fanatismus dennoch irgendwo die göttliche Gnade einbauen, da „sine gratia“ auch kaum etwas funktionieren konnte.

Im Falle des Judentums gestaltete sich die Kampflinie natürlich wiederum entlang des Talmuds und dessen angeblichem Obskurantismus im Gegensatz zum *Tanach*. Ersterer hatte sich in den Diskussionen um die Reform des Judentums als Zankapfel erwiesen, an dem die gelungene Integration des Judentums in die christliche Mehrheitsgesellschaft zu scheitern drohte. Manch Rabbiner ging so weit, die Relevanz des Talmuds an sich zu bezweifeln und stellte sich damit in eine ungesunde Reihe ursprünglich antijüdischer, christlicher sowie häretisch-jüdischer, contratalmudischer Strömungen. Im Falle des fränkischen Landjudentums aber sehen wir einen erstaunlich aufgeklärten Gebrauch eben jener „positiver Religion“, welche für die radikalen Reforme keine Option darstellte.

Der Bamberger Rabbiner Rosenfeld ist ein hervorragendes Beispiel für diesen Gebrauch des Begriffes „Positives Judentum“.¹⁰⁶⁹ Wir sehen, dass es einen im Endeffekt unverhandelbaren Kern einer jeden Religion gibt, an dessen Gegebenheit schließlich die „natürliche“ Grenze der Reform liegen muss. Auch die Unterzeichner einer Bitte an die Regierung, eine Anordnung von Rabbinern zu den Versammlungen 1846 in Frankfurt zuzulassen, warnten vor dem „Abfall von jeder positiven Religion“, der drohen würde, wenn man seinen eigenen Einfluss

¹⁰⁶⁹ Vgl. StAB, K3, CIII, Nr. 36., Fol. 118: „Jede positive Religion hat ihre eigenen Lehrbegriffe, nachdem (!) ihr Kultus mehr oder weniger gebildet ist.“

nicht auf den Versammlungen geltend machen würde.¹⁰⁷⁰ Gerade der Landesfürst müsse doch ein Interesse an dessen Erhaltung haben, denn „alle [...] Gutgesinnten [bayerischen Juden erkennen darin] das schönste Zeichen väterlicher Fürsorge [...] für die Erhaltung des positiven Judentums.“¹⁰⁷¹ Selbst Rabbiner Aub schickt 1850, also nach der „konservativen Wende“ der 1840er Jahre, der bayerischen Regierung Antworten auf einen erneuten Fragekatalog, welche sämtlich „aus den Lehr- und Gesetzbüchern des positiven Judentums geschöpft sind.“¹⁰⁷²

Auch Rabbiner Wittelshöfer aus Floß gebraucht den Begriff der positiven Religion, auch und explizit gerade im Gegensatz zur „Vernunftreligion“ seiner Gegner:

„Anstatt die positive Religion Demut, Bescheidenheit und Dankbarkeit lehrt, verleitet das Vernünftigen in der Religion zu ungerechten Anmaßungen. Mit noch nie gehörter Frechheit werden jetzt von so vielen meiner Glaubensgenossen die positiven Religionsgesetze übertreten und wird sogar religiöse Bildung genannt.“¹⁰⁷³

Hier gebärdet sich die „positive Religion“ mit ihren „positiven Religionsgesetzen“ als Gegenspielerin der rein die Vernunft in den Mittelpunkt stellenden progressiven Religionsauffassung ihrer Gegner. Wittelshöfers Definition von „positiver Religion“ liegt erkennbar nicht ein reiner Vernunftbegriff zu Grunde, sondern im Gegenteil gerade die Bezugnahme auf die „vorgefundene“ und damit „reine“ Religion, also mithin die schriftlich erworbene Religion des Tanach, möge sie dem aufgeklärten Vernunftgeist der Gegenwart auch nicht immer Genüge tun. Es wäre aber verfehlt, deshalb anzunehmen, die Vertreter der positiven Religion würden deshalb einem unaufgeklärten Obskurantismus verfallen. Personen wie Rabbiner Rosenfeld oder der ja durchaus Reformen nicht fundamental abgeneigte, sondern nur andere Schlüsse

¹⁰⁷⁰ Vgl. StAB K3 CIII Nr 19, Dokument vom 15.03.1845.

¹⁰⁷¹ So Rabbiner Aub in einem Brief vom 22. Juni 46. Siehe ebenda. Er versichert, dass bei den zu erwartenden Versammlungen in Breslau, welche auf die Frankfurter Versammlungen folgten, viele Rabbiner mit „positivistischem Standpunkt“ anwesend sein würden. Vgl. ebenda.

¹⁰⁷² Vgl. K3 CIII Nr. 39, Die Verhältnisse der Juden ab 1850. Hier Dokument vom 17. Juni 1850.

¹⁰⁷³ Vgl. ebenda, Nr. 15, Beilage 2. Vom Korrektor bezeichnenderweise mit einem Fragezeichen versehen.

ziehende Wittelshöfer, stehen mit ihrem Beispiel für eine geistige Auffassung „zwischen den Stühlen“, die ihre Anfänge weitaus früher genommen hatte.

Die Ursprünge dieser sich nicht auf eine radikale Seite schlagenden, die Mitte zwischen vernünftiger Aufklärung und Bewahrung des Kerns des Judentums suchender Geisteshaltung ist wiederum nicht nur im sprechenden Pragmatismus ländlicher Theologie zu finden, sondern ist auch ein verspäteter Import aus der Hochzeit der Salondebatten der sich herausbildenden jüdischen Konfessionen. So hatte Zacharias Frankel, der Vater des modernen konservativen Judentums, eben jene Bewahrung des Judentums „in der Zeit“ und nicht „gegen“ die Zeit grundgelegt, welche auch für das ländliche Judentum Frankens typisch ist. Freilich ist es verfehlt, die späteren Begriffe wie „Reformjudentum“, „Konservatives Judentum“ oder „Neoorthodoxie“ einfach auf die fränkische Judenheit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu übertragen. Dennoch sind die geistesgeschichtlichen Grundideen dieselben.

„Eine positive Religion kann Fortschritt nur bis zu einem gewissen Ziele kennen; sie sagt schon durch ihre Benennung, daß sie ein Gesetztes, Unauflösbares habe, das erhalten werden muss; sie ist Offenbarung und nicht Wissenschaft.“¹⁰⁷⁴

Die Gabe der Thora am Sinai war ein solches „Gesetztes“, ihr Offenbarungscharakter konnte nicht in Frage gestellt werden. Wohl aber konnte es die mündliche Thora und damit der Talmud und die Tradition. Hier knüpften radikalere Reformen an und erklärten das Offenbarte rein zum Bereich der Ethik, nicht aber zum Bereich einer jüdischen Dogmatik. Diesen Weg gingen aber weder Frankel, noch die einer systematischen Dogmatik eigentlich abholden Landtheologie. Die Spannung, die hier zwischen Offenbarung und Tradition, zwischen Glaubensgrundsatz und *Minhag*, zwischen Vernunft und Glaube aufrechterhalten wurde, hatte das Landjudentum nie als problematisch empfunden, wohl aber die in den Städten ausgebildeten jungen Reformen. Weit davon entfernt, sich einer bestimmten Schulmeinung hinzugeben, hatte jenes Landjuden-

¹⁰⁷⁴ Zitiert nach Michael A. Meyer/Marie-Therese Pitner, Antwort auf die Moderne. Geschichte der Reformbewegung im Judentum, Wien 2000, S. 147.

tum aber bereits die Grundgedanken der konservativen Reformer des Judentums herausgebildet und verstanden.

Bezeichnenderweise hatte sich gerade der „Vater“ der jüdischen Aufklärung, Moses Mendelssohn, noch explizit gegen eine „positive“ Religion gestellt. Das Judentum, wie er es verstehe, sei weder eine exklusivistische Offenbarungsreligion, noch ein Wunderglaube. Vielmehr sei es über die jedem Menschen zugänglichen „ewigen Vernunftwahrheiten“ erfahr- und legitimierbar. Seine Nachfolger in der Haskala, mit allen Wassern Kants gewaschen, konnten dergleichen „Vernunftwahrheiten“ natürlich nicht mehr als erkennbar akzeptieren und gingen daran, die Halacha nach allen Regeln der Vernunftreligion zu dekonstruieren. Auf dem Land und in traditionalistischen Kreisen speiste sich die Ablehnung Mendelssohn'scher Theorien hingegen mitnichten aus der Lektüre Kants, sondern aus der Anerkennung eben jenes „positiven Judentums“, welches Mendelssohn noch abgelehnt hatte. Die Vehemenz der Debatte speist sich also aus dem Verlust eines gangbaren Mittelweges, der in Mendelssohns vorkantianischer Salonspekulation aber sowieso nur einem äußerst begrenzten Publikum zugänglich gewesen war.¹⁰⁷⁵

4. Modernes Denken und alter Brauch

4.1 Fass meinen Minhag nicht an!

Dieses äußerst moderne Denken traf nun auf dem Land auf einen Gegner, den es so nicht bedacht hatte: den *Minhag*. Diese sehr jüdische Variante des „Das haben wir schon immer so gemacht!“, welches in jeder Dorfgemeinschaft bekannt ist, erwies sich als wesentlich renitenter als beabsichtigt. Es muss für die reformerisch ausgebildeten Rabbiner in etwa genauso befremdlich wie für die bayerische Beamtenschaft gewesen sein, wenn ihnen plötzlich ein fränkisch-jüdischer Brauch wie das „Hollekrasch“ bei der Namensgebung jüdischer Kinder begegnete.¹⁰⁷⁶ Dergleichen hatten sie an der Universität niemals kennengelernt.

¹⁰⁷⁵ Vgl. Altgeld, S. 92.

¹⁰⁷⁶ Vgl. Loewenstein, in: Brenner (Hrsg.), S. 7.

Und es widersprach ihrer Idee von Judentum. Zumindest hätten sie sich eine überzeugende Erklärung erwartet, was es mit diesem Ritual, welches uns als Beispiel dienen soll, auf sich hatte. Doch diese Erklärung konnte ihnen niemand geben. Bis heute weiß die Forschung nicht genau, woher das Ritual eigentlich stammt und wie es in das ländliche Franken gelangt ist. Aber dieses Wissen war für das ländliche Judentum auch überhaupt nicht relevant. Relevant war, dass es seit Generationen Identität gespendet hatte. Denn der *Minhag* war vor allem lokale Identifikation; schon die benachbarte Gemeinde konnte einem anderen *Minhag* anhängen. Dieses System der dörflichen Identitätsstiftung war aber für die außenstehenden Reformer völlig undurchsichtig. Sie konnte den *Minhag* aus zweierlei Gründen nicht akzeptieren. Erstens, weil er sich ihrer rationalen Zugangsweise entzog. Und zweitens, weil er einer beabsichtigten Vereinheitlichung des Judentums im Wege stand. Dass die lokale Identität aber gerade nicht auf einer einheitlichen Gruppenidentifizierung aufbaute, sondern kleine Sozialsysteme bevorzugte, die eine übersichtliche Verortung in stürmischen Zeiten garantierten, entging den Reformern. Das gefühlte Fortleben der Judenkorporationen bedingte auch die lokalen Eigenarten und die Orientierung an kleinen Einheiten. Dies war ja nicht nur bei den Juden der Fall, auch ihre christlichen Mitbürger waren zu diesem Zeitpunkt von einer weitaus größeren Identifikation als der lokalen noch weit entfernt. Dies gilt vor allem für das allseits kleinteilige Franken. Es war also erkennbar wiederum der avantgardistische Anspruch der Reformer, hier ihrer Zeit voraus zu sein. Auch den Hinweis auf die angeblich in ihrer Konfessionalisierung weitaus fortgeschritteneren Christen verfängt nicht. Für das ländliche Judentum stellte es schlicht keinen Widerspruch dar, sich einer religiösen Selbstverortung zu unterziehen und dennoch den lokalen Gepflogenheiten treu zu bleiben.

Erst im Hinblick auf diese fundamentale Wichtigkeit der Identität wird verständlich, warum das Land so sehr am *Minhag* festhielt. Er war mehr als nur überlieferter Brauch. Er war vor allem Identifikation und damit das Kennzeichen, welches die Landjuden gegenüber ihren Vettern in der Stadt oder dem *Stetl* auszeichnete. Das gesamte Konzept des Landjudentums knüpft sich um den *Minhag*. Griff man den *Minhag* an, wie es die Reformer taten, so griff man die Identität der ländlichen

Gemeinden als solche an. Der *Minhag* war dabei eben gerade nicht statisch. Er war durch seine Flexibilität, die gerade seine dogmatische Uneindeutigkeit garantierte, das valide Mittel, um das Überleben innerhalb der Geschichte zu garantieren. Durch den *Minhag* waren die Gemeinden in der Lage, schnell und individuell auf Herausforderungen zu reagieren. Eine Vereinheitlichung der Gebräuche hatte deshalb schnell die Gefahr der intellektuellen Verflachung und der religiösen Erschlaffung zur Folge.

4.2 Moderne Argumentation

Betrachtet man die Art und Weise, die wie Beteiligten im direkten Disput untereinander und im mittelbaren über die Regierungsstellen argumentierten, so wird die faszinierende Verwebung von althergebrachter, talmudisch geprägter Denkweise und modernen Argumentationsmusters erst recht deutlich.

Denn es liegt eine auffällige Verschränkung von argumentativen Zeitperioden vor, wenn gerade ein moderater Reformler wie der Bamberger Rabbiner Samson Wolf Rosenfeld strikt traditionell am Talmud entlang argumentiert, um seine, an „modernen“ Universitäten ausgebildeten, Kontrahenten logisch zu entwaffnen. Die seit der Entwicklung des Talmuds bekannten Denkmuster, wie sie beispielsweise in den „Sieben Regeln Hillels“ seit Jahrhunderten festgeschrieben waren, finden sich sämtlich auch in der Argumentation der beteiligten Rabbiner.¹⁰⁷⁷ Die Protokollakten der Verhandlungen¹⁰⁷⁸, ebenso wie die Akten, welche die Auseinandersetzungen um die Synagogenordnung widerspiegeln¹⁰⁷⁹, sind voll von Analogieschlüssen, Schlüssen vom Leichterem auf das Schwere und umgekehrt¹⁰⁸⁰, sowie Schlüssen aus dem

¹⁰⁷⁷ Vgl. Günter Stemberger (Hrsg.), *Der Talmud. Einführung, Texte, Erläuterungen*, München 1982, S. 55f.

¹⁰⁷⁸ Vgl. StAB, K3, CIII, Nr. 16., StAN, KdI, Abg. 1932, Judensachen, Nr. 180., sowie StAWü, Regierungsabgabe 1943/45, Nr. 8506.

¹⁰⁷⁹ Vgl. StAB, K3, CIII, Nr. 36, StAN, KdI, Abg. 1932, Judensachen, Nr. 182 I-IV., sowie StAWü, Regierungsabgabe 1943/45, Nr. 8503.

¹⁰⁸⁰ Vgl. die Argumentationen um das Schreiben am Sabbat in StAB, K3, CIII, Nr. 15., sowie StAB, K3, CIII, Nr. 36.

Kontext. Gerade letzteres erwies sich als wichtiger Anknüpfungspunkt, wurde doch die Kontextualisierung einer Aussage oder eines Problems normalerweise vom progressiven „Gegner“ als Errungenschaft einer modernen Exegese angepriesen. Es war also kein Widerspruch in sich, dass Rosenfeld, um bei unserem Beispiel zu bleiben, mit einem Bein in der Tradition stand und mit dem anderen in der festen Absicht, seine Gemeinde so zu reformieren, dass sie den Ansprüchen der Gegenwart gewachsen war. Auch im überraschenden Ende der Diskussion um das Schreiben am Sabbat, der Übereinstimmung und der „Einsicht“ Rosenfelds, bleibt dieser auf dem Feld rabbinischer Tradition. Der Konsens und die Abstimmung als Mittel der Entscheidungsfindung waren altbekannt, wenn man sich die rührige Geschichte um den gebannten Rabbi Elieser vor Augen hält. Gleichzeitig zeigten beispielsweise die Würzburger Protokolle, wie umstritten die Abstimmung als probates Mittel war. Die jeweilige Interpretation der Methode und die Vereinnahmung durch die konkurrierenden Seiten ließen erkennen, dass deren Wahl und Anwendung nicht zwangsläufig danach entschieden wurde, ob sie „traditionell“ oder „modern“ waren. Dabei fällt nicht zum ersten Mal auf, dass die Begriffe „traditionell“ und „modern“ alles andere als scharf bestimmt waren, weshalb ihre hier Kategorisierung schwammig bleiben musste und auch bewusst blieb.

Wie sollte man sonst eine Person wie den bekannte Floßer Rabbiner Wittelshöfer einordnen, der es gleichzeitig fertig brachte, die Synagogenordnung seiner Kollegen Aub, Gutmann und Kunreuther argumentativ in kleinste Stücke zu zerlegen, die bayerische Staatsregierung mit Ausführungen zum Messias und zur Rückkehr aller Juden nach Palästina zu verprellen, sich auch noch bei seiner eigenen Gemeinde unbeliebt zu machen und sich mit örtlichen Gegnern anzulegen – und dennoch, wie ein moderner Exeget, zur Untermauerung seiner Ansichten die Gebete in die Landessprache übersetze und in dieser auch noch predigte? Es war die ländliche Grundlage, die zuließ, dass sich die verschiedenen Mittel der Argumentation verschmelzen ließen. Oder, wie Brenner ausführt:

"Dieses Fortleben einer alten Wissenskultur lässt den fränkischen Traditionalismus in der besonderen Raumordnung des deutschen Judentums einerseits als ein in sicher ge-

*kehrtes Refugium der Vormoderne erscheinen, zeichnet ihn andererseits auch mit der geistigen Energie eines Zentrums aus, das religiöse Anregungen nach außen ausstrahlen vermochte.*¹⁰⁸¹

Wichtig erscheint hier zu betonen, dass das fränkische Landjudentum wie ein „Refugium der Vormoderne“ ERSCHIEN, aber es nicht zwangsläufig auch war. Denn wenn wir uns den Gründen für eine solche Gleichzeitigkeit nähern, kommen wir nicht umhin, die Grundlage für diese in einer bereits stattgefundenen Konfessionalisierung zu suchen.

5. Das konfessionelle Land

Die wichtigste Erkenntnis aus den vorangegangenen Untersuchungen ist die schon sehr frühe Konfessionalisierung des Landes. Wir haben gesehen, dass diese dabei in zweifacher Hinsicht geschah; dass eine gruppenimmanente Selbstkonfessionalisierung einer zweiten, von außen forcierten Konfessionalisierung voranging. Nicht nur die Reaktionen auf die Einberufung der Kreisversammlung und das dortig versammelte Personal lassen erkennen, dass die persönliche Glaubensüberzeugung auch beim „einfachen“ Landjuden ein durchaus präsent Thema war. Religion war nicht mehr einfach omnipräsent und gegeben, sondern Aufgabe des Einzelnen. Dass dies gleichzeitig mit einer auf den unbedarften Beobachter sehr traditionellen und ländlichen Form religiösen Lebens einherging, ist kein Widerspruch. Diese Konfessionalisierung, diese Personalisierung, konnte parallel zu einer Beachtung des zyklischen, dem Jahreskreis und dem *Minhag* angepassten Form des Judentums existieren, ohne dass dieser eigentliche Widerspruch den Gläubigen negativ beeinflusst hätte. Gerade die Parallelität mehrere Existenzebenen ist es, die das religiöse Leben auf dem Land so auszeichnet.

Die ihre Gläubigen vertretenden Rabbiner konnten und mussten mit bereits vorhandenen Spaltungen umgehen. Ob diese ursprünglich religiöser Natur waren, oder ihren Grund in kaum mehr zu rekonstruierenden persönlichen Fehden hatten, ist weitgehend irrelevant. Die

¹⁰⁸¹ Vgl. Brenner (Hrsg.), S. 71.

religiösen Verwerfungslinien orientieren sich jedenfalls exakt an diesen vorhandenen Brüchen. Die Austrittsgemeinden, die Rabbiner Bing forderte, hätten sich ohne das Vorhandensein von Bruchlinien nicht so schnell bilden können. Und auch die Berichte aus den Landgemeinden lassen erkennen, dass die Parteienbildung innerhalb der Gemeinde schon in einem sehr schnellen Stadium vonstattenging. Diese Parteienbildung setzt aber eine konfessionelle Idee von Religion voraus und damit ein persönliches Bekenntnis. Nur, wenn man sich über das Eigene im Klaren war und ebenso über die Charakteristika des „Gegners“, konnte man sich einer Gruppe zugehörig fühlen. Die alte Lebensweise der Judenkorporationen und abgeschlossenen Gemeinden hatte nicht nur auf der sozialen und wirtschaftlichen Ebene zu existieren aufgehört, sondern auch auf der religiösen. Freilich war dies für die in der Stadt sozialisierte Rabbinerschicht so nicht pauschal erkennbar. Der Sprachverlust und die daraus resultierenden Missverständnisse sind direktes Ergebnis dieser Verkennung. Dennoch rückte bei beiden Seiten die Religion in den persönlichen Mittelpunkt des Lebens.

5.1 Die Erfolglosigkeit der Kreisversammlungen und die Zeit der Reaktion

Warum waren dennoch die Kreisversammlungen des Jahres 1836 von derartigem Misserfolg geprägt? Gerade diese hätten doch dem hier so farbenprächtig geschilderten Landjudentum die Gelegenheit geben können, seine Beobachter dahingehend zu überraschen, dass es fruchtbare Ergebnisse zu Tage bringen konnte. Doch interne wie externe Faktoren verhinderten dies. So ist die Politik der Regierung von vornherein unter einer merkwürdigen Doppelabsicht zu sehen. Einerseits versuchten strikte Reformer durch die Destabilisierung des rabbinischen Systems eine Reform der Lebensumstände der jüdischen Untertanen zu erzwingen, gleichzeitig sollten die gerade noch als abschaffungswürdig deklarierten Rabbiner die Initiatoren eben dieser Reform sein. Die Person des Rabbiners war infolge dessen derartig umstritten und undefiniert, dass von einem gemeinsamen Vorgehen kaum die Rede sein kann. Die Ergebnisse waren nicht nur deshalb äußerst widersprüchlich. Hinzu kam der Wankelmut der Regierung, die, je nachdem,

wer gerade Seine Majestät beriet, einen pro- oder kontrareformerischen Stil verfolgte. Mit dem Wechsel hin zur Regierung Abel verlor die Regierung auch schlicht das Interesse an den jüdischen Untertanen und deren vielfältigen Anliegen.

Doch auch die in den Kreishauptstädten versammelten trugen ihre Mitschuld an der faktischen Erfolglosigkeit der Debatten. Die Vorauswahl, die bei den Einladungen zu den Kreisversammlungen getroffen wurde, hätte, dem Willen der Regierung gemäß, eigentlich ein Gelingen der Versammlungen garantieren sollen, doch erwies sich dies schnell als Trugschluss. Es war im Endeffekt gleichgültig, ob eine Versammlung wie in Nürnberg straff von einem einzelnen Ausschussvorsitzenden geführt wurde, oder ob sie sich in tagelangen Parteifindungen und Debatten erging. Selbst die in Mittelfranken vorgelegte Synagogenordnung konnte nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich entweder unversöhnliche Fronten gebildet hatten, oder aber die ausgehandelten Konsense derartig vage waren, dass man sie wiederum an jedem Ort völlig verschieden umsetzen konnte. Der schon oft angesprochene Pragmatismus des Landes führte hier dazu, dass die Bindekraft der Entscheidungen auf den Kreisversammlungen auf lange Sicht gesehen kaum der Rede wert war. Wie die entnervten Beamten feststellen mussten, schilderten zwar die Beteiligten die ideologischen Gegner in den düstersten Farben und stellten apokalyptische Szenarien für den Fall auf, dass man sich nicht einigen werde können, waren sich auf der anderen Seite aber nicht einmal darüber einig, wer worin eigentlich welche Kompetenz hatte. So konnte die eine Seite ganze Seiten aus den alten Gebetbüchern zensieren, die andere sprach ihr schlicht das Recht ab, auch nur eine einzige Zeile zu streichen. Das Rabbinerbild mochte sich gewandelt haben, die Akzeptanz neuer Zuständigkeiten befand sich allerdings gerade in einem völligen Prozess der Neuverortung, der zum Zeitpunkt der Versammlungen noch nicht einmal ansatzweise abgeschlossen war. So lieferten die Kreisversammlungen wohl ein hochinteressantes Stimmungsbild. Ihre Erfolglosigkeit erzählt jedoch noch viel mehr von den kaum steuerbaren Wandlungsprozessen, welche die Welt des ländlichen Judentums gerade durchlief.

5.2 Gleichzeitigkeiten und das Ende des Landjudentums

Das eigentlich charakteristische für das Landjudentum ist die Gleichzeitigkeit, mit der es verschiedene Religions- und Lebensentwürfe verhandelt. Es war für die dort Lebenden eben keineswegs ein Widerspruch, sowohl im Kreis der Jahreszeiten als auch in der Geschichtlichkeit des modernen Zeitalters zu leben. Das Landjudentum war mitnichten von der Entwicklung seiner Umwelt exkludiert, es nahm die Geschehnisse der Zeit viel stärker und schärfer wahr, als dies den Reformern aus den Städten bewusst war. Das Land konnte gleichzeitig traditionell und modern leben und denken. Da man den Schritt der Konfessionalisierung schon gegangen war, musste man eigene Antworten auf die religiösen Fragen der Umwelt finden. Dies tat man, doch man kam dabei zu anderen Ergebnissen, als die Reformvertreter in den Städten. Dabei konservierte man eben gerade nicht nur eine eigentlich schon untergegangene Lebensform, sondern erlebte einen kurzen Moment der geistigen Blüte, bevor die demographischen Umstände das intellektuelle Potential des Landes vertrocknen ließen. Die charakteristische Herangehensweise an halachische und religionsphilosophische Problemstellungen war dabei ebenso oft von hohem Wissen wie von naiver Einfachheit geprägt, aber immer von einem grundlegenden Pragmatismus und Konservativismus im gesündesten Sinne des Wortes. So war es ausgerechnet der Reformrabbiner Bär Lewi Kunreuther, der seine Gottesdienstzeiten nach den Marktzeiten in Bamberg richtete. Und von Rabbiner Wittelsdorfer ist zu lernen, dass der reine Wortsinn eines „Glaubensartikels“ eben nicht genüge, sondern man auch Kontext, Tradition und Bedeutung einbeziehen müsse. Die war eine durchaus moderne Auffassung. Festzuhalten ist demnach vor allem, dass das Land, entgegen der Auffassung seiner Kontrahenten, sehr wohl im Umgang mit den heiligen Schriften des Judentums vertraut war und diese nicht nur verständnislos herunterbetete. Die Vormachtstellung von *Schulchan Aruch* und *Orach Chaim* hatten mitnichten zu einer bloßen Mentalität des Befolgens von Regeln geführt, sondern zu einer tiefen Zuneigung zu Talmud und Gelehrsamkeit. Dass dies gleichzeitig mit einer sehr typisch ländlichen, rudimentären Gesamtbildung einhergeht, tut diesem Befund keinen Abbruch. Dafür waren die Erlebnisebenen des Wirklichen auf dem Land viel fester miteinander verbunden. „Inneres“ und

„Äußeres“ der Religion ließen sich nicht im Sinne moderner Säkularismen trennen. Mit dem Angriff auf das äußere Erscheinungsbild vor allem des Gottesdienstes wurde gleichzeitig das innere religiöse Befinden des ländlichen Judentums zutiefst gestört. Es steht zu vermuten, dass den Reformern dies durchaus bewusst war. Gerade Rabbiner wie Rabbi Kunreuther oder Rabbiner Aub waren sich vollständig im Klaren darüber, dass die Gebetsfolgen und das sinnliche Erleben der Religion im Rahmen des Gottesdienstes das zentrale Element des Judentums in diesem Zeitalter waren. Ihrer christlichen Umwelt verkauften sie diese Neuerungen zwar als Schritt in Richtung Säkularismus und als Achtung der staatlich garantierten Nichteinmischung in religiöse Angelegenheiten, ihre Glaubensgenossen konnten sie allerdings nicht täuschen. Dies wird in der Vehemenz deutlich, mit der die Auseinandersetzungen intern geführt wurden. Diese hätte aber auch schwer möglich sein können, wenn die Vertreter des ländlichen Judentums nicht sowohl mit den Quellen als auch mit den aktuellen Diskursen bereits vertraut gewesen wären. Denn es war ja beileibe nicht so, als wäre das Wissen um die religiösen Texte, das Verstehen des Eigenen, auf dem Lande nicht vorhanden gewesen. Ganz im Gegenteil ist es erstaunlich, was Personen wie Wilkes talmudisch versierte Witwe an Thorafrömmigkeit an den Tag legen. Nur weil diese Dame Zeit ihres Lebens nur tiefstes Fränkisch sprach und eine Universität ebenso wenig kannte, wie die nächste größere Stadt, war es eine voreilige Arroganz der jungen Rabbinergeneration, anzunehmen, dass die durch diese Witwe äußerst gut vertretenen Landjuden nur eine Masse an passiven, in Unaufgeklärtheit verharrenden Juden „alten Typus“ waren. Auch die Selbstverständlichkeit, mit der die Verfasser der Hammelburger Synagogenordnung davon ausgehen, dass jeder Jude sowieso Hebräisch könne, lässt das reformerische Bild des unaufgeklärten, religiös ungebildeten Landbewohners fragwürdig werden. Wie so vieles, traf dieser Befund nur im Rahmen einer evidenten Gleichzeitigkeit zu. Das Land konnte gleichzeitig unaufgeklärt und gelehrt sein. Ebenso wie seine religiösen Eliten konnte es an Bräuchen festhalten, die keinerlei rationale Entsprechung mehr fanden und trotzdem den Diskussionslinien der Gegenwart folgen. Nur, dass die Ergebnisse, die das Land zog, fundamental andere waren, als die seiner jugendlichen Angreifer. Dies beweist allein schon die Tatsache, dass das

Land sehr wohl wusste, dass eine Reform notwendig war. Nur die allerwenigsten zogen sich beleidigt durch blankes Festhalten am Überlieferten zurück. Der Rest ging den Weg lebendiger Tradition und Religion weiter, nur eben nicht mit Abschaffung, sondern Weiterentwicklung des *Minhag*. So blieb das Landjudentum gefestigt und vital.

Diese äußerst lebendige Welt des Landjudentums ging paradoxerweise erst unter, als die so lange umkämpften gleichen Rechte für alle Bewohner des Reiches endlich Wahrheit wurden. Der intellektuelle und menschliche Aderlass, den die Gemeinden zuerst durch die zunehmende Auswanderung, dann durch die rasche Urbanisierung zu erleiden hatten, sorgte dafür, dass das Landjudentum zu einem Schatten seiner selbst wurde. Nunmehr bleiben auf dem Land tatsächlich nur mehr die alten und schlecht gebildeten, für die sich in den Städten kein Platz mehr fand. Sie entfernten sich damit von der weiterhin streitenden Emanzipationsbewegung und verharrten in einem nunmehr erstarrten und unflexiblen *Minhag*, der nur noch Vergangenes konservierte. Auf den Rabbinerversammlungen in Braunschweig, Frankfurt und Breslau fehlen die bayerischen Rabbiner und damit auch die Sprachrohre des ländlichen Judentums. Das halbe Jahrhundert zuvor aber, welches zwischen der erzwungenen Öffnung der Gemeinden und deren Erstarrung lag, erweist sich bei näherem Hinsehen als unwahrscheinlich lebendige, erstaunlich gelehrte und überraschend menschliche Neuverortung im transzendentalen Raum.

IV. Ein Schlusswort

Das fränkische Landjudentum existiert nicht mehr. Was Auswanderung und Urbanisierung ab Mitte des 19. Jahrhunderts begonnen hatten, vollendeten die Gräueltaten der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft. Heute existieren die alten Gemeinden nur noch in den Geschichten der Überlebenden und der Museen. Zwar verzeichnet Deutschland heute wieder blühende jüdische Gemeinden, doch weder ist deren Zusammensetzung mit den alten Landgemeinden zu vergleichen, noch deren Ort. Denn das heutige deutsche Judentum ist beinahe exklusiv ein Judentum der Städte. Was Franken angeht, so ist das untergegangene Landjudentum ein Objekt der Forschung geworden, vor allem derer begeisterter Laien und Heimathistorikern. Das vorhandene Bewusstsein für das Vergangene kann über den unwiederbringlichen Verlust aber nicht hinwegtrösten.

Die Beschäftigung mit dem vergangenem Leben der fränkischen Juden offenbart, welcher Reichtum an gelebter jüdischer Kultur hier verloren ging. Denn im Gegensatz zu der aufgeheizten Atmosphäre des frühen und mittleren 19. Jahrhunderts muss sich der heutige Beobachter nicht mehr zwischen Reform und Tradition entscheiden, sondern kann ohne ideologische Scheuklappen und ganz ohne staatsemanzipatorische Absicht die genuin eigene Welt des Landjudentums betrachten. Dabei ist deutlich geworden, dass sich das Landjudentum als gleichberechtigter und lebendiger Teil jüdischen Lebens vor der *Shoa* präsentiert. Weder das städtische Judentum, welches die diskursive und literarische Oberhand behielt, noch das heute vor allem als Klischee stilisierte Ostjudentum des *Stetls* kann die Eigenheit des Landjudentums ersetzen. Es war vor allem die fast beiläufig akzeptierte Existenz von Gleichzeitigkeiten, die das Landjudentum so auszeichnete. Es konnte gleichzeitig sich mit modernen Diskursen auseinandersetzen und dennoch tief in der Tradition verwurzelt sein. Es konnte gleichzeitig die Universitäten und städtischen Salons mit neuen Rabinatskandidaten und hellen Köpfen versorgen und selbige dann bei ihrer Rückkehr mit dem unbedingten Festhalten an der überlieferten Lebensweise vor den Kopf stoßen. Es konnte gleichzeitig seinen Rabbiner und seinen Lehrer in den Wahnsinn treiben. Es konnte die tiefste, religiöse Selbstverortung

ebenso beherbergen wie allzu menschliche, triviale Streitigkeiten und Probleme. Es konnte in den Quellen ebenso laut sein wie still schweigen. Alles in allem war es in Vielem weitaus mehr ein repräsentatives Gesamtbild jüdischer Wirklichkeiten als die eng umgrenzten Milieus der Städte und *Stetl*. Diese Fülle von Realitäten und Wahrheiten überforderte schon damals Beobachter wie Beteiligte.

Damit soll keineswegs ein apologetisches Bild des Landlebens gezeichnet werden. Mit vielem, was die Reformen bemängelten, hatten diese unzweifelhaft Recht. Und selbst auf dem Land zweifelten nur die allerwenigsten Rabbiner daran, dass sich etwas ändern musste. Natürlich gab es auf dem Land finstersten Obskurantismus, völlig unverstandene Bräuche und, einhergehend mit einem völlig der Wirklichkeit entfremdeten Bildungswesen, grassierende Armut und eine dringend reformbedürftige Antwortlosigkeit auf die sozialen und wirtschaftlichen Herausforderungen der modernen Welt. Vielleicht war es gar nicht anders möglich, als durch ein grell überzeichnetes Schwarz-Weiß-Denken diese Gesellschaft im Übergang aus dem gerade beendeten jüdischen Mittelalter in eine jüdische Moderne zu führen. Was das Land aber auszeichnet, ist, dass es eigene Antworten fand, die so von den Reformern nicht erwartet worden waren. Und, so muss man feststellen, die auch den Lauf der Zeiten nicht überdauert haben. Die wenigen Jahrzehnte zwischen erzwungenem Aufbruch der Landgemeinden und beginnenden Niedergang ab Mitte des 19. Jahrhunderts zeigen ein zutiefst lebendiges und geistig reges Landjudentum, welches sich kulturell nicht vor seinen Vettern in den anderen jüdischen Lebensbereichen verstecken musste. Dieser Befund trifft auf viele Bereiche des menschlichen Lebens zu. Sei es die von anderen bereits untersuchte rege Bautätigkeit, das Publikationswesen oder das Zusammenleben mit der christlichen Mehrheitsbevölkerung, überall zeigt sich Judentum im Wandel und in Aktivität. Auch der hier untersuchte Bereich des religiösen Lebens ist Zeuge dieser Vitalität. In sehr eigener Weise verorteten sich die Gemeinden Frankens religiös neu. Dazu brauchte es nicht unbedingt Anstoß von außen. Wie wir gesehen haben, gab es eine innerjüdische Konfessionalisierung und Selbstinfragestellung, die dem staatlichen Agieren vorausging. Der Staat traf mit seinem Reform- und Disziplinprogramm nicht auf unvorbereitete, nur um sich selbst kreisende Ge-

meinden, die bis dato alleinig in der heimeligen Welt ihrer Korporationen gehaust hatten. Auch dies ist ein Zerrbild. Die jüdischen Landgemeinden waren ganz sicher kein Hort höchster Bildung oder progressiver Ideen und Entwicklungen. Dazu war man viel zu sehr mit dem täglichen Leben und dessen Schwierigkeiten beschäftigt. Faszinierend ist aber, dass trotz dieser Beschwerden, der fehlenden Bildung und der Verankerung im Vergangenen, die bis heute jedes Landleben, jüdisch oder andersgläubig, auszeichnen, dennoch ein lebendiger und interessierter Umgang mit der eigenen Religion festzustellen ist; eine Verankerung im gelebten Glauben, die so gar nicht zum angeblichen dumpfen Indifferentismus passen will, den die Reformer ausmachten. Stattdessen war man bereit, um die Erhaltung oder Abschaffung des eigenen *Minhag*, der eigenen Tradition, entschieden zu kämpfen. Sei es gegen Anfragen von außerhalb, oder auch innerhalb der eigenen Gemeinde.

Die jahrhundertealte Geschichte *vor* der Reformbewegung ist an anderer Stelle und von anderen aufgezeichnet worden. Die Faszination für diese untergegangene Lebenswelt ist durch das Studium der älteren Quellen leicht verständlich. Wenn für die wenigen Jahrzehnte, in denen diese Lebenswelt sich öffnete und ihren Platz im Glauben neu suchte, dieselbe Faszination und dieselbe religiöse Wertschätzung aufgebracht werden konnte, welche andere jüdische Zeiten und Orte bereits genießen, so hat diese Arbeit ihr Ziel erreicht.

Oberfranken, im April 2018.

V. Archivalienverzeichnis

- Central Archives for the History of the Jewish People**, Jerusalem, CAHJP, D/Fü1/385, Beschwerde seitens orthodox. Gemeindemitglieder gegen die Wahl des Rabbiners Isaak Loewi. 1831-1839.
- Bayerische Staatsbibliothek**, München, Bavar. 4058,23, Antrittsrede des Herrn Dr. Isaak Löwi bei seiner Installation als Rabbiner zu Fürth gehalten am 21.März 1831; nebst der Rede des Wahlkommisairs Herrn Bürgermeister v. Bäumen und einer kurzen Erzählung der bei der Einsegnung stattgehabten Feierlichkeiten, Fürth. 1831.
- Bayerische Staatsbibliothek**, München, Bavar. 4400 o, Synagogen-Ordnung für die israelitischen Cult-Gemeinden in Mittelfranken im Königreich Bayern. 1838.
- Hauptstaatsarchiv München**, HStAM, MInn 44248, Juden-Kreisversammlungen. 1836.
- Staatsarchiv Bamberg**, StAB, K3, CIII, Nr. 15, Die Zusammensetzung eines israelitischen Kreis-Comités zur Berathung über die Religions-Verhältnisse der israelitischen Glaubensgenossen. 1835.
- Staatsarchiv Bamberg**, StAB, K3, CIII, Nr. 16, Die Religionsverhältnisse der israelitische Glaubensgenossen., 1836.
- Staatsarchiv Bamberg**, StAB, K3, CIII, Nr.19, Die Rabbiner-Versammlungen. 1845.
- Staatsarchiv Bamberg**, StAB, K3, CIII, Nr. 36, Die Einführung einer neuen Synagogen Ordnung in den Synagogen des Obermainkreises. 1831-1861.
- Staatsarchiv Bamberg**, StAB, K3, CIII, Nr. 54, Die Rabbinerstelle in Bamberg, kirchliche Verhältnisse. 1819-1894.
- Staatsarchiv Bamberg**, StAB, K5, Nr.3192 (neu: Landgericht ä.O. Burgebrach, Innere Verwaltung, Nr.1425), Beschwerde des Lehrers und Vorsängers Sigmund Heymann von Burgebrach gegen den Rabbiner Kunreuther. 1848.
- Staatsarchiv Bamberg**, StAB, K 5, Nr. 3188 (neu: Landgericht ä.O. Burgebrach, Innere Verwaltung, Nr. 1435), Den jüdischen Gottesdienst... betrf. 1833-1835.

- Staatsarchiv Bamberg**, StAB, K9, Nr. 2178, Synagogenordnung Ermreuth. 1832.
- Staatsarchiv Bamberg**, StAB, K 14, Nr. 863, Bildung eines Rabbinats zu Redwitz. 1825.
- Staatsarchiv Bamberg**, StAB, K14, Nr. 871, Religiöse Neuerungen des Rabbiners Guthmann zu Redwitz betref. 1845.
- Staatsarchiv Nürnberg**, StAN, KdI, Abg. 1932, Judensachen, Nr. 66, Die Ritualstreitigkeiten in der jüdischen Gemeinde Baiersdorf. 1816-1834.
- Staatsarchiv Nürnberg**, StAN, KdI, Abg. 1932, Judensachen, Nr. 180, Die Verhandlungen der israelitischen Kreisversammlungen. 1836.
- Staatsarchiv Nürnberg**, StAN, KdI, Abg. 1932, Judensachen, Nr. 181, Die Einberufung der Rabbiner-Lehrer-Abgeordneten der israelitischen Kultgemeindes des Rezatkreises zur Berathung der Religions Verhältnisse der israelitischen Glaubensgenossen. 1835.
- Staatsarchiv Nürnberg**, StAN, KdI, Abg. 1932, Judensachen, Nr. 182 I-IV, Die Einführung einer verbesserten Synagogenordnung in Mittelfranken. 1836.
- Staatsarchiv Würzburg**, StAWü, Regierungsabgabe 1943/45, Nr. 7102, Die Verhältnisse der Israeliten in kirchlicher Beziehung. Generalia. 1827-1866.
- Staatsarchiv Würzburg**, StAWü, Regierungsabgabe 1943/45, Nr. 8481, Prüfungszeugnis des Rabbinatskandidaten Lazarus Adler aus Unslben. 1833.
- Staatsarchiv Würzburg**, StAWü, Regierungsabgabe 1943/45, Nr. 8503, Israelitischer Cultus. 1835.
- Staatsarchiv Würzburg**, StAWü, Regierungsabgabe 1943/45, Nr. 8506, Sitzungsprotokolle. 1836.
- Staatsarchiv Würzburg**, StAWü, Regierungsabgabe 1943/45, Nr. 9147, Israelitischer Cultus. 1835.
- Staatsarchiv Würzburg**, StAWü, Landgericht ä.O. Obernburg, Nr. 339, Synagogen. 1835.
- Staatsarchiv Würzburg**, StAWü, Landgericht ä.O. Alzenau, 1072, Die Synagoge zu Alzenau betreffend. 1839.
- Stadtarchiv Fürth**, Fach 19, Nr. 15, Die Verbesserung der Religionsverhältnisse der Israeliten. 1835.

Stadtarchiv Fürth, Fach 30, Nr. 18, Die Recherche über die Baermann Fränkelsche Stiftung. 1831.

VI. Literaturverzeichnis

VI.i Monographien, Sammelbände und Aufsätze

Wolfgang **Altgeld**, Katholizismus, Protestantismus, Judentum. Über religiös begründete Gegensätze und nationalreligiöse Ideen in der Geschichte des deutschen Nationalismus, Mainz 1992.

Hans Peter **Althaus**, Kleines Lexikon deutscher Wörter jiddischer Herkunft, München 2003

Helena **Attlee**, The land where lemons grow. The story of Italy and its citrus fruit, Woodstock, Vermont 2014.

Zvi **Avneri**/David **Derovan**, Adler, Nathan ben Simeon Ha-Kohen, in: **Berenbaum/Skolnik**, Encyclopaedia judaica, Band 1, S. 404f

Friedrich **Battenberg**, Das europäische Zeitalter der Juden. Zur Entwicklung einer Minderheit in der nichtjüdischen Umwelt Europas, Darmstadt 1990.

Franz J. **Bauer**, Das "lange" 19. Jahrhundert. (1789 - 1917), Profil einer Epoche, Stuttgart 2006.

Hayim Hilel **Ben-Šašon**/Michael **Brenner**, Geschichte des jüdischen Volkes. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, München 2007.

Michael **Berenbaum**/Fred **Skolnik**, Encyclopaedia judaica, 2. Auflage, Detroit etc., Jerusalem 2007.

Hartmut **Bobzin**, Judenfeind oder Judenfreund? Der Altdorfer Gelehrte Johann Christoph Wagenseil, in: Gunnar **Och** (Hrsg.), Jüdisches Leben in Franken, Würzburg 2002, S. 33–52.

Annette **Böckler**/John D. **Rayner**, Jüdischer Gottesdienst. Wesen und Struktur, Berlin 2002.

Hartmut **Bomhoff**, Israel Jacobson. Wegbereiter jüdischer Emanzipation, Berlin 2010.

Michael **Brenner** (Hrsg.), Die Juden in Franken, München 2012.

- Mordechai **Breuer**, Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich, 1871-1918. Sozialgeschichte einer religiösen Minderheit, Frankfurt am Main 1986.
- Michael **Brocke**/Aubrey **Pomerance**/Andrea **Schatz** (Hrsg.), Neuer Anbruch. Zur deutsch-jüdischen Geschichte und Kultur, Berlin 2001.
- Joseph **Dan**, Toledot Yeshu, in: Michael Berenbaum/Fred Skolnik, Encyclopaedia judaica, Detroit etc., Jerusalem 2007., Band 20, S.28.
- Klaus Samuel **Davidowicz**, Jakob Frank, der Messias aus dem Ghetto, Frankfurt am Main 1998.
- Christoph **Daxelmüller**, Stadt - Land - Dorf. Anmerkungen zur jüdischen Identität in Franken vom 16. bis ins 20. Jahrhundert, in: Michael **Brenner** (Hrsg.), Die Juden in Franken, München 2012, S. 51–68.
- Dt. Bischofskonferenz** u.A. (Hrsg.), Die Bibel. Altes und Neues Testament ; Einheitsübersetzung, Freiburg im Breisgau 2006
- Christian Wilhelm **Dohm**, Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden. Zweyter Theil. Mit Königl. Preußischem Privilegio. Neu hrsg. vom Duisburger Institut für Sprach- und Sozialforschung und vom Salomon Ludwig Steinheim-Institut für deutsch-jüdische Geschichte. Netzpublikation nach der Ausg. Berlin und Stettin, 1783. Duisburg, 2010
- Haim Hermann **Cohen**, Bet Din and Judges, in: **Berenbaum/Skolnik**, Band 3, S. 512-524.
- Günter **Dippold**, Jüdisches Leben im Franken des Alten Reichs, in: Julia **Hecht** (Hrsg.), Juden in Franken 1806 bis heute. Referate der am 3. November 2006 in der Nürnberger Akademie abgehaltenen Tagung der Reihe "Franconia Judaica" veranstaltet vom Bezirk Mittelfranken in Kooperation mit dem Historischen Verein für Mittelfranken und dem Jüdischen Museum Franken, Ansbach 2007, S. 13–33.
- Adolf **Eckstein**, Der Kampf der Juden um ihre Emanzipation in Bayern. Auf Grund handschriftlichen Quellenmaterials, Fürth 1905.
- Ders., Geschichte der Juden im ehemaligen Fürstbistum Bamberg, Unveränd. Nachdr. d. Erstaug. Bamberg 1898/1899, Bamberg 1986.
- Franz X. **Eder**, Historische Diskursanalysen. Genealogie, Theorie, Anwendungen, Wiesbaden 2006.

- Dror **Ehrlich**, Joseph Albo, in: Berenbaum/Skolnik, Encyclopaedia Judaica, Nr. 1, S. 593-595.
- Johann Gottfried **Eichhorn**, Einleitung in das Neue Testament, Leipzig, 1827.
- Ismar **Elbogen**, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung. 2. Nachdr. der 3., verb. Aufl., Frankfurt/M. 1931, Hildesheim [u.a.] 1995.
- Elieser **Eliner**, Hoshanot, in: **Berenbaum/Skolnik**, Nr. 9, S. 560.
- Menachem **Elon**/Moshe David **Herr**, Minhag, in: **Berenbaum/Skolnik**, Encyclopaedia judaica, Band 14, S.265f.
- Roland **Flade**/Ursula **Gehring-Münzel**, Die Würzburger Juden. Ihre Geschichte vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Würzburg 1996.
- Werner **Fuchs-Heinritz**, Biographische Forschung. Eine Einführung in Praxis und Methoden, Wiesbaden 2009.
- Amos **Funkenstein**, Reform und Geschichte. Die Modernisierung des deutschen Judentums, in: Shulamit **Volkov**/Elisabeth **Müller-Luckner** (Hrsg.), Deutsche Juden und die Moderne, München 1994, S. 1–8.
- Ursula **Gehring-Münzel**, Vom Schutzjuden zum Staatsbürger. Die gesellschaftliche Integration der Würzburger Juden, 1803-1871, Würzburg 1992.
- Ernst David **Goldschmidt** et.al, Akdamut Milin, in: **Berenbaum/Skolnik**, Encyclopaedia judaica, Band 1, S. 555.
- Andreas **Gotzmann**, Zwischen Nation und Religion: die deutschen Juden auf der Suche nach einer bürgerlichen Konfessionalität, in: ders. (Hrsg.), Juden, Bürger, Deutsche. Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz, 1800-1933, Tübingen 2001, S. 241–262.
- Ders., Eigenheit und Einheit. Modernisierungsdiskurse des deutschen Judentums der Emanzipationszeit, Leiden 2002.
- Heinz Mosche **Graupe**, Die Entstehung des modernen Judentums. Geistesgeschichte d. dt. Juden 1650-1942, Hamburg 1977.
- Kaspar von **Greyerz** (Hrsg.), Interkonfessionalität-Transkonfessionalität-binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese, Gütersloh 2003.

- Eva **Groiss-Lau**, "Jüdische Öffentlichkeit" auf dem Lande. Zur Publikationsstätigkeit fränkischer Rabbiner in der Emanzipationszeit, Berlin 2001.
- Dies., Diskurse über den Wandel auf dem Lande anlässlich der israelitischen Kreisversammlungen im Königreich Bayern (1836), in: Arno **Herzig**/Hans Otto **Horch**/Robert **Jütte** (Hrsg.), Judentum und Aufklärung. Jüdisches Selbstverständnis in der bürgerlichen Öffentlichkeit, Göttingen 2002, S. 150–177.
- Dies., Jüdische Landgemeinden in Franken zwischen Aufklärung und Akkulturation, in: Gunnar **Och** (Hrsg.), Jüdisches Leben in Franken, Würzburg 2002. S. 115-155.
- Karl Erich **Grözinger**, Jüdisches Denken. Theologie-Philosophie-Mystik. Band 3: Von der Religionskritik der Renaissance zu Orthodoxie und Reform im 19. Jahrhundert, Darmstadt 2009.
- Klaus **Guth**, Jüdische Landgemeinden in Oberfranken. (1800-1942) : ein historisch-topographisches Handbuch, Bamberg 1988.
- Julia **Hecht** (Hrsg.), Juden in Franken 1806 bis heute. Referate der am 3. November 2006 in der Nürnberger Akademie abgehaltenen Tagung der Reihe "Franconia Judaica" veranstaltet vom Bezirk Mittelfranken in Kooperation mit dem Historischen Verein für Mittelfranken und dem Jüdischen Museum Franken, Ansbach 2007.
- Hartmut **Heller**, Juden in Franken im 19. Jahrhundert, in: Julia **Hecht** (Hrsg.), Juden in Franken 1806 bis heute (2007), S. 37–52.
- Elkan **Henle**, Ueber die Verbesserung des Judenthums, Frankfurt a. M. [u.a.] 1803.
- Theodor **Herzl**/Klaus H. **Fischer** (Hrsg.), Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage, Schutterwald/Baden 2011.
- Werner J. **Heymann** (Hrsg.), Kleeblatt und Davidstern. Aus 400 Jahren jüdischer Vergangenheit in Fürth, Emskirchen 1990.
- Klaus **Hock**, Einführung in die Religionswissenschaft, Darmstadt 2002.
- Simon **Höchheimer**, Ueber Moses Mendelssohns Tod, Wien, 1786
- Ders., Meine Winter-Abende oder Der Spiegel der Israeliten und zum „Unser Verkehr“, dramatisch geformt zum Schauspiel in vier Aufzügen von Dr. Simon Höchheimer, Fürth 1816
- Renate **Höpfinger**, Die Judengemeinde von Floß 1684 - 1942 ; die Geschichte einer jüdischen Landgemeinde in Bayern, Kallmünz 1993.

- Rainer **Hofmann** (Hrsg.), Jüdische Landgemeinden in Franken. Beiträge zu Kultur und Geschichte einer Minderheit, Pottenstein 1987.
- Stefi **Jersch-Wenzel**, Posener Juden in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Die Sicht von außen - die Sicht von innen, in: Michael Grüttner (Hrsg.), Geschichte und Emanzipation. Festschrift für Reinhard Rürup, Frankfurt am Main u.a. 1999, S. 261–274.
- Joseph **Kaplan** et.al, Nahmanides, in: **Berenbaum/Skolnik**, Encyclopaedia judaica, Band 14, S.739.
- Ya‘aqov **Kas**, Tradition und Krise. Der Weg der jüdischen Gesellschaft in die Moderne; [zugleich eine Veröffentlichung der Abteilung für Jüdische Geschichte und Kultur an der Ludwig-Maximilians-Universität München], München 2002.
- Rolf **Kießling**, Landjudentum im deutschen Südwesten während der Frühen Neuzeit, Berlin 1999.
- Wilfried **Krings**, "Eruv - the wire" - Judentore einst auch in Bamberg! Ein historisch-geographischer Beitrag zur Konstruktion von Räumen, in: Bericht Historischer Verein Bamberg für die Pflege der Geschichte des Ehemaligen Fürstbistums 143 (2007), S. 533–579.
- Achim **Landwehr**, Historische Diskursanalyse, Frankfurt am Main 2008.
- Simone **Lässig**, Jüdische Wege ins Bürgertum. Kulturelles Kapital und sozialer Aufstieg im 19. Jahrhundert, Göttingen 2004.
- Gerhard **Lauer**, Die Konfessionalisierung des Judentums - zum Prozeß der religiösen Ausdifferenzierung im Judentum am Übergang zur Neuzeit, in: Kaspar **von Greyerz** (Hrsg.), Interkonfessionalität-Transkonfessionalität-binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese, 201 (2003), Gütersloh 2003, S. 250–284.
- Ders., Die Rückseite der Haskala. Geschichte einer kleinen Aufklärung, Göttingen 2008.
- Felix **Lazarus**, Das Königlich Westphälische Konsistorium der Israeliten. Nach meist unbekanntem Quellen, Pressburg 1914.
- Volker **Leppin**, Die christliche Mystik, München 2007.
- Steven M. **Loewenstein**, Jüdisches religiöses Leben in deutschen Dörfern: regionale Unterschiede im 19. und frühen 20. Jahrhundert, in: Monika Richarz/Reinhard Rürup (Hrsg.), Jüdisches Leben auf dem

- Lande. Studien zur deutsch-jüdischen Geschichte, Tübingen 1997, S. 219–230.
- Ders., Alltag und Tradition. Eine fränkisch-jüdische Geographie, in: Michael Brenner (Hrsg.), Die Juden in Franken, München 2012, S. 5–24.
- Leopold **Löwenstein**, Zur Geschichte der Juden in Fürth. 3 Teile in 1 Bd, Hildesheim, New York 1974.
- Hannes **Ludyga**, Die Rechtsstellung der Juden in Bayern von 1819 bis 1918. Studie im Spiegel der Verhandlungen der Kammer der Abgeordneten des bayrischen Landtags, Berlin 2007.
- Moses **Maimonides**/Adolf **Weiss** (Hrsg.), Führer der Unschlüssigen, Unveränd. Nachdr. der Übers. und des Kommentars mit einer neuen Einl. und einer Bibliogr, Hamburg, 1995.
- Ders./Philip **Birnbaum** (Hrsg.) Mishne Torah (Yad Hazaqah) le-Rabenu Moshe ben Maimon. = Maimonides' Mishneh Torah (Yad Hazaqah), New York 1985.
- Trude **Maurer**, Die Entwicklung der jüdischen Minderheit in Deutschland (1780-1933). Neuere Forschungen und offene Fragen, Tübingen 1992.
- Richard **Mehler**, Auf dem Weg in die Moderne. Die fränkischen Landjuden vom frühen 19. Jahrhundert bis zum Ende der "Weimarer Republik", in: Julia **Hecht** (Hrsg.), Juden in Franken 1806 bis heute (2007), S. 67–100.
- Michael A. **Meyer**/Michael **Brenner**, Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Zwei Vorträge, Frankfurt am Main 1998.
- Michael A. **Meyer**/Marie-Therese **Pitner**, Antwort auf die Moderne. Geschichte der Reformbewegung im Judentum, Wien 2000.
- Michael A. **Meyer**/Ernst-Peter **Wieckenberg**, Die Anfänge des modernen Judentums. Jüdische Identität in Deutschland; 1749 - 1824, München 2011.
- Josef **Motschmann**, Es geht Schabbes ei. Vom Leben der Juden in einem fränkischen Dorf, Lichtenfels 1988.
- O.A.**, Av Harahamin, in: **Berenbaum/Skolnik**, Encyclopaedia judaica, Band 2, S. 726.
- Ders., Yekum Purkon, in: **Berenbaum/Skolnik**, Encyclopaedia judaica, Band 21, S. 529f.

- Gunnar **Och** (Hrsg.), Jüdisches Leben in Franken, Würzburg 2002.
- Ders., Haskala in Franken. Protagonisten, Ideen, Kontexte, in: Andrea M. **Kluxen** (Hrsg.), Judentum und Aufklärung in Franken, Würzburg 2011, S. 63–84.
- Ders./Gerhard **Renda**, Simon Höchheimer (1744 - 1828), Arzt und Schriftsteller, in: Manfred **Treml**/Wolf **Weigand** (Hrsg.), Geschichte und Kultur der Juden in Bayern. Lebensläufe, München [u.a.] 1988, S. 46–48.
- Barbara **Ohm**, Hochgeachtet und vielgeliebt. Der Rabbiner Dr. Isaak Loewi, in: Werner J. **Heymann** (Hrsg.), Kleeblatt und Davidstern. Aus 400 Jahren jüdischer Vergangenheit in Fürth, Emskirchen 1990, S. 99–111.
- Dies., Fürth. Geschichte der Stadt, Fürth 2007.
- Louis Isaac **Rabinowitz**, Selihot, in: in: **Berenbaum/Skolnik**, Encyclopaedia judaica, Band 18, S. 286.
- Ders., Shulhan Arukh, in: **Berenbaum/Skolnik**, Encyclopaedia judaica, Band 18, S. 529f.
- Gerhard **Rechter**, Die Judenmatrikel 1813 - 1861 für Mittelfranken, in: Julia **Hecht** (Hrsg.), Juden in Franken 1806 bis heute (2007), S. 53–66.
- Monika **Richarz**/Reinhard **Rürup** (Hrsg.), Jüdisches Leben auf dem Lande. Studien zur deutsch-jüdischen Geschichte, Tübingen 1997.
- Aaron **Rothkoff**/Shalom **Sabar**, Simhat torah, in: **Berenbaum/Skolnik**, Encyclopaedia judaica, Band 18, S. 604.
- Reinhard **Rürup**, Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur "Judenfrage" der bürgerlichen Gesellschaft, Göttingen 1975.
- Ders., Geschichte und Emanzipation. Festschrift für Reinhard Rürup, Frankfurt am Main u.a. 1999.
- Shmuel **Safrai**, Yishmael ben Elisha, in: **Berenbaum/Skolnik**, Encyclopaedia Judaica, Band 10, S. 83-84.
- Philipp **Sarasin**, Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse, Frankfurt am Main 2003.
- Heinz **Schilling**, Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620, in: Historische Zeitschrift 246 (1988),1, S. 1 - 46.

- Michaela **Schmölz-Häberlein**, Juden in Bamberg (1633-1802/03). Lebensverhältnisse und Handlungsspielräume einer städtischen Minderheit, Würzburg 2014.
- Christoph **Schulte**, Die jüdische Aufklärung Philosophie, Religion, Geschichte, München 2002.
- Ders., Aufklärung ohne Haskala. Orthodoxe Rabbiner in Franken im frühen 19. Jahrhundert, in: Andrea M. Kluxen (Hrsg.), Judentum und Aufklärung in Franken, Würzburg 2011, S. 211–231.
- Stefan **Schwarz**, Die Juden in Bayern im Wandel der Zeiten, München [u.a.] 1980.
- David Jan **Sorkin**, Juden und Katholiken: deutsch-jüdische Kultur im Vergleich 1750-1850, in: Shulamit **Volkov**/Elisabeth **Müller-Luckner** (Hrsg.), Deutsche Juden und die Moderne, München 1994, S. 9–31.
- Ilse **Sponsel**, David Morgenstern (1808-1887). Der erste jüdische Landtagsabgeordnete in Bayern, in: Manfred **Treml**/Wolf **Weigand** (Hrsg.), Geschichte und Kultur der Juden in Bayern. Lebensläufe, München [u.a.] 1988, S. 129–134.
- Anthony J. **Steinhoff**, Ein zweites konfessionelles Zeitalter? Nachdenken über die Religion im langen 19. Jahrhundert, in: Politik im Katholizismus (2004), S. 549–570.
- Günter **Stemberger** (Hrsg.), Der Talmud. Einführung, Texte, Erläuterungen, München 1982.
- Ders., Einleitung in Talmud und Midrash, 9. Auflage, München, 2011.
- Gerhard **Taddey**, Geschützt, geduldet, gleichberechtigt-- Die Juden im baden-württembergischen Franken vom 17. Jahrhundert bis zum Ende des Kaiserreichs (1918), Ostfildern 2005.
- William Z. **Tannenbaum**, From community to citizenship. The Jews of rural Franconia. 1801 - 1862 1989.
- Jerucham **Tolker**, Aaron Chorin, in: **Berenbaum**/**Skolnik**, Encyclopaedia judaica, Band 4, S.667f.
- Manfred **Treml**, Elkan Henle (1761 - 1833), ein Vorkämpfer für die Judenemanzipation, in: Ders./Wolf **Weigand** (Hrsg.), Geschichte und Kultur der Juden in Bayern. Lebensläufe, München [u.a.] 1988, S. 59–62.
- Ders., Von der "Judenmission" zur "Bürgerlichen Verbesserung". Zur Vorgeschichte und Frühphase der Judenemanzipation in Bayern, in:

- ders. (Hrsg.), *Geschichte und Kultur der Juden in Bayern. Aufsätze*, München 1988, S. 247–266.
- Stephen G. Wald, Hillel, in: **Berenbaum/Skolnik**, *Encyclopaedia judaica*, Band 9, S. 108f.
- Ders./Harry **Freedman**, Akiva, in: **Berenbaum/Skolnik**, *Encyclopaedia judaica*, Band 1, S.562f.
- Annette **Weber**, Altfromm und/oder aufgeklärt? Zur Entwicklung von Landsynagogen und Gemeindegkultur in der Zeit der Aufklärung und Emanzipation, in: Andrea M. **Kluxen** (Hrsg.), *Judentum und Aufklärung in Franken*, Würzburg 2011, S. 131–156.
- Karl **Weber**, *Neue Gesetz- und Verordnungssammlung für das Königreich Bayern mit Einschluß der Reichsgesetzgebung*, München, 1880-1919.
- Falk **Wiesemann**, Rabbiner und jüdische Lehrer in Bayern während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Staat, Reform, Orthodoxie, in: Manfred **Tremel** (Hrsg.), *Geschichte und Kultur der Juden in Bayern. Aufsätze*, München 1988, S. 277–286.
- Ders., *Judaica bavarica. Neue Bibliographie zur Geschichte der Juden in Bayern*, Essen 2007.
- Carsten **Wilke**, *Den Talmud und den Kant. Rabbinerausbildung an der Schwelle zur Moderne*, Hildesheim, New York 2003.
- Ders., Landjuden und andere Gelehrte. Die rabbinische Kultur Frankens vom 12. bis zum 20. Jahrhundert, in: Michael **Brenner** (Hrsg.), *Die Juden in Franken*, München 2012, S. 69–93.
- Ders. /Michael **Brocke** (Hrsg.), *Biographisches Handbuch der Rabbiner*, München 2004.
- Auguste **Zeiß-Horbach**, Kleider machen Leute. Der Streit um den Rabbinertalar in Bayern im 19. Jahrhundert, in: *Aschkenas: Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 20 (2010), H. 1, S. 71–118.
- Wolfgang Se'ev **Zink**, *Synagogenordnungen in Hessen. 1815-1848; Formen, Probleme und Ergebnisse des Wandels synagogaler Gottesdienstgestaltung und ihrer Institutionen im frühen 19. Jahrhundert; originale Archivadokumente hessischer Staaten und preußisch-rheinländischer Enklaven mit Einbeziehung des Königreiches Württemberg*, Aachen 1999.

I.ii Internetquellen

Wilhelm **Bacher**/Schulim **Ochser**, Takkanah, in: Isidor Singer (Hrsg.), Jewish Encyclopedia, New York, 1906, online unter <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/14204-takkanah> [Aufgerufen am 14.06.2018]

Schraga **Silverstein**, The Mishna with Rabbi Obadiah Bartenura: https://www.sefaria.org/Mishnah_Shabbat.7?ven=The_Mishna_with_Obadiah_Bartenura_by_Rabbi_Shraga_Silverstein&lang=bi [Aufgerufen am 13.05.2018].

Ders.

https://www.sefaria.org/Mishnah_Shabbat.12?ven=The_Mishna_with_Obadiah_Bartenura_by_Rabbi_Shraga_Silverstein&lang=bi [Aufgerufen am 13.05.2018]

Ders.

https://www.sefaria.org/Mishnah_Shabbat.12?ven=The_Mishna_with_Obadiah_Bartenura_by_Rabbi_Shraga_Silverstein&lang=bi [Aufgerufen am 13.05.2018]



University
of Bamberg
Press

Die Religionsgeschichte des ländlichen Judentums war lange ein Stiefkind der Forschung. Neben der blühenden Gelehrsamkeit im städtisch-jüdischen Milieu, mit seinen Salons, seiner Debattenkultur auf der einen Seite und der geheimnisvoll anmutenden, sichtlich abgeschlossenen Welt des osteuropäischen Stetls auf der anderen, schien wenig Platz und Interesse für eine Kultur- und Religionsgeschichte des ländlichen, mitteleuropäischen Judentums zu sein. Die Vorstellung des Zustandes der Religion auf dem Land ist hierbei geprägt von Stereotypen und Vorurteilen, vor allem hinsichtlich der angeblichen Rückständigkeit und des vormodernen Traditionalismus, welcher unreflektiert auf dem Land herrschen sollte. Die emanzipatorischen Bestrebungen des Königreichs Bayern zu Beginn des 19. Jahrhunderts bieten Gelegenheit, diese Vorstellungen einer kritischen Prüfung zu unterziehen.

Das Land erweist sich hierbei als Milieu mit eigenen Regeln, eigenen Errungenschaften und eigener Würde. Die Herausforderungen der Moderne und der Aufklärung wurden großem Maße rezipiert, nur fand das Land eigenständige und anderslautende Antworten, die in Konflikt mit den Maskilim gerieten. Die großen Tendenzen der Zeit, Emanzipation und Konfessionalisierung, hinterlassen ein gewandeltes und sich wandelndes religiöses Milieu. Das Landjudentum erweist sich als fruchtbarer, eigenständiger Teil des Judentums der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts und verliert diese kreative Vitalität erst, als es durch Landflucht, Auswanderung und Urbanisierung seiner besten Köpfe beraubt wird.



ISBN 978-3-86309-657-1



9 783863 096571

www.uni-bamberg.de/ubp