MATTHIAS MORGENSTERN

Von Frankfurt nach Jerusalem

Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts
52

Mohr Siebeck

Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen
des Leo Baeck Instituts

52

Von Frankfurt nach Jerusalem

Isaac Breuer und die Geschichte des „Austrittsstreits“ in der deutsch-jüdischen Orthodoxie

von

Matthias Morgenstern

J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1995

Dieses Open Access eBook wird durch eine Förderung des Leo Baeck Institute London und des Bundesministeriums des Innern und für Heimat ermöglicht.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Morgenstern, Matthias:
Von Frankfurt nach Jerusalem : Isaac Breuer und die Geschichte des „Austrittsstreits" in der deutsch-jüdischen Orthodoxie / von Matthias Morgenstern. – Tübingen : Mohr, 1995
(Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo-Baeck-Instituts; 52)
ISBN 3-16-146510-5
eISBN 978-3-16-163582-3 unveränderte eBook-Ausgabe 2024
NE: Leo Baeck Institute: Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen ...

© 1995 Matthias Morgenstern / J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

Dieses Werk ist seit 04/2024 lizenziert unter der Lizenz ‚Creative Commons Namensnennung - Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International' (CC BY-SA 4.0). Eine vollständige Version des Lizenztextes findet sich unter: https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de

Das Buch wurde von Martin Fischer in Tübingen aus der Bembo gesetzt, von Müller + Bass in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier der Papierfabrik Niefern gedruckt und von der Großbuchbinderei Heinr. Koch in Tübingen gebunden.

ISSN 0459-097X

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung, die im Jahre 1994 als Dissertation am Fachbereich für Philosophie und Sozialwissenschaften II der Freien Universität Berlin angenommen wurde, ist ein Beitrag zur Erforschung der Entstehung des konfliktbeladenen Verhältnisses von Staat und Religion in Israel. Diese Frage beschäftigt mich, seit ich in den Jahren 1985–1987 meinen Friedensdienst mit Aktion Sühnezeichen in Jerusalem absolvierte. Nach meiner Rückkehr nach Deutschland hatte ich Gelegenheit, in einer Reihe von Zeitschriftenartikeln, meist aus aktuellem Anlaß, verschiedene Aspekte der Spannungen zwischen den religiösen und säkularen Gruppen im Staat Israel zu beschreiben. Während meiner Arbeit an der Herausgabe des Bandes „Religion und Nationalismus in Israel", der 1990 im Rahmen der Schriftenreihe des Deutsch-Israelischen Arbeitskreises für Frieden im Nahen Osten (DIAK) erschien, kam ich dann zu einer intensiveren Beschäftigung mit diesem Thema. Die Reaktionen auf das letztgenannte Buch ermutigten mich, den historischen Hintergründen des Problems im Rahmen einer Forschungsarbeit nachzugehen.

Zur Bewältigung des Themas haben zahlreiche Gespräche mit israelischen Wissenschaftlern und anderen überlebenden Zeitzeugen beigetragen. Zu danken habe ich namentlich den Professoren Mordechai Eliav, Zeev Falk, Rivka Horwitz und Josef Walk (jeweils Jerusalem) sowie Yehuda Ben-Avner (Bar-Ilan Universität), der mir das Korrespondenzarchiv des Instituts zur Erforschung von Diasporajudentum und Holocaust zugänglich machte. Shlomo Mayer, der Direktor des Leo-Baeck-Institutes in Jerusalem, ermöglichte die Benutzung der dortigen Institutsbibliothek. Professor Mordechai Breuer (Jerusalem) stand mit persönlichen Erinnerungen und seiner umfassenden Sachkenntnis zur Verfügung und gewährte Einsicht in das unveröffentlichte autobiographische Manuskript seines Vaters „Ich und der Krieg". Ihm danke ich auch für eine ganze Reihe kritischer Anmerkungen, die vor Drucklegung der Arbeit teilweise noch berücksichtigt werden konnten. Professor Jacob Levinger (Universität Tel Aviv) machte mich mit Angehörigen und Nachkommen der am Frankfurter Gemeindestreit beteiligten Personen bekannt – unter anderem mit dem Rechtsanwalt Jacob Bar-Or (Tel Aviv) und Edwin Feist (Jerusalem). Ihnen allen gilt mein herzlicher Dank. Zu Beginn seines letzten Studienaufenthaltes in Deutschland im Mai 1995 schied Jacob Levinger auf tragische Weise aus dem Leben. Seiner sei an dieser Stelle mit besonderer Dankbarkeit gedacht. Daß er an meinen Nachforschungen so überaus regen Anteil nahm und mir seine Freundschaft anbot, hat mich tief bewegt.

Besonderer Dank gilt meinem Berliner Doktorvater, Professor Dr. Peter Schäfer, ohne dessen Rat und Ermunterung diese Arbeit nicht geschrieben worden wäre. Für sachkundige Hinweise, die teilweise in die hier vorgelegten Fassung Eingang fanden, danke ich dem Zweitgutachter, Professor Dr. Michael Brocke, Berlin.

Zu danken habe ich ferner meinem Freund Reto Brunner (Luzern), der bei der Korrektur des Manuskripts geholfen und mich in technischen Fragen beraten hat, sowie, in besonderer Weise, Herrn Professor Dr. Hans-Jürgen Hermisson, der mir als seinem alttestamentlichen Assistenten freie Hand ließ und meinen Weg verständnisvoll und freundlich begleitete.

Dankend erwähnen möchte ich auch die Mitarbeiter der Universitätsbibliothek Tübingen, der Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt am Main, der Bibliothek des Leo-Baeck-Institutes in Jerusalem sowie Frau Siddi Unna (Jerusalem) und Herrn Naftali Bar-Giora Bamberger (Stuttgart). Für ihre Gesprächsbereitschaft und Literaturhinweise danke ich den Professoren Shmuel Artur Cygielman (Jerusalem) und Friedrich Niewöhner (Wolfenbüttel) sowie zwei langjährigen Mitgliedern des Kibbuz Chafez-Chajim, den Herren Uri Weil und Schraga Stiefel, dem Archivar des Kibbuz. Gedankt sei schließlich dem Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) und den Herausgebern der Schriftenreihe des Leo-Baeck-Institutes für ihre Bereitschaft, diese Arbeit in ihre Schriftenreihe aufzunehmen und schließlich der Evangelischen Landeskirche in Württemberg, die mich für meine Assistententätigkeit an der Universität Tübingen freistellte und den Druck dieser Arbeit durch einen Zuschuß förderte. Die Veröffentlichung wurde ferner durch einen namhaften Betrag von Ursula und Hermann Merkin, New York, Tochter und Schwiegersohn von Dr. Isaac Breuer, unterstützt, denen ich an dieser Stelle herzlich danke.

In der Orthographie der hebräischen Eigennamen und Begriffe folge ich dem Jüdischen Lexikon (Berlin 1927), also einer nicht-sprachwissenschaftlichen Transkription, die sich an der aschkenasischen und deutsch-jüdischen Aussprache orientiert, wie sie in der für diese Arbeit relevanten Literatur bis in die dreißiger Jahre dieses Jahrhunderts hinein üblich war. Durch das spätere Einfließen sefardischer und nach englischen Transliterationsregeln gebildeter Formen lassen sich, vor allem im Zitat und in der Paraphrase, Inkonsistenzen nicht vermeiden. Um diese nach Möglichkeit zu beschränken, wurde durchgängig auf die Umschreibung hebräischer Zitate verzichtet und stattdessen im Original oder nach einer eigenen Übersetzung zitiert. Doch bereits im Bereich der „aschkenasischen Umschrift" kommt es, namentlich im Zitat (z.B. „Agudaß Jißroel" neben „Agudass Jisroel" usw.), immer wieder zu Kuriositäten. Um den Schwierigkeiten der Transkription im bibliographischen Bereich aus dem Weg zu gehen, werden die Autorennamen der hebräischen Titel, die nicht durch einen offiziellen englischen oder deutschen Nebentitel eindeutig ausgewiesen sind, nach dem hebräischen Literaturverzeichnis zitiert. Dieses Vorgehen erwies sich schon deshalb als sinnvoll, weil ein Teil der Literatur (vor allem auch Zeitschriftenaufsätze) nach dem jüdischen Kalender datiert und mit hebräischen

Zahlzeichen paginiert ist und daher, um wieder auffindbar zu sein, auch hebräisch zitiert werden sollte. Ausgenommen von diesem Verfahren sind einige besonders häufig zitierte Titel, die mit Hilfe eines Kurztitels oder Sigels zitiert werden. Zur Zitierweise verweise ich ferner auf die einleitenden Bemerkungen im Literaturverzeichnis.

Vaihingen an der Enz, im Juni 1995 Matthias Morgenstern

Inhaltsverzeichnis

Vorwort V
Inhaltsverzeichnis VIII
Abkürzungsverzeichnis XIII

Einführung 1

1. Hauptteil: Der Kontext

1. Das Problem der jüdischen Einheit um die Jahrhundertwende 12
   a) Die Spaltung in „Parteien" 12
   b) Kontinuität und Diskontinuität 16
2. Die Anfänge des Misrachi 21
   a) Das „Herbeidrängen des Endes" 21
   b) „Pikkuach Nefesch" 25
   c) Kulturzionismus 27
   d) „Geistiges Zentrum" 29
   e) Frankfurter Einflüsse 31
   f) Spaltung und Konsolidierung 34
3. Die Anfänge der Agudas Jisroel 39
   a) Der Kampf um die Gesamtorganisation 39
   b) Der Richtlinienstreit 41
   c) Die „Freie Vereinigung für die Interessen des orthodoxen Judentums" 42
   d) „Reorganisation" 43
   e) „Reorganisierung" von Chaluka und palästinensischem Schulwesen 45
   f) Organisierung der ostjüdischen „Massen" 48
   g) „Avantgarde"-Ansprüche 50
   h) Das „Provisorische Comitee" 54
   i) Die Kattowitzer Konferenz 56
   j) Die „ungarische Forderung" 60

4. Die unabhängige Orthodoxie im Ersten Weltkrieg 65
a) Wettlauf zu den polnisch-jüdischen „Massen" 65
b) Schulwesen und Minderheitenrechte 68
c) Die Anfänge der Aguda in Polen 72
d) Die Aguda an der Seite der Achsenmächte 74

5. Misrachi und Agudas Jisroel in der Zwischenkriegszeit 82
a) Die neue Situation in Deutschland 82
b) Das Verhältnis zwischen Aguda und Misrachi 83
c) „Achduss" 86
d) Die Situation in Palästina 89
e) Die Spaltung des Misrachi 94
f) Koalitionspolitik 95
g) „Status Quo" 98

II. Hauptteil: Frankfurt

1. Samson Raphael Hirsch und das „Frankfurter Prinzip" 101
a) Die bleibende Bedeutung des Ortes „Frankfurt" 101
b) Die unterschiedlichen Komponenten des „Frankfurter Prinzips" 103
c) Ein widersprüchliches Bild von Hirsch 105
d) Eine ungeklärte Wirkungsgeschichte 108

2. Die maßgebliche Geschichte 110
2.1 Die Vorgeschichte 110
a) Eine „metaphysische Katastrophe" 110
b) Der Hamburger Tempelstreit 112
c) Die Braunschweiger Rabbinerversammlung 114
d) Das ungarische Schisma und der Wiener Präzedenzfall 115

2.2 Verfolgung und Niedergang (Napoleon und die Reformer) 117
a) Das Ende der Frankfurter Gemeindeautonomie 117
b) Religionsverfolgungen 120
c) Das neoorthodoxe Geschichtsbild 122
d) Der „Märtyrer" 127
e) „Fortschreitender Rabbinismus" 129

2.3 Die legitime Revolution (Der Aufstand der „Elf Männer") 130
a) Der Einfluß der 1848er Ereignisse 130
b) Die „Gründungslegende" der IRG 133

2.4 Der Kampf um Freiheit und Einheit (Bismarck, Lasker, Rothschild) . 135
a) Die Ausgangsbedingungen 135
b) „Auf der richtigen Seite" 138

c) Lobby-Arbeit in Berlin 141
d) Ein Kampf an zwei Fronten 144

3. Die „Mustergemeinde" 151

a) Synagogenbau und Gemeindewachstum 151
b) Die Synagogenordnung 153
c) Die Statuten der Gemeinde 156
d) Die halachische Grundnorm 158

4. „Tora-im-Derech-Erez" 163

a) Wechselnde Rezeptionsbedingungen 163
b) Die Vorgeschichte des TDE-Programms 165
c) Eine „chemische Verbindung"? 166
d) Der literarische Kontext von „Tora-im-Derech-Erez" bei Hirsch 169
e) Orthodoxer „Kongregationalismus" 173
f) Die Aufgabe des *Gemeinde*-Rabbiners 175
g) Distanz zur jüdischen Mystik 176
h) Jüdische Bürgerlichkeit 178
i) „Neoorthodoxie" 181

5. Halacha 185

a) Der Stellenwert des Religionsgesetzes 185
b) Das Verbot der fremdrabbinischen Intervention 188
c) Der halachische Zwang zum „Austritt" 192
d) Die halachische Qualifikation des „Nicht-Austritts" 195
e) Die halachische Würdigung des „Austritts" 200

III. Hauptteil: Der Interpret

1. Isaac Breuer: Ein Lebensweg in Widersprüchen 205

1.1 Frankfurt 211

a) Auf der Frankfurter Jeschiwa 211
b) Philosophie- und Jurastudium 213
c) Der „bayrische Revisionsstreit" 214
d) Der Erste Weltkrieg und der „Frankfurter Eruwstreit" 217
e) Die Nachkriegszeit 219
f) Der Frankfurter Rabbinerstreit 222

1.2 „Jeruscholajim" 224

a) Palästinawende 224
b) Vor der Staatsgründung 228
c) Periodisierung 229

2. Die geistige Ausgangssituation: (Hirsch und Kant) 232
2.1 Der Begriff des europäischen und des mosaischen Rechts 232
a) „Ein Kampf um Gott" (1920) 233
b) „Der Neue Kusari" (1934) 234
c) „Lehre, Gesetz und Nation" (1910) 243
d) „Der Rechtsbegriff auf der Grundlage der Stammlerschen Sozialphilosophie" (1912) 246
e) „Frauenrecht, Sklavenrecht, Fremdenrecht" (1911) 248

2.2 Der Begriff der jüdischen Gemeinde 251
a) Die „unterste Verwaltungskörperschaft des Gottesstaates" 251
b) Die Ortsgemeinde als Garantin der Wahrheit der Tora 252
c) „Die preußische Austrittsgesetzgebung und das Judentum" (1913) 253

3. Der antizionistische Geschichtsphilosoph (Hirsch und Herzl) 259
a) „Genie" und „providentieller Mann" 259
b) „Jerusalem" (1903) 260
c) „9. Aw" 262
d) Ruf zur Buße 265
e) „Bund Jakobs, Isaaks und Abrahams" 267
f) „Das jüdische Nationalheim" (1925) 271
g) 1933 274

4. Der Ideologe eines Alternativzionismus (Hirsch und Marx) 277
a) Eine „materialistische" Analyse des Austrittsstreits 277
b) Der Verfall der bürgerlichen „Derech-Erez-Basis" 279
c) „... wenn ihr werdet Philister im Lande" 281
d) Das Organisationsproblem 285
e) Kritik am angelsächsischen Kapitalismus und Kolonialismus 289
f) Zionswende 290
g) Torasozialismus 294
h) Konstitution oder Kooperation? 297
i) Die Peel-Kommission 299
j) Religiöser oder antireligiöser Zwang? 301

5. Auf dem Weg zur Kooperation? (Hirsch und Kuk) 305
a) Kuk als „Agudist" 305
b) Kuk und Sonnenfeld 307
c) Ein Nachruf Breuers 309
d) Geschichtstheologie 311
e) Das ästhetische Phänomen „Erez Jisroel" 316
f) Kuk und Rousseau 320

Schluß 327

Anhänge

Anhang I: Amtsdaten Frankfurter Rabbiner 329
Anhang II: Die Familien Hirsch/Breuer und Bamberger/Unna 330
Anhang III: Das Preßburger Programm des Misrachi 331
Anhang IV: Satzungen und Statuten 332
Anhang V: Gesetzestexte 336
Anhang VI: Brief der Jewish Agency an die Agudat Israel vom 19.6.1947 („Status-Quo-Brief") 338

Literaturverzeichnis 340

a) Literatur in europäischen Sprachen (und Nebentitel) 340
b) Hebräische Literatur 360
c) Veröffentlichungen der Brüder Breuer 363
d) Veröffentlichungen S.R. Hirschs, P. Kohns und J. Rosenheims 371
e) Archive und Bibliotheken 374

Register 376

Abkürzungsverzeichnis

Die Abkürzungen – vor allem der biblischen Bücher, des Talmud und der Bücher des Schulchan Aruch – richten sich nach dem Abkürzungsregister des Jüdischen Lexikons (Berlin 1927), Bd. 1, XVII–XXIII. Die numerierten Angaben verweisen auf das Literaturverzeichnis. Es wurden verwendet:

AA	– Ausgewählte Aufsätze (vgl. J. Rosenheim, Nr. 10)
Abb.	– Abbildung
Abdr.	– Abdruck
AI	– Agudas Jisroel/Agudat Israel
AIU	– Alliance Israélite Universelle
Anm.	– Anmerkung(en)
AZJ	– Allgemeine Zeitung des Judentums
Bd.	– Band
Bibl.	– Bibliographie
B.J.A.	– Bund jüdischer Akademiker
BLA	– Blätter, herausgegeben von der Landesorganisation der Agudas-Jisroel in Deutschland
BPZ	– Blätter, herausgegeben vom Gruppenverband, der Palästina-Centrale und der Jugendorganisation der Agudas Jisroel für Deutschland
CV	– Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens
ders.	– derselbe
DIAK	– Deutsch-Israelischer Arbeitskreis für Frieden im Nahen Osten
DIGB	– Deutsch-israelitischer Gemeindebund
dies.	– dieselbe
DPfB	– Deutsches Pfarrerblatt
ed./eds.	– editor(s)
ed. by	– edited by
EH	– Encyclopaedia Hebraica
EJ	– Encyclopaedia Judaica
ErJis	– Erez Jisroel (vgl. I. Breuer, Nr. 81)
Ev. Komm.	– Evangelische Kommentare
EJB	– Erez-Jisroel-Briefe (vgl. I. Breuer, Nr. 97)
EJuO	– Erez Jisroel und die Orthodoxie (vgl. I. Breuer, Nr. 84 und J. Rosenheim, Nr. 12)
FAI	– Fünfundzwanzig Jahre Agudas Jisroel (vgl. I. Breuer, Nr. 104)
FG	– Fuldaer Geschichtsblätter
FNH	– Falk Nefts Heimkehr (vgl. I. Breuer, Nr. 54)

FS	– Festschrift
FSF	– Frauenrecht, Sklavenrecht und Fremdenrecht (vgl. I. Breuer, Nr. 14)
Grundstein	– Jüdisches Museum, Nr. 1 (vgl. Literaturverzeichnis)
GS	– Gesammelte Schriften (vgl. S.R. Hirsch, Nr. 13)
H. v. Vf.	– Hervorhebung vom Verfasser (dieser Studie)
hebr.	– hebräisch
Hg.	– Herausgeber
hg. v.	– herausgegeben von
HJ	– Historia Judaica
HJNB	– 100 Jahre „19 Briefe" (vgl. I. Breuer, Nr. 95)
HUC	– Hebrew Union College
HUCA	– Hebrew Union College Annual
IA	– Die Idee des Agudismus (vgl. I. Breuer, Nr. 51)
IBI	– Institut zur Erforschung des Diasporajudentums und des Holocaust an der Bar-Ilan-Universität, Ramat-Gan
IR	– הרב א' י' הכהן קוק: אגרות הרא"ה
IRG	– Israelitische Religionsgesellschaft, Frankfurt
I&P	– Israel & Palästina (Zeitschrift des DIAK)
biz3w	– Blätter des Informationszentrums Dritte Welt
JJGL	– Jahrbuch für Jüdische Geschichte und Literatur
JJLG	– Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft
JL	– Jüdisches Lexikon
JM	– Jüdische Monatshefte
JN	– Das Jüdische Nationalheim (vgl. I. Breuer, Nr. 60)
JNF	– Jüdischer Nationalfonds (Keren Kajemeth Lěisrael)
JP	– Judenproblem (vgl. I. Breuer, Nr. 42)
JQ	– The Jerusalem Quarterly
JR	– Jüdische Rundschau
JSS	– Jewish Social Studies
JWBl	– Jüdisches Wochenblatt
KG	– Kampf um Gott (vgl. I. Breuer, Nr. 50)
k.i.O.	– kursiv im Original
KJ	– Keneßeth Jisrael (vgl. I. Breuer, Nr. 86)
Korr.	– Korrespondenzarchiv des Instituts zur Erforschung von Diasporajudentum und Holocaust, Bar-Ilan Universität, Ramat-Gan
Korr./Denkschrift	– Korr., Nr. 6 (vgl. Literaturverzeichnis)
Korr./Satzung	– Korr., Nr. 5 (vgl. Literaturverzeichnis)
Korr./Statuten	– Korr., Nr. 1 (vgl. Literaturverzeichnis)
LBIB	– Leo Baeck Institute Bulletin
LBI-NY	– Leo Baeck Institute, New York City
LBIYB	– Leo Baeck Institute Yearbook
LGN	– Lehre, Gesetz und Nation (vgl. I. Breuer, Nr. 10)
LM	– Lutherische Monatshefte
m.	– mit
MGWJ	– Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums
Moriah	– (vgl. I. Breuer, Nr. 109)
MSP	– Messiasspuren (vgl. I. Breuer, Nr. 43)

MW	– Mein Weg (vgl. I. Breuer, Nr. 119)
Nahaliel	– (vgl. I. Breuer, Nr. 115)
National Home	– (vgl. I. Breuer, Nr. 111)
NK	– Der Neue Kusari (vgl. I. Breuer, Nr. 69)
NZ	– Nahalat Zĕwi. Monatsschrift für Judentum in Lehre und Tat, Organ der Rabbiner-Hirsch-Gesellschaft, Frankfurt/M. 1930/31–1938
NZO	– Neue Zionistische Organisation
NZSTh	– Neue Zeitschrift für Systematische Theologie
o. J.	– ohne Jahr(esangabe)
o.O.	– ohne Ort(sangabe)
O.i.O.	– Orthographie im Original
o.S.	– ohne Seite(nangabe)
PAG	– Die Preußische Austrittsgesetzgebung und das Judentum (vgl. I. Breuer, Nr. 26)
PAI	– Poale Agudas Jisroel/Agudat Israel
Pent. I usw.	– Pentateuchkommentar S.R. Hirschs zu Gen. usw.
PM	– Hapoel Hamisrachi
pseud.	– pseudonym
PT	– Programm oder Testament (vgl. I. Breuer, Nr. 63)
RB	– Der Rechtsbegriff Stammlers (vgl. I. Breuer, Nr. 16)
REJ	– Revue des Études Juives
RFSP	– Revue Française des Sciences Politiques
sc.	– scilicet
Stb FfM	– Stadt- und Universitätsbibliothek, Frankfurt am Main
Stb FfM/Mücke	– Stb FfM, Nr. 2 (vgl. Literaturverzeichnis)
Stb FfM/X	– Stb FfM, Nr. 1 (vgl. Literaturverzeichnis)
SCJ	– Studies in Contemporary Jewry
s.o.	– siehe oben
Sp	– Spalte
s.u.	– siehe unten
s.v.	– sub voce
TAJB	– Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte (= Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte, Universität Tel Aviv)
TDE	– Tora-im-Derech-Erez
TM	– Die Tragik des Misrachi (vgl. I. Breuer, Nr. 85)
u.a.	– unter anderem
übers. v.	– übersetzt von
Übers.	– Übersetzung
u.ö.	– und öfter
usw.	– und so weiter
VDJ	– Verband deutscher Juden
vgl.	– vergleiche
VjA	– Vereinigung jüdischer Akademiker
WSN	– Die Welt als Schöpfung u. Natur (vgl. I. Breuer, Nr. 61)
WW	– Weltwende (vgl. I. Breuer, Nr. 118)
WZO	– World Zionist Organization
z.B.	– zum Beispiel

ZGJD	– Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland
Z.i.O.	– Zeichensetzung im Original
Z.O.i.O.	– Zeichensetzung und Orthographie im Original
ZVfD	– Zionistische Vereinigung für Deutschland
z.St.	– Zur Bibel- oder Talmudstelle oder zu einer Stelle im jüdischen Gebetbuch

Einführung

In Mosche Unnas kritischem Bericht über die Entstehung und den Weg der jüdisch-orthodoxen Parteien in Israel gehört der häufige Rekurs auf die Geschichte des deutschen Judentums im vergangenen Jahrhundert zu den auffallendsten Besonderheiten. Wiederholt macht der Autor deutlich, daß in dieser Zeit – aus seiner Sicht bedauerliche – Entscheidungen fielen, die bis in die Gegenwart wirksam und unkorrigiert geblieben seien. In erster Linie hat er dabei die Frankfurter Separatorthodoxie und den von ihrem Rabbiner Samson Raphael Hirsch geführten „Austrittsstreit" im Visier. In ihm standen sich Hirsch und der Würzburger Rabbiner Seligmann Bär Bamberger, ein Urgroßvater Unnas, gegenüber.[1] Gegen den Einspruch des „Würzburger Raw" hatte Hirsch es durch eine religionsrechtliche Entscheidung (פסק־דין), die weithin für *halachisch* unanfechtbar gehalten wurde, allen Frankfurter Juden zur Pflicht gemacht, von einer seit dem 28. Juli 1876 bestehenden Möglichkeit des preußischen Religionsrechts Gebrauch zu machen und aus der von reformerischen Kräften dominierten Einheitsgemeinde („Israelitische Gemeinde") auszutreten, um fortan nur noch der nach den Vorschriften des Religionsgesetzes geführten „Israelitischen Religionsgesellschaft" (IRG) anzugehören.

In dieser Arbeit soll versucht werden, der Bedeutung dieses Ereignisses für die jüdisch-orthodoxe Parteipolitik in diesem Jahrhundert nachzugehen. Es wird deutlich, daß nach dem Ende des 1. Weltkrieges eine Konstellation entstand, die *in einer bestimmten Perspektive* Ähnlichkeiten mit der der siebziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts aufwies. Denn der innerjüdische Streit um die Ambitionen des Zionismus angesichts der Balfour-Erklärung hatte eine in gleicher Weise doppelte rechtliche Relevanz: er bezog sich zum einen auf das „Öffentliche Recht", zum andern aber auch auf das jüdische Gesetz.[2] In dieser Situation wurde der Frankfurter Rechtsanwalt Isaac Breuer, ein Enkel Hirschs, zum kämpferischen Hüter des Erbes seines Großvaters und innovativen Interpreten von dessen Lehre. Nach Breuers Auffassung ging es im „Austrittsstreit" und später in Palästina nicht um das Sonderinteresse einer separatistischen Gruppe, sondern um die Notwendigkeit, die Abwertung des jüdischen Gottes-

[1] Vgl. M. Unna, Parteien, 37f.; vgl. auch Anhang II und צור ", in: M. Breuer (ed.), 1987, 102.

[2] Vgl. die Formulierung des Basler Programms (zitiert in: A. Böhm 1935, 181): „Der Zionimus erstrebt für das jüdische Volk die Schaffung einer öffentlich-rechtlich gesicherten Heimstätte in Palästina."

verhältnisses zu einer „Religion" im westeuropäischen Sinne zu verhindern und die zeitgenössische Gesamtheit Israels („Klall Jisroel"[3]) nach den für sie konstitutiven Prinzipien der Tora zu organisieren.[4]

Entsprechend der Genese des eigenen Forschungsinteresses und der Struktur der Fragestellung, wie sie sich durch das Studium der Primärquellen und der Sekundärliteratur ergab, gliedert sich die Arbeit in drei Hauptteile.

Der *erste Hauptteil* gibt einen summarischen Überblick über die Geschichte der orthodoxen jüdischen Parteien von der Zeit ihrer Entstehung um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert bis zum Zweiten Weltkrieg. Die Darstellung wird dabei von der Erkenntnis geleitet, daß sich die schier unübersehbare Fülle von Fakten und Personen anhand von Fragestellungen ordnen läßt, die dem eben angedeuteten Frankfurter Problemkreis entnommen sind. Durch sie erhält die Geschichte gewissermaßen ein strukturierendes Prinzip. Die Konzentration des Interesses auf den geographischen und religiös-politischen Topos „Frankfurt" stellt sich durch diesen Ansatz von selbst ein. Indem der erste Hauptteil so zugleich eine Schilderung des Umfeldes der Familie Hirsch/Breuer bietet, geht es darum, die Aktivitäten dieser Familie im allgemeinen und die des immer des „Extremismus" verdächtigen Isaac Breuer im besonderen in einen für die hier vorgetragene Deutung plausiblen Kontext zu stellen. Die für die kritische Geschichtswissenschaft eigentlich selbstverständliche Forderung, daß die voreingenommenen Urteile der an den Parteikämpfen unmittelbar Beteiligten nicht ungeprüft in die eigene Historiographie übernommen werden dürfen, ist in der Literatur zum Thema „Jüdische Orthodoxie" so wenig beherzigt worden, daß sie an dieser Stelle eigens erwähnt werden soll.[5]

Im Zuge dieses Überblicks treten die besonderen religiösen und sozialen Gruppen der allgemeinen „religionsgeschichtlichen" Szenerie ins Blickfeld, die im 19. Jahrhundert im durch die religiöse Tradition geprägten Judentum wirksam waren oder neu aus ihm heraus entstanden und zu Trägern seiner Entwicklung wurden: der Chassidismus in Polen, der im ersten Weltkrieg unter deutschen und deutsch-jüdischen Einfluß geriet und sich in der Folge zu einer Bastion der Agudat Israel (AI) entwickelte; die Welt der litauischen Jeschiwot, die durch einige herausragende rabbinische Persönlichkeiten, namentlich aus der Talmudhochschule in Wolozin[6], zur Entstehung der modernen orthodoxen Organisationen beitrug; die ungarische Orthodoxie, die, personell auf das engste mit ihrer deutschen Schwester verflochten, das organisatorische Schisma noch *vor* der Frankfurter Austrittsbewegung vollzog, in ihrem Einfluß auf wei-

---

[3] I. Breuer, IA, 9 (O.i.O.).

[4] Vgl. E. Schweid, 1977, 55.

[5] Vgl. auch die zahllosen stereotypen Charakterisierungen der „Austrittsorthodoxie" als „extrem orthodox" oder „autoritär" usw., die wenig zum Verständnis des historischen Phänomens beitragen. Vgl. z.B. JL II, Sp. 994; W. Laqueur, 1975, 429; M. Richarz (Hg.), 1989, 254.

[6] Je nach Transkription auch „Volozhin" oder „Woloszyn" o.ä.; das Attribut „litauisch" bezieht sich nicht auf die Geographie, sondern auf die aus Wilna übernommene Lehrmethode; vgl. auch unten S. 49, Anm. 121.

tere Kreise aber zunächst hinter ihr zurückblieb; und schließlich die deutsch-jüdische Orthodoxie, die sich in die Flügel der „Austritts-" und „Gemeinde-orthodoxie" und zusätzlich noch den der zionistischen Orthodoxie (Misrachi) gespalten hatte. Die Darstellung versucht dem Anliegen der von Hirsch beeinflußten Orthodoxie, die das ganze Volk Israel im Blick hatte und keine sektiererische Abspaltung sein wollte, auch dadurch gerecht zu werden, daß sie der Dynamik des Verhältnisses der verschiedenen Gruppen zueinander besondere Aufmerksamkeit schenkt.

Die Konzeption dieses ersten Haupttteils bringt es mit sich, daß in ihm die wichtigsten dramatis personae aus dem Umfeld des Frankfurter Judentums mit auf den Plan treten: Freunde und Begleiter Isaac Breuers, die ihm auf seinem Lebensweg zur Seite standen und ihn beeinflußten, aber auch Rivalen und Gegner, deren Hinzuziehung unerläßlich ist, weil ihre gemeinde- und palästinapolitischen Positionen, sofern sie schriftlich faßbar sind, erst den Hintergrund bilden, vor dem sich das Werk des Hirsch-Enkels abhebt. Neben seinem 1926 verstorbenen Vater Salomon Breuer, dem Schwiegersohn und Nachfolger Hirschs als Gemeinderabbiner der IRG[7] und „Frankfurter Raw"[8], ist hier zunächst der ebenfalls in Frankfurt ansässige Verleger Jacob Rosenheim zu nennen. Rosenheim gab den „Israelit", das „Central-Organ für das orthodoxe Judentum", heraus und initiierte, gemeinsam mit Salomon Breuer, die Gründung der Agudat Israel, deren Präsident er bis zu seinem Tode war. Zu ihm hatte Breuer aufgrund persönlicher und ideologischer Differenzen über Jahrzehnte hinweg ein gespanntes Verhältnis.

Eine wichtige Rolle spielte auch sein zwei Jahre älterer Bruder Raphael (1881–1932), der in Aschaffenburg als Rabbiner amtierte. Mit den beiden Brüdern Breuer war der orthodoxe Gemeindepolitiker und Kabbala-Liebhaber Pinchas Kohn aus Ansbach befreundet. Als Abgesandter der deutsch-jüdischen Orthodoxie war Kohn während des 1. Weltkrieges an der Gründung der polnischen Agudat Israel beteiligt. Mit seiner konservativen Grundeinstellung und als entschiedener Anhänger Hirschs stand er jedem „Palästinozentrismus" distanziert gegenüber. Seine diesbezügliche Skepsis behielt er auch in den zwanziger und dreißiger Jahren bei, als Isaac Breuers Wende zu einem „parazionistischen" Engagement immer deutlicher hervortrat.[9] Was die polemische Auseinandersetzung mit dem Zionismus anlangt, war Raphael Breuer seinem Bruder um einige Jahre voraus.[10] Nach Isaacs Deutung war es der später auch in Kreisen der IRG

[7] Vgl. R. Breuer, NZ 1935/36, 257–267.

[8] So wurde S. Breuer genannt: vgl. u.a. a.a.O., 257.

[9] Vgl. unten S. 242.

[10] Vgl. R. Breuer, Nr. 1 und 2; I. Breuer, MW, 49; A. Carlebach, LBIYB 1961, 107. Die zionistische „Welt" aus Wien widmete R. Breuer ein Spottgedicht (zitiert in: Israelit 1904, 1283):

„Also sprach der ungeheuer
Orthodoxe Doktor Breuer,
That es durch des Sohnes Mund
Dem erstaunten Volke kund."

als peinlich empfundene intransingente „separatistische" Ton Raphaels, der am Ende der zwanziger Jahre dessen (sc. Raphael Breuers) Wahl zum Nachfolger des Frankfurter Raw verhinderte.

Dann waren da noch die anderen Frankfurter Ortsrabbiner, denen Breuer in seinen Romanen ein wenig schmeichelhaftes literarisches Denkmal gesetzt hat. Von der Führung der IRG offiziell mit dem Bann belegt, spielten sie im gemeindepolitischen Kräfteverhältnis der Stadt und darüber hinaus des deutschen Judentums dennoch eine wichtige Rolle: Der liberale Caesar Seligmann (1860–1950), der in Frankfurt von 1902 bis 1932 als Rabbiner amtierte und als solcher, nach dem Interregnum von Nehemias Brüll (1843–1891) und Rudolf Plaut (1843–1914), in der Nachfolge zweier wichtiger Hirsch-Gegner stand: Abraham Geiger (1810–1874), der sein Amt bis 1870 innegehabt, und Leopold Stein (1810–1874), dessen Berufung im Jahre 1844 den entscheidenden Anstoß zu dem Frankfurter Schisma gegeben hatte.[11]

Markus Horovitz (1844–1910), der orthodoxe Rabbiner der Frankfurter Einheitsgemeinde, wurde von den Breuers noch mehr als sein liberaler Kollege bekämpft und verachtet. Horovitz hatte als „Lieblingsschüler"[12] des Berliner Rabbiners Esriel Hildesheimer gegolten, der zweiten großen Leitfigur der konservativ-jüdischen Renaissance-Bewegung im Deutschland des 19. Jahrhunderts. Diese Schülerschaft wurde allgemein mit dem bekanntermaßen zwiespältigen Verhältnis zwischen Hirsch und dem im Jahre 1869 aus dem ungarischen (heute österreichischen) Eisenstadt an die Berliner Adass Jisroel-Separatgemeinde berufenen Gelehrten in Zusammenhang gebracht. Denn trotz seiner in *halachischer* Hinsicht eindeutig positiven Beurteilung der Austrittsentscheidung Hirschs hatte Hildesheimer sich in der öffentlichen Debatte über sie zurückgehalten. Was ihn aus IRG-Sicht verdächtig machte, war die Tatsache, daß er stattdessen versuchte, zwischen dem Frankfurter Kollegen und dessen Gegnern zu vermitteln.[13] Daß das von beiden „Austrittsrabbinern" propagierte Programm der Integration des westeuropäischen Bildungsgutes in das System des traditionellen jüdischen Lernens („Tora-im-Derech-Erez" – im folgenden TDE) am Main und an der Spree unterschiedlich verstanden wurde, war schon zu ihren Lebzeiten anläßlich der Kontroversen um die Lehrmethoden zutagegetreten, die Hildesheimer an dem von ihm im Jahre 1873 gegründeten Rabbinerseminar eingeführt hatte.[14] Die unterschiedlichen und in der Folge konfliktträchtigen Implikationen auf dem Gebiet der Gemeindepolitik wurden in ihrer vollen Schärfe erst in der Generation der Kinder und Enkel sichtbar.

Das zeigt auch das Beispiel des 1871 im ungarischen Totu gebürtigen Rabbiners Nehemia Anton Nobel, der im Jahre 1911 die Nachfolge von M. Horovitz

---

[11] Vgl. Anhang I und G. Salzberger, 1982, 51–54.

[12] R. Heuberger/H. Krohn, 1988, 78; vgl. auch J. Rosenheim, 1970, 39.

[13] Vgl. E. Hildesheimer, in: M. Eliav (Hg.), 1965, 117–119.

[14] Vgl. R. Breuer, Israelit vom 7.1.1907, 4–6; E. Hildesheimer, in: M. Eliav (Hg.), 1965, 209, 268; J. Rosenheim, 1970, 39f.; H.I. Bach, 1984, 117; E. Stern, 1987, 89ff.; M. Eliav, in: J. Carlebach (Hg.), 1992, 62f. und unten S. 55ff.

antrat. Seine Ausbildung hatte er ebenfalls an Hildesheimers Seminar genossen. Im Gegensatz zu seinem scharf antizionistisch eingestellten Vorgänger gehörte er aber der zionistischen Bewegung an und war Misrachist.[15] Mit Breuer verband ihn außer der allgemeinen Vorliebe für die klassische deutsche Bildung das Interesse an Kant. In kurzem Abstand nacheinander studierten beide in Marburg. Doch wie Breuer dem von Nobel hochverehrten Hermann Cohen aus dem Weg ging[16], so konnten auch diese beiden Neokantianer, obwohl oder gerade weil auch Nobel am geistigen Erbe Hirschs zu partizipieren beanspruchte[17], nicht zueinanderfinden.

Noch eindrücklicher zeigt sich die generationenübergreifende Kontinuität der Gegensätze am Beispiel der Familie Bamberger, die mit dem Mannheimer Rabbiner Isak (sic!) Unna, einem Enkel des Würzburger Raw, Schüler von Markus Horovitz und Vater Mosche Unnas, einen der wichtigsten literarischen und gemeindepolitischen Antipoden Isaac Breuers hervorbrachte. Isak Unna setzte sich leidenschaftlich für die Gemeindeorthodoxie und insofern für eine religiös „neutrale" Form der jüdischen Einheit ein. In den zwanziger Jahren unternahm er zu diesem Zweck einen, nach mehrheitlicher Meinung freilich erfolglosen, Versuch der religionsgesetzlichen Widerlegung der Frankfurter Austrittsentscheidung.[18]

Schließlich fällt schon in diesem Kontext an mehreren Stellen der Name des späteren aschkenasischen Oberrabbiners von Palästina, Abraham Jizchak (HaKohen) Kuk.[19] Seine Affinität zur Aguda – nicht *trotz*, sondern *wegen* seines Engagements für „Erez Jisroel" – ist für das Thema dieses Buches von hohem Belang. Nach seiner Übersiedlung nach Palästina gewann Isaac Breuer zu ihm ein, wenn auch distanziertes, so doch von gegenseitigem Respekt und Sympathie getragenes Verhältnis.

Das in dieser geschichtlichen Einführung sachlich und thematisch gebotene Augenmerk auf die Mainstadt legt Argumentationsstrukturen frei, die sich auf einen aus dem vergangenen Jahrhundert herrührenden, sei es leidenschaftlich eingeforderten, sei es erbittert bestrittenen, normativen Anspruch für die gesamte – deutsch-jüdische wie internationale – Orthodoxie beziehen. Allerdings macht

---

[15] Vgl. Israelit 1904, 1444; J. Rosenheim, AA II, 83; P. Arnsberg, 1970, 217, 221ff.; W. Schivelbusch, 1982, 29ff.

[16] Zu I. Breuers Verhältnis zu H. Cohen vgl. ders., Nr. 15; Nr. 37 und MW, 58: „Ich konnte mich niemals entschließen, auch nur eine einzige seiner Vorlesungen zu hören." Vgl. auch M. Breuer, 1986, 340f.; R. Horwitz, Sabbat, 80, 85; dies., LBIYB 1988, 241; F. Niewöhner, NZSTh 1975, 143f.; A. Mittleman, 1990, 12.

[17] Vgl. J. Walk, LBIYB 1961, 244. Zur Person Nobels vgl. auch JL IV/1, Sp. 516f.; P. Rosenblüth, in: W.E. Mosse (Hg.), 1976, 596–598; M. Bühler, 1986, 26–29; פי רוזנבליט, 1993, 143, 153 und 283.

[18] Vgl. I. Unna, Jeschurun 1926, 403–418; die Nachbemerkungen J. Wohlgemuths, a.a.O., 418–420 und A. Klein, a.a.O., 541–555. Zum „Austrittsstreit" als „Familienfrage" vgl. I. Breuer, PAG, 4.

[19] Die Schreibweise des Namens schwankt in aschkenasischen Texten zwischen „Kuk" und „Kuck" und wird, in anglisierter Form, heute oft mit „Kook" wiedergegeben.

sich in dieser Hinsicht eine für den religiösen Streit innerhalb des Judentums überaus charakteristische Asymmetrie bemerkbar: In dem Bewußtsein, daß jede intensivere Auseinandersetzung mit dem „Fall Frankfurt" dazu führen würde, die Gegensätze noch weiter zu verhärten und künftige Kompromisse zu erschweren, neigen liberal und zionistisch inspirierte Stellungnahmen häufig zu einer verkürzten Behandlung oder zu einem Übergehen des Themas. Demgegenüber nimmt die Bereitschaft zu einer vertieften Beschäftigung mit dem Frankfurter Erbe in dem Maße zu, in dem die Diskutanten sich der Halacha verpflichtet fühlen. Diese unterschiedlichen Diskursstrategien sowie die Notwendigkeit, die Berechtigung und den Fortbestand des Schismas auch der nichtjüdischen Öffentlichkeit gegenüber zu begründen, führen zeitweise zu einer gewissen Verwirrung der Argumentationslinien und zu einer Latenz des religionsgesetzlichen Kerns des Dissenses, die die normative Wirkung der „Frankfurter Normativität" im Bereich der Orthodoxie faktisch aber nur wenig behinderte.

Der *zweite Hauptteil* dient der Klärung dieses im ersten Teil deutlich gewordenen Bezugs auf „Frankfurt". Zur Prüfung des Referenzfelds und der „Anspruchsgrundlage" wird dabei zunächst die von den späteren Generationen als maßgeblich empfundene Geschichte nachgezeichnet und die aus diesen Entwicklungen erwachsende „Mustergemeinde" vorgestellt. In welchem Maße es bei den parteipolitischen Auseinandersetzungen im gegenwärtigen Jahrhundert immer auch um die Hinterlassenschaft S.R. Hirschs ging, wird an keinem Thema so augenfällig wie dem der jüdischen Erziehung. Stand das Frankfurter Philanthropin für den Erfolg der Reformbewegung, zu dem die am 1. April 1853 gegründete orthodoxe Realschule die Antithese bildete, so waren der Disput um das Hebräische Gymnasium in Jaffa und die Bemühungen um das agudistische Schulwerk in Palästina zu Beginn dieses Jahrhunderts für die hier maßgebliche Perspektive gewissermaßen Wiederholungen eines alten Streits. Wie Hirschs opus magnum, sein „Horeb", der Unterrichtung der Jugend in der jüdischen Pflichtenlehre dienen sollte, so nahm die Erziehungsaufgabe in den programmatischen Schriften I. Breuers einen wichtigen Rang ein. Sein in hebräischer Sprache verfaßtes Spätwerk „Nahaliel" sollte in bewußter Ausrichtung am Vorbild des Großvaters als Unterrichtswerk in Palästina Verwendung finden. Es orientierte sich an den pädagogischen Problemen einer Zeit, in der die Gesetzestreuen sich der vormals als so genial gelobten TDE-Synthese immer weniger sicher waren.

Daß die hier anstehenden Fragen auch im Hinblick auf ihre religionsgesetzlichen Aspekte diskutiert wurden, war für Breuer nur eine Art Präludium des halachischen Fundamentalproblems: In ihm bildeten die „Austrittsfrage", das jüdische Gemeindeverständnis und das TDE-Motiv eine untrennbare Einheit. Der zweite Hauptteil trägt dem Rechnung, indem er besonderes Gewicht auf die halachische Diskussion legt und zeigt, wie das Problem „Halacha und jüdische Einheit" durch die Bemühungen Hirschs einer vorläufigen Klärung zugeführt wurde. Es wird deutlich, daß die IRG auf der Basis der „fundamentalhalachischen" Prämissen, die zur Formulierung und Begründung der Austrittsentschei-

dung führten, keine „Austrittsgemeinde", sondern eine auf der Basis der Thora *rekonstituierte* Gemeinde war.

In diesem Sinne wird in dieser Arbeit auf den meist mit einer negativen Wertung belasteten Begriff der „Austrittsorthodoxie" verzichtet. Stattdessen wird in einem eher deskriptiven Sinne von der „Separatorthodoxie" oder der „unabhängigen Orthodoxie" gehandelt. Streng genommen müßte terminologisch zwischen einer Rekonstitutions- und einer Kompromiß- (nämlich Gemeinde-)orthodoxie unterschieden werden. Denn im Streit zwischen Hirsch und Bamberger ging es letzten Endes nicht um die prinzipielle religionsgesetzliche Zulässigkeit einer *Kooperation* mit nichtobservanten Juden, sondern darum, *unter welchen halachisch-konstitutionellen Bedingungen* eine derartige Zusammenarbeit von orthodoxer Seite aus zu akzeptieren sei. Die Einsicht in die Neuartigkeit der Antwort, die von dem Frankfurter Rabbiner auf diese Frage gefunden wurde, rechtfertigt dann auch den Sprachgebrauch einer von Hirsch begründeten „Neoorthodoxie".[20]

Der *dritte Hauptteil* zeigt, wie Isaac Breuer unter sich dramatisch wandelnden Umständen mit dem Erbe seines Großvaters umging und es durch seine nie nachlassende interpretatorische Bemühung zu retten versuchte. Seinem Werk, das in den vorhergehenden Kapiteln schon die interpretatorische Leitlinie vorgegeben hatte, gilt an dieser Stelle das besondere Augenmerk. Es macht die Feststellung unabweisbar, daß die Streitigkeiten im deutschen Judentum – über alle, gewiß *auch* vorhandenen, persönlichen Animiositäten und Machtkämpfe hinaus[21] – einen sachlichen Kern hatten. Mit diesem Kern, der in dieser Arbeit als das halachische Konstitutionsproblem bestimmt wird, mühte sich Breuer noch zu einer Zeit ab, als ihn von seiner Einsicht in die politische Situation und seinen persönlichen Neigungen her alles dazu hätte drängen müssen, die halachischen Rücksichten zugunsten einer „konfessionsübergreifenden" Kooperation fallen zu lassen.

Charles Liebman hat in einem grundlegenden Aufsatz vier *idealtypische* jüdisch-konservative Antworten auf die Herausforderungen der Moderne unterschieden.[22] Neben den „Neotraditionalismus" (I), der die Moderne rundweg und konsequent ablehne (nach seiner Deutung das chassidische und litauische Judentum und die gesamte zeitgenössische Agudat Israel), stellt er einen – namentlich in den USA und in Kreisen des religiösen Zionismus anzutreffenden –

---

[20] Die „unabhängige Orthodoxie" umfaßte auch solche „Separatgemeinden", die sich nicht auf das im Sinne Hirschs verstandene „Frankfurter Prinzip" gründeten und, wie die Berliner Adass Jisroel, die Bezeichnung „gesetzestreu" bevorzugten; die Bezeichnung „ultraorthodox" bleibt den noch weiter „rechts" stehenden Gruppen vorbehalten, die meist ungarischer Provenienz waren und sich im 20. Jahrhundert außerhalb der Agudat Israel organisierten; mit „nationalreligiös" wird in dieser Arbeit der religiöse Zionismus (Misrachi und Hapoel Hamisrachi) bezeichnet, der sich im Jahre 1956 zur Nationalreligiösen Partei (מפד"ל) zusammenschloß.

[21] Vgl. z.B. die Auseinandersetzung zwischen I. Breuer und J. Rosenheim in der Deutsche(n) Israelitische(n) Zeitung 1913, Nr. 1, 1ff.

[22] Ch. Liebman, in: J. Neusner (ed.), 1983, 147–164; vgl. auch J. Sacks, 1990, XXII, 14, 22, 29–31.

selektiver vorgehenden „Adaptionismus" (II). Die „Compartmentalization" (III), für die ihm Hirschs TDE-Programm als Beispiel dient, teile das jüdische Leben in religiös relevante und „neutrale" Bereiche und Aspekte auf. Der philosophisch anspruchsvollste, aber auch religiös umstrittenste Weg des „Expansionismus" (IV), wie er im religiös-konservativen Judentum durch die Ideenwelt des Rabbiners Kuk repräsentiert werde, wage schließlich eine positive Neuinpretation und Aneignung der gewandelten Welt im Lichte der religiösen Quellen.

Von dem Selbstverständnis Hirschs und Breuers her wäre Liebmans Etikettierung der von ihnen vertretenen Richtung abzulehnen. Beiden kam es darauf an, die Herrschaft des Gottesgesetzes über die *ganze* Wirklichkeit und das *ganze* Leben der Toratreuen zu etablieren. Wie die Nachzeichnung von Breuers Interpretation der Frankfurter Ereignisse deutlich macht, hatte aus seinem Blickwinkel gerade umgekehrt die altorthodoxe Defensivhaltung des Würzburger Raw eine halachisch illegitime „Kompartmentalisierung" zur Folge. Dennoch mag die Typisierung Liebmans für das Verständnis der Religionsphilosophie Breuers hilfreich sein. Dessen Denkweg – von der konsequenten „Austrittstheologie" über die antizionistische Geschichtsphilosophie und Ideologie des Agudismus zu seiner palästinapolitischen Wende – erscheint dann als die sukzessive Entfernung von dem „neotraditionalistischen" Ausgangspunkt in Richtung auf einen, freilich nie deutlich ausformulierten, „Expansionismus".

Für die Stichhaltigkeit dieser Deutung spricht die gegen Ende des Lebens Breuers immer deutlicher zutagetretende Annäherung an die Person und das Werk A. Kuks. Über die *ideologische* Wiederaneignung der Welt hinaus hatte dessen Beitrag zur orthodoxen Bewältigung der Moderne vor allem eine *praktische* Absicht: die Ermöglichung einer Zusammenarbeit von orthodoxen und nichtorthodoxen Juden auf einer *zionistischen* Grundlage – auch ohne die vorherige Anerkennung der konstitutionellen Bedeutung der Tora. Das Schlußkapitel des dritten Hauptteils möchte zeigen, daß die von Kuk anvisierte Lösung des kooperationshalachischen Problems, die vielleicht originellste orthodoxe Antwort auf die jüdische Moderne, in gewisser Hinsicht den Fluchtpunkt von Breuers Entwicklung bildet.[23] Auf sie bewegte sich Breuer zu – und wurde durch die entschlossene Anstrengung, dabei das Erbe seines Großvaters zu wahren, doch daran gehindert, sie jemals zu erreichen. Von welcher Tragweite dieses Problem ist, das Breuer zeit seines Lebens immer wieder zum Gegenstand teilweise quälender Überlegungen machte, mag die Tatsache belegen, daß der Zionismus, wie neuere politikwissenschaftliche Studien zeigen, in seiner Geschichte immer dort eine besondere Dynamik entfalten konnte, wo er orthodoxen und nichtorthodoxen Juden im Namen eines jüdischen „Allgemeininteresses"[24] einen Grund zur Zusammenarbeit bot.[25]

---

[23] Vgl E. Schweid, 1977, 56f.

[24] Vgl. P. Demant, 1988, 335, 352 und 553; vgl. auch E. Luz, 1988, 283ff.

[25] Vgl. Y. Elam, JQ Fall 1976, 68; Ch. Liebman/E. Don-Yehiya, 1983, 200ff.; A. Rubinstein, 1984, 103ff.; P. Demant, 1988, 459ff., 549ff.

Gershom Scholem hat die Sozialpsychologie der Juden in Deutschland im Zeitraum von 1900 bis 1930 einmal mit geradezu pathologischen Begriffen beschrieben.[26] Die von ihm diagnostizierte Blindheit der Juden für ihre eigene Lage bezieht sich auf eine geistig-soziale Welt, an der – auf seine eigene Art: kritisch, selbstkritisch und frei von jeder Verschwommenheit und Unklarheit – auch Isaac Breuer partizipierte. Die Diagnose der Selbsttäuschung sollte aber weder von wirkungsgeschichtlichen Fragestellungen noch von der Würdigung einer originellen Philosophie abhalten, die polemisch zu verzeichnen Scholem Gründe hatte. Die in dieser Arbeit zusammengetragenen Indizien weisen auf das Zentrum des Breuerschen Denkens – das Problem der aktuellen Bedeutung und Geltung des Religionsgesetzes. Angesichts der ungebrochenen Wirkungsmacht der Halacha liegt die Annahme nahe, daß Scholem an diesem Punkt einer Selbsttäuschung aufgesessen ist. Zum Verständnis der auch andernorts vielfach denunzierten neoorthodoxen Welt vermag eine wirkungsgeschichtliche Analyse neue Einsichten beizutragen. Für eine angemessene Würdigung der in Frage stehenden Literatur wird man sich nicht nur von der Geringschätzung ihres geistesgeschichtlichen Umfeldes und allen polemisch-anachronistischen Anforderungen, sondern vor allem von der Vorstellung freizumachen haben, dieses oder jedes beliebige andere jüdische Konzept sei „von der Geschichte" falsifiziert worden.[27] Für das Scheitern war nicht die von Scholem so hart attakkierte selbstbetrügerische société bien-pensante, sondern ein in der Geschichte beispielloses Verbrechen verantwortlich. Für *diese* Abgründigkeit und für die Lernfähigkeit des radikalsten Vertreters der deutsch-jüdischen Orthodoxie sind die Trauer und die Ratlosigkeit in den letzten Schriften I. Breuers ein erschütterndes Zeugnis.

Diese Arbeit versucht, eine problemgeschichtliche Darstellung der Frage des Verhältnisses von jüdischer Religion und Zionismus mit einer geschichtlichen Würdigung des in der Erforschung des deutschen Judentums bislang am wenigsten behandelten Zweiges der deutsch-jüdischen Orthodoxie zu verbinden. Im Spiegel der intellektuellen Biographie I. Breuers bietet sie einen Einblick in die von der deutsch-jüdischen Orthodoxie hervorgebrachte Literatur und in die Wirkungsgeschichte des Austrittsstreits. Zugleich möchte sie das umfangreiche literarische Werk dieses Hirsch-Enkels, der sich in vielfältigen literarischen Formen und an heute oft nur schwer zugänglichen Orten äußerte, bibliographisch und systematisch erschließen und in seine Geschichts-, Religions- und Rechtsphilosophie einführen.

---

[26] Vgl. G. Scholem, 1984, 229–261.

[27] E. Friesels Bemerkung hinsichtlich der Kritik, die an seiner Darstellung des Centralsvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens (CV) geäußert wurde, gilt mutatis mutandis auch für die Neoorthodoxie: „To indulge in ‚reversed-prognosis', to judge a past generation for not having predicted rightly its own future is, surely, an exercise in futility. The best we can do is to understand the past on its own terms." (LBIYB 1988, 109) Zu dem hier angesprochenen Problem einer Geschichtsschreibung des deutschen Judentums vgl. auch J. Katz, 1993, 187–201.

1. Hauptteil

Der Kontext

„Der Zionismus ist keine Partei. Man kann zu ihm von allen Parteien kommen, gleichwie er alle Parteien eines Volkslebens umfasst. Der Zionismus ist das jüdische Volk unterwegs."

Theodor Herzl (1905, 212f.)
in seiner Antwort auf die
Resolution der „Protestrabbiner".

„Wer kein Zionist ist, ist kein Jude."

M. Mandelstamm in: המליץ vom 24.3.1899,
zitiert nach: י' קלויזנר, תש"ך, 35; vgl. auch Y. Elam,
JQ Fall 1976, 65; D. Vital, 1982, 205 und E. Luz, 1988, 206–208.

„... the most evil enemy of the organized Jewish proletariat ..."

Eine Einschätzung des Zionismus aus der Sicht
des „Bund" in einem Bericht an die 2. Internationale
im August 1904 (H.J. Tobias, 1972, 251).

„Die orthodoxe Organisation wird die Organisation des Judentums sein, denn die Orthodoxie ist keine Partei innerhalb des jüdischen Volkes, sondern sie ist das jüdische Volk selbst."

Aus einer New Yorker jüdischen Zeitung,
zitiert im Israelit vom 21.5.1912, 4.

„Haben wir die Prätention das Judentum zu sein – und wir müssen diese Prätention haben! – so müssen wir, wollen wir unsere Lage richtig überblicken, vorher wissen, wieweit unser Lager reicht."

Ed. Biberfeld, Israelit vom 8.9.1910, 1.

„Der Zionismus ist der furchtbarste Feind, der je der jüdischen Nation erwachsen ist. Die antinationalistische Reform führt mit ihr einen offenen Kampf, aber der Zionismus tötet die Nation und erhebt die Leiche auf den Thron.

I. Breuer, Judenproblem, 89.

1. Das Problem der jüdischen Einheit um die Jahrhundertwende

a) Die Spaltung in „Parteien"

„Das jüdische Volk, das im Laufe der Jahrhunderte, gerade in der Zeit seiner Zerstreuung, einen Block von seltener Festigkeit und Einheitlichkeit bildete, wird vor unseren Augen – im 19. und mehr noch im 20. Jahrhundert – so tief von einer Partei- und Gruppengliederung durchfurcht, wie kaum ein anderes Volk."[1] Mit dieser Feststellung hob der jüdische Historiker B. Krupnik seine Gegenwart als eine Zeit der Uneinigkeit und Spaltung von der einheitlichen Welt der vornapoleonischen Zeit ab. Daß der Zerfall gerade in einer Zeit einsetzte, in der andere Völker Europas mit ihrer Einigung begannen und in der die modernen Verkehrsmittel und die Technik die kommunikationshemmende Bedeutung der Entfernung immer mehr zum Schwinden brachten, wurde besonders von *dem* Teil des zerstreuten jüdischen Volkes als paradox und schmerzhaft empfunden, der den religiösen Traditionen treu geblieben und gewillt war, Wesen und Aufgabe des Judentums weiterhin von ihnen aus zu definieren.[2] Belangvoll ist in diesem Zusammenhang weniger die Stichhaltigkeit einer „kompakten" Sicht des vormodernen Judentums als eben das Faktum der Wahrnehmung einer Differenz, aus der zugleich eine Verpflichtung folgte: „Die Einheit war einst Tatsache. Nun wurde sie zur Notwendigkeit und zum Ideal."[3]

In dem Maße, in dem die Uneinigkeit im Laufe des 19. Jahrhunderts, und zunehmend nach der Jahrhundertwende, als Problem empfunden wurde, setzten vielfältige Bemühungen um organisatorische Gegenmaßnahmen ein. Auch wenn es von der Mehrzahl der Initiatoren und selbst von späteren Historikern verkannt wurde, so war doch von Anfang an nichts anderes zu erwarten, als daß diese Versuche kurzfristig und auch auf Dauer eher zu einer Vertiefung der Spaltung führen würden.[4] Weder über den Charakter und die Deutung der vormali-

---

[1] B. Krupnik, 1919, 1 (Z.i.O.).

[2] Vgl. R. Rosenheim, AA II, 166; I. Breuer, Moriah, 1982, 204; O. Wolfsberg, 1952, 259; M. Unna, Parteien, 17ff.

[3] O. Wolfsberg, 1952, 262. Bei M. Unna, Parteien, 38, wird dieser Satz zur programmatischen Grundlage des Misrachi und zu einer allen anderen Verpflichtungen gegenüber prioritären, geradezu mit Offenbarungsqualität ausgestatteten Grundnorm: „Sie (sc. die religiösen Zionisten) hörten sozusagen („כאילו") das Gebot („צו"), der Zerspaltenheit in allen ihren Ausformungen ein Ende zu setzen." Vgl. ferner M. Unna/A. Unna, 1975, 64. – Auch der unabhängigen Orthodoxie ging es, wie J. Rosenheim (1970, 117) auf einer Vorbereitungstagung zur Aguda-Gründung im Oktober 1911 erklärte, darum, „die auf Basis der Thora ruhende jüdische Einheit, wie sie um die Mitte des 18. Jahrhunderts, vor der Zeit der Aufklärung und der französischen Revolution, noch bestand, in erhöhtem Sinne wieder herzustellen."

[4] Vgl. z.B. E. Luz, 1988, 225 und P. Borchsenius' (1965, 231) anachronistische Verzeichnung des ersten Zionistenkongresses: „For the first time in history since Jerusalem's walls

gen Einheit[5] noch über die Ursachen der gegenwärtigen Malaise[6] oder die Definition und die sachlichen Inhalte der die Spaltung verursachenden Streitpunkte noch gar über die Legitimität der unterschiedlichen Parteigrenzen und -standpunkte bestand unter den Konfliktparteien auch nur die geringste Übereinstimmung.[7] Wie über das erstrebte Ziel der Einheit unterschiedliche Vorstellungen herrschten, so war auch der Weg, der zu dieser Einheit führen sollte, entsprechend den miteinander unvereinbaren weltanschaulichen und religiösen Voraussetzungen, umstritten.[8] Eine irritierende Vielfalt von Alt-, Neu-, Gemeinde- und Austrittsorthodoxen, Assimilationisten, Sozialisten und Internationalisten, zionistischen und nichtzionistischen Nationaljuden stand sich mit ihrer unterschiedlichen, teilweise geradezu konträren Diagnostik und den sich daraus ergebenden Therapievorschlägen gegenüber. Diese Situation „einer buchstäblichen Sprachenverwirrung" – „Keine Juden mehr, nur noch Parteien!"[9] – wurde selbst

crumbled to dust under the hammer blows of the Roman legions, the Jewish people stood on the world stage united."

[5] Vgl. B. Halpern, 1961, 3ff. Zu dessen Charakterisierung des vorneuzeitlichen Judentums („without secular power ... or ... self-government"; „a voluntary, not a compulsory discipline"; a.a.O., 5) vgl. unten S. 117, Anm. 75.

[6] Zu den interessantesten Aspekten der unterschiedlichen Erklärungsversuche gehört die ihnen implizite Säkularisationstheorie. J. Rosenheim scheute sich nicht, in dieser Hinsicht von „עבודה זרה" zu sprechen (AA II, 230). An anderer Stelle deutete er einen Zusammenhang mit der Exilssituation an (Säkularisierung als Steigerung des Exils? Vgl. AA I, 325), ohne von diesen Einsichten aus allerdings zu religionsphilosophischen Konsequenzen vorzustoßen. – B. Krupnik (1919, 1) führte die Spaltung auf den Umstand zurück, „daß die jüdischen Parteien nicht innerhalb eines Zwangsverbandes fechten, wie ihn sonst der Staat darstellt". Unerklärt bleibt dann freilich die unterstellte jüdische Einheit vor dem 19. Jahrhundert.

[7] Der pejorative Gebrauch des Wortes „Partei" in der Literatur dieser Zeit gibt zu erkennen, daß jüdische Fraktionierungen von den Protagonisten der „Einheit" für grundsätzlich illegitim gehalten wurden. Vgl. z.B. A. Böhm, 1935, 494: „Sie (sc. die Gruppe der sogenannten „synthetischen Zionisten" um Chaim Weizmann) bekämpften die Anschauung, daß die Zionisten ‚eine' unter vielen anderen Parteien des Judentums seien, und sie erhoben den Anspruch auf die Führung des Gesamtjudentums mit der Begründung, daß sie die einzige jüdische Gruppe seien, deren Programm auf die Wiederaufrichtung der *ganzen* Nation abzielt ..." (k.i.O.) Zur Kooperationsproblematik von zionistischer Warte aus vgl. auch a.a.O., 495. J. Rosenheim betonte, die Aguda wolle „nicht eine Partei der Orthodoxie oder ein Verein der individuell Gesetzestreuen, sondern der *zum Leben wieder erstehende Organismus des durch die Thora geeinten jüdischen Volkes*" sein (AA II, 232; k.i.O.; vgl. a.a.O., 340, 357 u. ö.). Vgl. dazu ferner A. Blau, Jeschurun 1918, 107–112; ders., a.a.O., 414–428 und J. Wohlgemuth, a.a.O., 133–173.

[8] Vgl. die Kritik des Fuldaer Rabbiners M. Cahn am Ziel der jüdischen Einheit als Selbstzweck (1912, 123): „In dem Kampf der Meinungen ... ist oftmals der Satz ausgesprochen worden, daß es überhaupt nur ein Judentum gebe. Dieser Satz wurde jedoch in zwei grundverschiedenen Bedeutungen angewandt: von den Bekennern des überlieferten Judentums in der Bedeutung, daß es nicht ein orthodoxes und daneben noch ein reformiertes Judentum gebe, die beide ihre Existenzberechtigung hätten, von den Anhängern der Reform hingegen in dem Sinne, daß nicht allein diese beiden Judentümer, sondern daß überhaupt alles, was man sich als Judentum denken mag, das Recht habe, sich unter diesem Namen vorzustellen ..." Cahn wurde von J. Rosenheim (1970, 95) als sein politischer Lehrmeister bezeichnet.

[9] So B. Krupnik (1919, 5) unter Anspielung auf die Thronrede Wilhelms II. vom 4.8.1914. In der *alten* Zeit, so Krupnik (S. 4), gab es im jüdischen Volk „keine Parteien, es gab nur Ju-

von den an der Diskussion Beteiligten als chaotisch empfunden. Auch „zahllose gutjüdische, überlieferungstreue Menschen" konnten sich nicht mehr „in dem Wirrwarr der schillernden Programmlosigkeit zurechtfinden"[10].

In seinem Bemühen, dem *gegenwärtigen* organisatorischen Chaos eine innere Systematik zu unterlegen, nannte Krupnik drei Kristallisationspunkte des Dissenses: die Frage nach der – positiven oder negativen? – Wertung der Diasporaexistenz, die nach der Stellung zur überlieferten Religion und das Problem der jüdischen Sprache und Kultur.[11] Besonders dieser letzte Begriff bot sich an, versuchte man, für die auf den ersten Blick so disparaten Problembündel einen einheitlichen Nenner zu finden. Krupnik deutete die Zerstrittenheit als einen innerjüdischen „Kulturkampf", der infolge des Zusammenstoßes „mit der mächtigen europäischen Kultur" im 19. Jahrhundert entstanden sei.[12] Der Hinweis auf angebliche Analogien zu den Auseinandersetzungen zwischen Bismarck und dem deutschen Katholizismus wurde in der streitbaren Publizistik und der Populärwissenschaft schon recht früh zu einem Allgemeinplatz[13], der, augenfällig an der Verwendung des Begriffs als deutsches Fremdwort, auch in die fremdsprachige Sekundärliteratur einging.[14] Im Gegensatz zur Mehrzahl der Kulturkampf-Diagnostiker sah I. Breuer die Orthodoxie in dieser Auseinandersetzung *auf einer Seite* mit der Berliner Regierung. Von seinen Gegnern meist verkannt, entwickelte dieser Vergleich bei ihm eine, von polemischen Untertönen zwar keineswegs freie, aber doch über das Assoziative und Denunziatorische hinausgehende, überraschende analytische Kraft.[15]

Ein Blick auf die jüdische Geschichte in den vergangenen beiden Jahrhunderten macht deutlich, daß häufig Meinungsunterschiede hinsichtlich der jüdischen Erziehungs- und Kulturarbeit im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen

---

den." Zur Aufnahme des Kaiserwortes im Judentum vgl. J. Horovicz, Israelit vom 13.4.1916, 2; E. Zechlin, 1969, 92; E. Reichmann, in: W.E. Mosse (Hg.), 1971, 513f.; G. Salzberger, 1982, 77f.

[10] M. Landau, Jeschurun 1923, 348; vgl. auch H.I. Bach, 1984, 178f.

[11] Vgl. B. Krupnik, 1919, 6.

[12] B. Krupnik, 1919, 4: „Man kann sagen, daß jede jüdische Partei am ehesten der deutschen Zentrumspartei ... ähnlich ist ... Der Kampf der jüdischen Parteien untereinander ist somit ein reiner Kulturkampf ..." Hervorzuheben ist, daß sich die Analogie – wie bei Breuer! – nicht auf etwaige Konflikte zwischen den jüdischen Gruppierungen und dem abendländischen Staat, sondern auf einen innerjüdischen Streit bezieht.

[13] Vgl. Die Welt, 1904 mit einer Replik in: Israelit 1904, 1385; vgl. ferner Israelit vom 19.2.1920, 1f.; J. Rosenheim, AA I, 334; II, 354 u.ö.; L. Lewin, JJLG 1918; J. Walk, LBIYB 1961, 255; Y. Eloni, 1987, 393.

[14] Dort verkam er häufig zu einem Schlagwort, das ungeklärt ließ, welche Aspekte hier miteinander verglichen wurden. Vgl. A. Etzioni, RFSP 1958, 311–335; H.M. Sachar, 1958, 157; A. Hertzberg, 1959, 548; G. Friedmann, 1965, 211; N.L. Zucker, 1973, 68; Y. Eloni, 1987, 392ff.; Y. Ben-Avner, 1987, 56; P. Borchsenius, 1965, 154; E. Marmorstein, 1969, VIIf, 127ff.; I. Schorsch, 1972, 19f.; R. Liberles, 1985, 201, 207; E. Luz, 1988, 40, 77–97; zur Kritik des Sprachgebrauchs vgl. M. Morgenstern, in: ders. (Hg.), 1990, 18.

[15] Vgl. I. Breuer, PAG, 10ff.; JN, 24; Nr. 114, 12 („מלחמת התרבות"; zu dieser Begriffsbildung vgl. auch Y. Elam, 1978, 35); R. Breuer, JM 1914, 167–180 sowie unten S. 141ff. und 253ff.

standen und zum Anlaß organisatorischer Neugründungen und Spaltungen auf regionaler und überregionaler Ebene wurden.[16] Eine Analyse der Argumente in der polemischen und apologetischen Literatur, die von diesen Kontroversen hervorgebracht wurde, zeigt jedoch, daß diese Differenzen grundlegendere Probleme zum Hintergrund hatten. Letztlich ging es in ihnen um die Frage nach dem Wesen der jüdischen Gemeinschaft und um die für das Judentum angemessene Organisationsform. Dieses Thema kam in der orthodoxen Literatur manchmal anscheinend *auch aus dem Grund* nicht zur Geltung, weil seine verbindliche Behandlung in der halachischen Literatur und die Kenntnis der einschlägigen rabbinischen Entscheidungen stillschweigend vorausgesetzt wurde.[17]

In den Auseinandersetzungen des 19. Jahrhunderts zwischen der jüdischen Reformbewegung und der von ihr so genannten „Orthodoxie" hatte der Streit um die „konstitutive" Stellung der Tora und ihre „Souveränität" über das jüdische Volk eine zentrale Rolle gespielt.[18] Mit dem Auftreten des Zionismus als einer revolutionären Konzeption des Strebens nach jüdischer Souveränität wurde dieser Streit auf ungeahnte Weise neu virulent.[19] Manche orthodoxen Zionismusgegner mögen sich über das Konfliktpotential dieser neuen Parteienkonstellation anfangs nur unzureichend im klaren gewesen sein. Doch folgten sie einem in ihren Augen bewährten Schema, wenn sie die Frage nach der halachischen Würdigung der Kooperation mit auf Dauer von der Gesetzesobservanz abgefallenen Juden („פושעים") zum Ansatzpunkt ihrer Überlegungen wählten. Wer das von Herzl initiierte Unternehmen mit den von der Tradition bereitgestellten Mitteln zu begreifen und zu beurteilen suchte, sah sich vor das Problem gestellt, einer Bewegung von Menschen gerechtwerden zu müssen, die augenscheinlich guten Willens waren und auch schon praktische Schritte der Rückkehr zum Judentum unternommen hatten, die aber dennoch weit davon entfernt waren, den Anforderungen des Religionsgesetzes zu entsprechen.[20] Zur Bewertung einer solchen ersehnten oder bereits virtuell beginnenden „תשובה" standen die Maßstäbe der Tradition bereit. Konnten hier die Präzedenzfälle aus

---

[16] Vgl. J. Rosenheim, 1935; ders., 1970, 95f.; M. Cahn, 1912, Vorrede; B. Stern, FS J. Rosenheim, 399–412; J. Wohlgemuth, Jeschurun 1916, 177ff.; I. Unna, Jeschurun 1917, 561–577.

[17] So beschwor M. Cahn im Vorwort zu seiner Schrift über die jüdische Gemeindepolitik, die durch einen Streit mit dem reformjüdischen „Verband der deutschen Juden" über das preußische Volksschulwesen veranlaßt war, wiederholt die „Grundprinzipien des Judentums" (1912, VI) und den „prinzipiellen Gegensatz" (a.a.O., V) zwischen der Orthodoxie und dem liberalen Judentum. Seine eigentümlich einsilbige Erläuterung, daß es sich um „Gegensätze in der Auffassung der Verpflichtungskraft des Religionsgesetzes" (a.a.O., X) handle, verbannte er in eine Fußnote.

[18] Vgl. die – leider unausgeführten – Bemerkungen B. Halperns mit einer anfechtbaren Interpretation Hirschs (1961, 57–88).

[19] Vgl. B. Halpern, 1961, 20ff.

[20] Vgl. P. Borchsenius, 1965, 216 und J. Wohlgemuths Auseinandersetzung mit dem Wort Herzls, der Zionismus sei „die Heimkehr zum Judentum noch vor der Heimkehr ins Judenland", in: Jeschurun 1918, 8: „Ein Messias war dem jüdischen Volk erstanden, ein großer, guter Mensch." – Andererseits ist die Klage über die „Gesetzlosigkeit" der Zionisten, verbun-

dem letzten Jahrhundert maßgebend sein?[21] Es handelte sich dabei um eine Frage, die für die Orthodoxen nur alternativ in der einen oder anderen Richtung zu beantworten war und die dadurch besonders dringlich wurde, daß sie überall dort, wo die zionistische Botschaft Anhänger gewann, zwangsläufig beantwortet werden mußte. Es lag in der Natur der Sache, daß jede reflektierte Entscheidung eine theoretische Beschäftigung mit dem Zionismus voraussetzte. War das Bemühen um die Rückkehr der Juden nach Zion vor dem Beginn der messianischen Zeit legitim? Rechtfertigte ein solches Unternehmen breite Koalitionen mit torafremden Juden? Ließen sich im gegenwärtigen Zeitgeschehen Spuren der Erfüllung prophetischer Verheißungen finden?

b) Kontinuität und Diskontinuität

J. Katz hat unter den Problemen, die sich dem Historiker beim Versuch der Einordnung des Zionismus stellen, die Frage der Bestimmung von Kontinuität und Diskontinuität mit der vorhergegangenen Geschichte hervorgehoben. Dieses Thema erhält wie das der jüdischen Einheit, als dessen „vertikale" Variante es nach einem Wort Rosenheims[22] angesehen werden kann, seine Komplexität durch unterschiedliche und sich überschneidende legitimatorische Interessen, die, bewußt oder unbewußt, in den unterschiedlichen Geschichtskonzeptionen eine Rolle spielen.[23] Während die einen den Zionismus durch die Hervorhebung der Rolle seiner „Vorläufer" tief in der jüdischen Geschichte verankern, stellen ihn andere als eine völlig neuartige Bewegung dar, der gegenüber das

---

den mit dem Ausdruck der Angst vor möglichen Repressionsmaßnahmen gegenüber der gesetzestreuen Minderheit in einem künftig säkularjüdisch beherrschten Gemeinwesen, ein in der orthodoxen Literatur immer wiederkehrender Topos. Vgl. z.B. J. Rosenheim, AA II, 144–150; a.a.O. 340–344; M. Unna, Parteien, 11. – Die Unsicherheit im Umgang mit nichtobservanten Juden schlug sich auch terminologisch nieder: Die Bandbreite der Bezeichnungen reichte von „פושעים" (von M. Cahn, 1912, 165, mit „jüdische Verbrecher", von I. Breuer, JP, 18, mit „Gesetzübertreter" wiedergegeben) über „Epikuräer" („אפיקורסים"), „Freie" und „diejenigen, die sich entfernt" oder „das Joch (sc. des Gesetzes) abgeworfen haben", bis hin zu denen, die schlicht „anderer Meinung sind" (M. Unna, a.a.O., 15ff.; vgl. auch E. Luz, 1988, 61).

[21] Vgl. M. Unna, a.a.O., 22ff. und unten S. 112ff.

[22] Demnach besteht die Einheit des Volkstums „auch und noch viel mehr vertikal in dem historischen Einheitsbunde *der aufeinander folgenden Geschlechter*" (AA I, 325; O.i.O., k.i.O.).

[23] Vgl. J. Katz, 1979, 132ff. und 263ff. Hervorzuheben ist die Beobachtung (a.a.O., 265), daß das Bedürfnis nach *historischer* Legitimation ein spezifisch neuzeitliches ist. Vgl. auch B. Halpern, 1961, 57 und 83ff. Zur Frage des Verhältnisses von „alt" und „neu" in der Auseinandersetzung zwischen dem konservativen Judentum und der Reform vgl. M. Cahn, 1912, 126ff., 142ff. und 168ff. Cahn warf den „Neologen" vor, sie seien zu einem gewissen Zeitpunkt dazu übergegangen, die Begriffe des „historischen", „traditionellen" oder „konservativen" Judentums zu usurpieren, um sich dadurch in eine geschichtliche Kontinuität zu stellen. Demgegenüber hätten die frühen Reformer das Revolutionäre ihrer Bemühungen zugegeben und den Abgrund, der sie von der Tradition trennte, erkannt. Vgl. auch Israelit 1902, 869; J. Rosenheim, AA I, 264; C. Seligmann, 1913, 21ff.; ders., 1975, 140f.; E. Luz, 1988, 292ff.

vor- und nichtzionistische Judentum alt und versteinert dasteht.[24] Es versteht sich von selbst, daß die jeweilige Sicht der Dinge unterschiedliche, ja gegensätzliche Bewertungen nach sich ziehen kann. Der Verweis auf die traditionelle Zionshoffnung kann sowohl der Legitimimierung des Zionismus als auch dem Erweis seines reaktionären Charakters dienen.[25] Wo die einen nur frivole, pietätlose Neuerungssucht und eine Fortsetzung der säkularistischen Rebellion gegen Gottes Wort und Gebot erkennen, setzen die anderen ihre Hoffnung gerade auf den Bruch mit der jüdischen Geschichte, auf eine innerjüdische „Kulturrevolution"[26].

Das umstrittene Verhältnis von Kontinuität und Diskontinuität spielt auch eine wichtige Rolle für das Verständnis der geschichtlichen Dynamik des Verhältnisses der jüdischen Organisationen zueinander. Bei oberflächlicher Betrachtung mag es naheliegen, die Orthodoxie für „die älteste jüdische Parteirichtung"[27] und den Zionismus ihr gegenüber für einen Neuling zu halten. Doch tauchen auf den zweiten Blick – sowohl chronologisch als auch sachlich – dieser Sicht gegenüber sperrige Gesichtspunkte auf. Schon die Reihenfolge der Gründungsdaten gibt zu Vermutungen über die Motive und Intentionen der ersten Agudisten Anlaß: Die orthodoxe Weltorganisation entstand im Jahre 1912, fünfzehn Jahre nach der Verabschiedung des Basler Programms.[28] Über die Imi-

---

[24] Zur Frage der Qualifizierung von M. Hess und L. Pinsker als „בעלי תשובה" vgl. Y. Eloni, in: W.E. Mosse (Hg.), 1976, 635f.; R. Michael, LBIB 1963, 130; Y. Elam, 1978, 16–28; I. Englard, 1971, 168–170.

[25] Die disparaten legitimatorischen Interessen schlugen sich gelegentlich in ungewöhnlichen Bündnissen nieder. Ein immer wieder – mit ganz unterschiedlicher Interpretation und Intention! – zitiertes Beispiel war der Kampf gegen die Einführung der Reformsiddur in Baden. Dort hatte sich zu Beginn des Jahrhunderts eine zionistisch-orthodoxe Koalition zusammengetan, um die Rezeption eines Gebetbuchs zu verhindern, das von den Bezügen auf Zion und von anderen als anstößig empfundenen Partikularismen „gereinigt" worden war. Vgl. I. Unna, Israelit 1906, Nr. 30–34; A. Lewin, 1909, 474ff.; B. Rosenthal, 1927, 405, 411ff.; J.J. Petuchowski, 1968, 39–43, 101–104. Petuchowski (103) erkennt in dieser Diskussion das beiderseitige Bemühen um Kontinuität: „The mere fact that the early Reformers took up the Orthodox challenge was a eloquent testimony to their desire not to separate themselves from the Jewish community ... But the same may be said for the Orthodox side. Instead of ignoring the Reformers, and regarding them as apostates beyond the fold, the Orthodox tried again and again to convince the Reformers of the error of their ways." Vgl. hingegen die unversöhnliche Stellungnahme M. Cahns (1912, 192), der den zionistischen Bundespartner ganz unerwähnt ließ. Die orthodoxe Presse griff stattdessen auf das Arsenal der religionsgesetzlichen Argumente aus dem Austrittsstreit zurück: vgl. Israelit 1903, 1121, 1712; 1904, 1135ff., 1151ff. und J. Rosenheim, AA II, 375f. Zur „Waffengemeinschaft" zwischen Orthodoxie und Zionismus „gegenüber dem Liberalismus" vgl. ferner A. Kahn, Israelit vom 5.3.1914, 1f. und A. Fraenkel, 1967, 44–46. Zu den Bedingungen und Möglichkeiten einer orthodox-zionistischen Kooperation vgl. ferner Israelit vom 2.11.1916, 1f.

[26] Vgl. H.H. Ben-Sasson, 1984, 16–30; D. Vital, 1975, 371ff.; ders., 1982, 228f.

[27] B. Krupnik, 1919, 7; vgl. auch J. Katz, SCJ II, 3–17; zum Problem der Entstehungsgeschichte konservativer Ideologien und Parteien vgl. K. Mannheim, 1984, 92ff.; K. Fritzsche, in: F. Neumann (Hg.), 1979, 66–68.

[28] Bei E. Birnbaum, 1970, 71, findet sich neben einer klischeehaften Charakterisierung der Aguda („the militant-Orthodox counterpart of the Mizrahi ..., founded ... with the aim of

tationsvorwürfe ihrer Gegner[29] waren die Orthodoxen nicht allzu unglücklich. Sie machten weder sich noch anderen Illusionen über das zeitliche und gewissermaßen auch sachliche Prae der Bewegung Herzls.[30]

Die Berichte und Anekdoten über offensichtlich unbeabsichtigte Anstöße, die die entstehende Aguda durch zionistische Ungeschicklichkeiten und Fehleinschätzungen erhielt[31], dürfen freilich nicht darüber hinwegtäuschen, daß es sich hier keineswegs um zufällige Konstellationen handelte, die den Agudisten einen ihnen vorher etwa fremden Impuls gaben. Die Reaktion auf die Herausforderung von Wien und Basel war von vornherein Sinn und Ziel ihres Unternehmens.[32] Von Anfang an bestand hingegen kein Einvernehmen über die Art und Weise dieses Reagierens. Das Spektrum der Zielvorstellungen reichte von einer erbitterten Konfrontationspolitik über gemäßigtere Überlegungen, die Doppelmitgliedschaften erlauben wollten und, in der Hoffnung, den Zionismus beeinflussen zu können, ein partielles Miteinander vorsahen, bis hin zu weiterreichenden Kooperationsplänen. Obwohl gerade diese zu keiner Zeit eine echte Chance hatten, wurden sie dennoch immer wieder vorgebracht.

Die Unentschiedenheit *dieser* anfänglichen Diskussionslage trug erheblich zur Unübersichtlichkeit der Positionen innerhalb des konservativen Lagers bei. Aus der historischen Distanz erstaunt das manchmal unvermittelte Nebeneinander von ideologischer Prinzipienfestigkeit und inkonsequenter parteiübergreifender Nähe. Ausschlaggebend für die angesichts der späteren Frontstellungen erstaunliche Disparatheit mancher Positionen waren natürlich auch persönliche Sympathien und Animositäten. Darüber hinaus bestand aber auch noch eine recht hohe ideologische Ungewißheit. Der Gegner war noch nicht klar fixiert, die eigenen Zielvorstellungen noch nicht deutlich definiert.[33] In Warschau oder Galizien konnten chassidische „Wunderrabbis" ihre Gefolgschaft anweisen, bei Wahlen gegen zionistische oder territorialistische Nationalisten und für assimilatorisch gesonnene Juden oder gar für die antisemitischen Kandidaten einer polnisch-nationalistischen Liste zu stimmen, während die orthodoxe Achduth-Gruppierung in der Ukraine fast ausnahmslos die Zionisten unterstützte.[34] Selbst die nahelie-

---

stemming the tide of secularism", wozu freilich keine Weltorganisation erforderlich gewesen wäre!) eine falsche Angabe des Gründungsdatums (1913), die auch in die deutschsprachige Sekundärliteratur einging. Vgl. M. Morgenstern, in: ders. (Hg.), 1990, 100.

[29] Vgl. die undifferenzierte Darstellung bei A. Böhm, 1935, 588: „Die Gegnerschaft der orthodoxen Judenheit gegen den Zionismus war nicht minder groß als jene der entjudeten Assimilanten. Nur ein kleines Häuflein orthodoxer Juden schloß sich im ‚Misrachi'-Verband dem Zionismus an ... Die orthodoxe Judenheit fand bald heraus, daß die Zionisten ihr dadurch politisch überlegen seien, daß sie organisiert waren ... Sie ahmte dieses Beispiel nach, und so entstand 1912 auf Initiative von *Jacob Rosenheim und Isaak* (sic!) *Breuer* eine Weltvereinigung orthodoxer Juden ..."

[30] Vgl. I. Lewin, 1975, 76f.; I. Breuer, NZ 1936/37, 122–130.

[31] Vgl. M. Unna, Parteien, 32f.; J. Rosenheim, AA II, 159ff.; ders., 1970, 115f.; H. Schwab, 1950, 116.

[32] Vgl. O. Wolfsberg, 1952, 266; B. Halpern, 1961, 66.

[33] Vgl. I. Breuer, MW, 105; J. Rosenheim, 1970, 113; G. Scholem, 1982, 54.

[34] Vgl. Israelit vom 28.10.1915, 2; B. Krupnik, 1919, 8; A. Böhm, 1935, 588.

gende Vermutung, daß die Gemeindeorthodoxie im Misrachi und die „Separatorthodoxie" in der Agudat Israel ihre Fortsetzung fand[35], wird von vielen Lebensläufen dementiert. Markus Horovitz gehörte zu den prominentesten der antizionistischen „Protestrabbiner"[36], während umgekehrt eine gewisse Anzahl namhafter religiöser Zionisten aus den Gemeinden der unabhängigen Orthodoxie hervorging.[37] Andererseits befand sich unter den Gründern der Aguda ein überraschend hoher Anteil von Mitgliedern aus Einheitsgemeinden.[38] Und dann war da der Fall eines ostjüdischen Intellektuellen, der einer ganzen Generation zum Symbol der ersehnten „Heimkehr" in die „religiöse Heimat"[39] wurde: Nathan Birnbaum, der ehemals begeisterte Anhänger Herzls, der, wie Rosenheim hervorhob, jahrzehntelang nicht nur „als Parteimann unter Parteimännern"[40] gewandelt war, sondern der Bewegung auch den Namen des „Zionismus" gegeben hatte.[41] In den Jahren vor dem ersten Weltkrieg fand Birnbaum den Weg zur ungeteilten Gesetzestreue zurück und wurde durch diesen Schritt zu einem der „Herolde" des „großen Aguda-Gedankens"[42].

---

[35] Vgl. M. Unna, Parteien, 32ff.; Y. Ben-Avner, 1987, 8.

[36] Vgl. unten S. 22f.

[37] Vgl. K. Blumenfeld, 1962, 48; J. Walk, LBIYB 1961, 238 (hinsichtlich des Kölner Adass Jeschurun-Rabbiners D. Carlebach, der sich mit A. Kuk befreundete); H. Greive, LBIYB 1980, 191 (zu zionismusfreundlichen Tendenzen in der Berliner Separatgemeinde Adass Jisroel); M. Offenberg, 1986, 6f. und 32ff. (hinsichtlich Josef Burgs und Pinchas Rosenblüths, zweier bekannter nationalreligiöser Politiker und Absolventen des Berliner Rabbinerseminars); M. Breuer, 1986, 328–330 (u.a. hinsichtlich Louis Feists, des langjährigen Vorsitzenden der IRG, der die misrachistische Tachkĕmoni-Schule in Jaffa unterstützte); Y. Eloni, 1987, 404f. (hinsichtlich J. Feuchtwangers aus der IRG, der von 1905–1912 den Vorsitz des Misrachi-Zentralbüros in Frankfurt innehatte und 1936 nach Palästina auswanderte; vgl. auch J. Rosenheim, 1970, 116f.); פי רוזנבלים, 1993, 142, 288 und 293 (u. a. hinsichtlich N.A. Nobels, der das Berliner Rabbinerseminar absolvierte und vor seiner Frankfurter Zeit auch für einige Monate in der Königsberger Separatgemeinde amtierte).

[38] Vgl. J. Rosenheim, 1970, 115; J. Walk, LBIYB 1961, 238.

[39] Vgl. N. Birnbaum, 1918; ders., Jeschurun 1918, 545–559; ders., FS Rosenheim, 1931, 77–81; nach seiner „Rückkehr" zur Gesetzestreue im Jahre 1908 stand Birnbaum, zum ständigen Ärgernis der Zionisten, mit seiner Person für den Realitätsgehalt der Hoffnung, „mit Hilfe der Heimkehrer ... die Massen der ungläubig Gewordenen zurückzugewinnen und damit die Heimat selbst zu erhalten" (a.a.O., 81). Auch J. Wohlgemuth (Jeschurun 1918, 472) rechnte mit der „Macht des Beispiels". J. Rosenheim (1970, 156) hielt „die ‚Heimkehr' Nathan Birnbaums ..." für einen „jener wegweisenden Fingerzeige der Vorsehung, die über dem jüdischen Volke waltet." Vgl. ferner S. Schachnowitz, NZ 1936/37, 177–184. Auch bei zionistischen Autoren, die sich mit der Orthodoxie auseinandersetzten, war sein Name, fast eine Art Menetekel, häufig präsent: vgl. A. Böhm, 1935, 135–141, 540–548; O. Wolfsberg, Jeschurun 1929, 496; ders., Jeschurun 1930, 89.

[40] So J. Rosenheim (AA II, 197) in einem Vergleich zwischen Birnbaums Schrift „Gottes Volk" und I. Breuers „Judenproblem".

[41] Vgl. H. Schwab, 1950, 98; EJ, 1971, Bd. 4, Sp. 1040; Bd. 16, Sp. 1032; Sch. Ben-Chorin, 1979, 122; R.S. Wistrich, LBIYB 1988, 202.

[42] J. Rosenheim, AA II, 204. Später wurde Birnbaum der erste Generalsekretär der AI; vgl. A. Böhm, 1935, 546 und תש"ו, י' וינברג", 52ff.

Es war auch eine Frage der Zeit, bis die umstrittenen Probleme, die Fragen nach der einenden oder spaltenden Rolle des Religiösen und des Nationalen und nach deren konstitutiver Funktion für das jüdische Volk, ihren sichtbaren organisatorischen Ausdruck fanden.[43] Andererseits erklärt sich manche Verwirrung durch die unreflektierte Rückprojektion von parteilichen und ideologischen Gegensätzen, die sich erst später in der heute bekannten Deutlichkeit herauskristallisierten. Im Verlauf des Klärungsprozesses gerieten die überlieferten Fronten aus dem letzten Jahrhundert einige Male durcheinander. Im folgenden soll deutlich werden, von welchen wirkungsgeschichtlichen Kontinuitäten in der Geschichte der jüdisch-orthodoxen Parteien in diesem Jahrhundert dennoch *die Rede sein kann.*

[43] Vgl. S.M. Dubnow, 1905, 23ff.; J. Katz, 1979, 153f.

2. Die Anfänge des Misrachi

a) Das „Herbeidrängen des Endes"

Das Erscheinen von Theodor Herzls „Judenstaat" im Jahre 1896 und die Gründung des Zionismus als politischer Bewegung ein Jahr später in Basel sprachen in besonderer Weise die jüdischen Massen des europäischen Ostens an. Aufgrund ihres noch weitgehend intakten traditionell-jüdischen Gepräges, aber auch vor dem Hintergrund ihrer Leidenserfahrungen und der auf vielfältige Art und Weise an sie anknüpfenden eschatologischen Hoffnungen waren sie für die Botschaft Herzls in besonderer Weise empfänglich.[44] Sie ließen sich auch nicht durch die Tatsache beirren, daß der Zionismus von nichtobservanten Führern dominiert wurde, obgleich dies zum demonstrativen Fernbleiben der großen Mehrheit der Toragelehrten des Ostens führte. Ihre spontan positive Antwort beruhte auf dem Eindruck, daß hier eine Bewegung im Entstehen war, die an eine Hoffnung anknüpfte, die unter den westeuropäischen Juden längst obsolet geworden, im Osten aber umso lebendiger geblieben war. Durch die Propagierung eines, wenn auch recht vage formulierten, jüdischen Erziehungsprogrammes schien zugleich ein Zeichen der Buße und Umkehr für das Volk Israel gesetzt zu sein.[45]

Gerade diese anfangs „zentripetal" wirkenden Motive entwickelten sich in der Folge aber zu Konzentrationspunkten des gemeindepolitischen und religionsgesetzlichen Streites und zu „Katalysatoren"[46] der Spaltung. Denn zum einen war die Vorstellung, um der Hoffnung auf Buße willen dürfe die fortgesetzte Verletzung des Gesetzes in Kauf genommen werden, in halachischer Hinsicht mehr als verdächtig.[47] Zum anderen aber brachte die im Hintergrund stehende Erlösungshoffnung den Verdacht des „Herbeidrängens des Endes" („דחיקת הקץ") ins Spiel. Dieser letztere Topos fußte auf einen talmudischen

---

[44] Vgl. S.M. Dubnow, 1920ff., I, 315–332; II, 136–144, 190–205, 237–254, 372–283, 427–453; J. Wohlgemuth, Jeschurun 1916, 86ff.; 1918, 7f., 465.

[45] Vgl. B. Halpern, 1961, 87, 95ff., 104. Vor allem Herzls Formulierung von der „Rückkehr zum Judenthum noch vor der Rückkehr ins Judenland" (Israelit 1897, 1337) weckte in manchen Kreisen Hoffnungen auf eine baldige Bußbewegung. Auf dem 1. Zionistischen Kongreß hatte Herzl erklärt: „Der Congress wird sich daher auch mit den geistigen Mitteln zur Wiederbelebung und Pflege des jüdischen Nationalbewusstseins beschäftigen ... Wir denken nicht daran, auch nur eines Fusses Breite von erworbener Cultur aufzugeben ..." (zitiert bei H.M. Sachar, 1987, Bd. II, 6; O.i.O.). Vgl. auch ג' חשל"ג, נ' גרדי', 132ff.; EJ, 1971, Bd. 16, Sp. 1044 (A. Hertzberg) und Sp. 1166ff. (G. Kressel) sowie E. Luz, 1988, 118ff. und 138ff.

[46] Vgl. G. Schiff, 1977, 38.

[47] Vgl. M. Unna, Parteien, 19f. Unna argumentiert mit der Verantwortung, die der religiösen Elite für die Gesamtheit des Volkes auferlegt sei und die sie verpflichte, einen „Gegenangriff" eröffnen. Gleichzeitig konzediert er die Schwierigkeit, auf das religionsgesetzliche Verbot der Zusammenarbeit mit Abtrünnigen („כופרים בעיקר") und der Ermunterung der Gesetzesübertreter („לחזק ידי עוברי עברה") eine Antwort zu finden (45) und resümiert: „Die Halacha spricht in dieser Angelegenheit eine deutliche und radikale Sprache." (40)

Midrasch zum Hohenlied (2,7; 3,5; 8,4), in dem es heißt, Gott habe sein exiliertes Volk unter furchtbaren Strafandrohungen beschworen, sich nicht vorzeitig in den Besitz des Heiligen Landes zu setzen. Nach der Auslegung Raschis lautete der erste Eid, daß das Gottesvolk nicht mit „Gewalt" („בחומה") ins Heilige Land zurückkehren dürfe. Ferner solle das Volk nicht gegen die Nationen der Welt rebellieren und nicht „das Ende herbeizwingen".[48]

Der Umgang mit diesen halachischen und dogmatischen Haupteinwänden prägt das Bild der orthodoxen Auseinandersetzung mit dem Zionismus bis in die Gegenwart. Obwohl die Unterschiede in der Argumentation der verschiedenen antizionistischen Richtungen nicht von allen Beteiligten wahrgenommen wurden, lohnt es sich, den Nuancen, die sich aus der Reihenfolge und Gewichtung der einzelnen Motive ergeben, besonderes Augenmerk zu schenken. So hatte die von M. Horovitz mitinitiierte Entschließung, mit der der deutsche „Allgemeine Rabbinerverband" immerhin die Verlegung des ersten Zionistenkongresses von München nach Basel erreichte, folgenden Wortlaut:

„1. Die Bestrebungen sogenannter Zionisten, in Palästina einen jüdisch-nationalen Staat zu gründen, widersprechen den messianischen Verheissungen des Judentums, wie sie in der heiligen Schrift und den späteren Religionsquellen enthalten sind. 2. Das Judentum verpflichtet seine Bekenner, dem Vaterlande, dem sie angehören, mit aller Hingebung zu dienen und dessen nationale Interessen mit ganzem Herzen und mit allen Kräften zu fördern. 3. Mit dieser Verpflichtung aber stehen nicht in Widerspruch jene edlen Bestrebungen, welche auf die Kolonisation Palästinas durch jüdische Ackerbauer (sic!) abzielen, weil sie zur Gründung eines nationalen Staates keinerlei Beziehungen haben. Religion und Vaterlandsliebe legen uns daher in gleicher Weise die Pflicht auf, alle, denen das Wohl des Judentums am Herzen liegt, zu bitten, dass sie sich von den vorerwähnten zionistischen Bestrebungen und ganz besonders von dem trotz aller Abmahnungen noch immer geplanten Kongress fern halten."[49]

---

[48] Wenn „שלא ידחקו את הקץ" (und nicht „שלא ירחקו") zu lesen ist. Vgl. b. Kět. 111a; A. Hertzberg, 1959, 103, 111–113; Y. Elam, JQ Fall 1976, 65; S. Avineri, 1981, 49; M. Morgenstern, I&P 3/1987, 21; ders., Ev. Komm. 6/1987, 306 und ני גרדי, תשל"ג, 127. Letzterer, ein Anhänger des Misrachi, unterschiebt die Furcht vor dem „Herbeidrängen des Endes" charakteristischer- und fälschlicherweise den Anhängern Hirschs. Zur Geschichte dieses Motivs, das auch von E. Luz (1988, 216, 225) überschätzt wird, vgl. A. Ravitzky, SCJ 1989, 96, 120 Anm. 16; ders., SCJ 1991, 44–50 und ders., 1993, 39, 277–305.

[49] Zitiert nach: Th. Herzl, 1905, 211f. (O.i.O.); vgl. auch P. Mendes-Flohr/J. Reinharz (eds.), 1980, 427–429 sowie die Verarbeitung dieser Argumente in I. Breuers Roman „Ein Kampf um Gott" (Nr. 50, 202f.). Es handelte sich hier um eine Resolution gegen den ersten Zionistenkongreß, die am 6.7.1897 verabschiedet und am 16.7. in jüdischen und nichtjüdischen deutschen Zeitungen – u.a. in der Kölnischen Zeitung und der AZJ – veröffentlicht wurde. Vgl. J. Wohlgemuth, Jeschurun 1918, 439f. Zum allgemeinen Rabbinerverband vgl. unten S. 41. Die Unterzeichnenden waren: Dr. Maybaum (Berlin), Dr. Horovitz (Frankfurt, gemeindeorthodox), Dr. Guttmann (Breslau, liberal), Dr. Selig Auerbach (Halberstadt, orthodox geführte Einheitsgemeinde), Dr. Werner (München, liberal). In der zionistischen „Welt" vom 16.7.1897 erschien dieser Text unter dem Titel „Protestrabbiner"; vgl. B. Halpern, 1961, 135f., 144f.

Das Bemerkenswerte an diesem Text war das gänzliche Fehlen der halachischen Perspektive. Stattdessen hatten die „Protestrabbiner" das mit dem Stichwort „דחיקת הקץ" zu benennende Motiv in den Mittelpunkt ihrer Ausführungen gestellt. Dieser letztere Vorbehalt stimmte mit einem Bild von der exilischen conditio judaica zusammen, von dem viele Zionisten und Orthodoxe in ähnlicher Weise ausgingen. Wenn das Exil von den einen als gottgegebene Fügung, die geduldig bis zur nur übernatürlich erwarteten Erlösung zu ertragen sei, von den anderen aber als ein mitsamt der ihm inhärenten Mentalität möglichst schnell zu überwindender Zustand gedacht wurde, so waren sich beide Seiten zumindest über den Referenzpunkt ihres Streites einig. Der späteren zionistisch beeinflußten Geschichtsschreibung wurde es dadurch erleichtert, alle anderen religiösen Vorbehalte an den Rand zu stellen oder als bloßes *„odium theologicum"* abzutun.[50] Hinzu kam die vergleichsweise hohe Plausibilität und leichtere Erklärbarkeit dieses Aspektes. So trat in der Berichterstattung über die orthodoxen Reaktionen auf den Zionismus das Problem des „Herbeidrängens des Endes" teilweise ganz in den Vordergrund.[51]

Die Durchsicht der zeitgenössischen antizionistischen Literatur führt nunaber zu der Beobachtung, daß *dieser* Einwand in den Kreisen der unabhängigen Orthodoxie seinen Eindruck gerade verfehlte. Diese Tatsache wurde schon im Jahre 1897 von dem Basler Rabbiner Arthur Cohn in einem nachdenklichen Artikel im Israelit festgehalten.[52] Josef Wohlgemuth, der langjährige Herausgeber der Monatszeitschrift „Jeschurun" und Dozent am Berliner Rabbinerseminar, wies später darauf hin, daß die Hervorhebung des „eschatologischen Vorbehaltes" auf der Tatsache beruht habe, daß die im Allgemeinen Rabbinerverband zusammengeschlossenen Funktionsträger unter diesem theologischen Motiv etwas ganz anderes, ja „diametral Entgegengesetztes", verstehen konnten.[53] Die Vermutung liegt nahe, daß die Formulierung in erster Linie gerade *aus diesem Grunde* gewählt worden war.[54] Halachische Kriterien konnte dieses

---

[50] D. Vital, 1982, 211; vgl. auch a.a.O., 41: „The great majority (sc. of the rabbis) were rigidly – and some hysterically – opposed to Zionism. They knew danger when they saw it and took a fundamentalist line on all the tricky theological and historiosophical issues it raised ..." A.a.O. 212: „In sum, the Zionists, as the rebbe of Gur ... put it, were a band of evil-doers and of such as they no good could come."

[51] Vgl. ebd.; H. Greive, 1980, 179ff.; תשטיו – תשטיז, ש וויינגרטן, 35–48.

[52] Vgl. A. Cohn, Israelit 1897, 1381f.; Cohn war auf dem Basler Kongreß als Beobachter anwesend. Später wurde er zu einem Mitbegründer der AI. Vgl. J. Rosenheim, 1970, 117 und 129.

[53] J. Wohlgemuth 1918, 440. Wohlgemuth analysiert den Text der „Protestrabbiner", um den *religiösen* Einwänden gegen den Zionismus einen minderen Rang von Überzeugungskraft und Geltung zusprechen zu können. Die These, daß das Argument des „eschatologischen Vorbehalts" im wesentlichen *liberaler* Provenienz war, findet ihre Bestätigung auch im Vergleich mit den diesbezüglichen Äußerungen des CV. Vgl. Israelit vom 16.8.1934, 2; M. Lamberti, LBIYB 1982, 53–86; Y. Eloni, 1976, 662f.

[54] Es ist daher übertrieben, der Erklärung der „Protestrabbiner" eine besondere „Authentizität" zubilligen zu wollen. Vgl. A. Ravitzky, 1993, 40 und 28 („תפישתם התיאולוגית ... האותנטית, הבסיסית").

Gremium nicht geltend machen, weil in ihm Rabbiner saßen, die deren Verbindlichkeit nicht anerkannten. Und hier ging es im Kern um die religionsgesetzlichen Bedingungen der Zusammenarbeit von orthodoxen und nichtorthodoxen Juden und damit um eine Frage, deren zufriedenstellende Beantwortung für die Organisation eine ratio essendi war.

Demgegenüber ließen die Bedenken der unabhängigen Orthodoxen an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Sie richteten sich in einem nur geringen Maße gegen die kolonisatorischen Bestrebungen in Palästina als solche.[55] Sie hingen auch weniger mit den zwischen dem Allgemeinen Rabbinerverband und den Zionisten umstrittenen „endzeittheoretischen" Schwierigkeiten zusammen. Wie selbst ihr Hinweis auf das warnende Beispiel Sabbataj Zĕwis zu erkennen gab, waren ihre Vorbehalte in erster Linie *religionsgesetzlicher* Natur.[56] In einer Erklärung des orthodoxen Rabbinerverbandes, die sich weniger gegen den Basler Kongreß als gegen die Formulierungen der „Protestrabbiner" richtete, wurde die Diskrepanz zum Zionismus auf der Ebene der religiösen Theorie heruntergespielt und demgegenüber gerade die Unüberwindbarkeit der *praktisch-halachischen* Schwierigkeiten hervorgehoben. Es hieß dort:

„1. Die Erklärung der Protestrabbiner beruht auf Irrtum. Die offen vorliegenden Theorien des Zionismus *collidieren keineswegs mit den religiösen Dogmen*, dagegen kann es den Principien der deutschen Orthodoxen nicht entsprechen, einer Leitung Folge zu leisten, die anderen Principien huldigt. 2. Es ist Pflicht der Orthodoxie, zu der religiösen Angelegenheit ersten Ranges, der Colonisation Palästinas, thatkräftig Stellung zu nehmen, und in dieser Beziehung selbstständig (sic!) durch eine Parallelaction vorzugehen, und dieselbe durch Unterstützung der heimischen Bevölkerung bei Coloniengründung zu bethätigen. 3. *Diese Frage hat mit den religiösen Hoffnungen der messianischen Erlösung der Nation gar nichts zu thun.* Wir halten uns dabei ohne jede Neuerung an unsere alte Tradition ..."[57]

Demgegenüber stellten die Misrachisten das Problem des „Herbeizwingens des Endes" heraus. Sie waren der Meinung, auf diesen Einwand eine befriedigende Antwort zu besitzen, die es ihnen ermöglichen, würde, mit dem Zionismus Herzls – im Gegensatz zur Chibbat-Zion-Bewegung, die in dieser Hinsicht ein deutlicheres messianisches Profil hatte – zu einer Kooperation zu finden.[58] Es handelte sich hier um die in den frühen misrachistischen Äußerungen betont und auffällig betriebene Distanzierung von *jeder religiösen* Motivation und Zielsetzung. Noch in seinem Rückblick auf die Entstehungsgeschichte der jüdi-

---

[55] Skeptisch zu den Siedlungsmöglichkeiten in Palästina äußerte sich der Israelit am 30.9.1897, 1503–1505, eine der wenigen Stellen in der separatorthodoxen Literatur dieser Zeit, in der die von Raschi gedeutete Talmudstelle (b. Kĕt. 111a) zur Sprache kommt.

[56] Vgl. Israelit 1904, 1016ff., 1383; zur Anführung S. Zĕwis als Beispiel einer *in erster Linie* antinomistischen (und weniger „endzeittheoretischen") Gefahr vgl. P. Kohn, NZ 1934/35, 240f.; Israelit 1897, 1484f. und 1904, 1135.

[57] Die Welt 10.6.1898, 8 (O.i.O.; k.i.O.); vgl. auch NZ 1935/36, 269f. und Y. Eloni, 1987, 384, der den Text interpretatorisch freilich unzureichend auslotet.

[58] Vgl. D. Vital, 1982, 42; A. Ravitzky, 1993, 119f.

schen Parteien legt M. Unna seinen ganzen Nachdruck auf die Kautelen, mit denen er das Anliegen der Linderung der physischen und materiellen Judennot von der Heilserwartung unterscheidet und diese in ihrer Bedeutung für den Zionismus herunterspielt.[59] Dies war die klassische Verteidigung des Misrachi gegenüber einer religiösen Zionismuskritik, wie sie in spektakulärer Weise erstmals durch die „Protestrabbiner" lautgeworden war. Diese Position, die Uneingeweihte von Anfang an irritierte, kam Anhängern wie Gegnern des Zionismus in gleicher Weise „widernatürlich" vor. Wie der weitere Verlauf der Geschichte zeigte, ließ sie sich auf Dauer auch nicht durchhalten. Sie läßt sich nur verstehen, wenn man in Rechnung stellt, daß im innerorthodoxen Diskussionszusammenhang – entgegen der Deutung G. Schiffs – *die religiösen Zionisten*, und nicht ihre Gegner, unter Rechtfertigungszwang standen, und dies nicht trotz, sondern gerade *wegen* der religiösen Obertöne des Zionismus.[60]

b) „Pikkuach Nefesch"

In der Zeit vor dem 1. Zionistenkongreß, der vom 29. bis 31. August 1897 in Basel tagte, hatte Theodor Herzl große Hoffnungen auf die Teilnahme der rabbinischen Größen Osteuropas gesetzt. Als sich herausstellte, daß sie in ihrer Mehrheit ferngeblieben waren, sorgte er dafür, daß zumindest die Botschaft, die der greise Rabbiner Samuel Mohilewer durch seinen Enkel gesandt hatte, in voller Länge vor dem Plenum verlesen wurde.[61] Die Worte dieses bis dahin einzigen namhaften Toragelehrten, der sich in der Öffentlichkeit zu dem Unternehmen Herzls bekennen wollte, geben bereits etwas von den Widersprüchen der späteren misrachistischen Theoriebildung zu erkennen. Mohilewer betonte einerseits die unideologische, praktische Seite des Zionismus und forderte, daß seine Ziele „unmittelbar und erreichbar" sein müßten. Wie an zahlreichen Wendungen sichtbar wird, scheute er sich andererseits aber keineswegs, die traditionelle Erlösungshoffnung für sein Anliegen in Dienst zu nehmen.

---

[59] Vgl. M. Unna, Parteien, 41ff.; J. Unna, 1972, 354f.; J. Katz, 1993, 34.

[60] Vgl. G. Schiff, 1977 68: „Zionism's focus on the return to the ancient Jewish homeland ... had an undeniable appeal to orthodox Jews. Thus any opposition to Zionism had to reconcile its positions with these religious ties." – J. Wohlgemuth (Jeschurun 1918, 21f.) wies auf die sich hier ergebenden Spannungen hin: „Was die Misrachisten als Fraktion innerhalb des Zionismus wollen, ist klar. Sie wollen verhüten, daß er irgendwie in ein Fahrwasser gelangt, das den religiösen Aufgaben ... abträglich ist. Sie wollen andrerseits möglichst dazu beitragen, daß die Religion zum beherrschenden Prinzip des Zionismus wird. Diese beiden Bestrebungen stehen freilich miteinander im Widerspruch." Doch hatte dieses Theoriedefizit des Misrachi seinen Grund in den Kräfteverhältnissen innerhalb der zionistischen Bewegung. Vgl. auch D. Vital, 1982, 213ff. und E. Luz, 1988, 231–241.

[61] Vgl. Israelit 1897, 1343ff. Dort (1359; vgl. auch a.a.O., 1381 und 1484) wird die Botschaft Mohilewers – anders als alle übrigen Beiträge, was vielleicht kein Zufall ist – nur mit einem Satz zusammengefaßt. Vgl. auch D. Vital 1975, 358 und 364 und E. Luz, 1988, 145f.

Von der Besiedlung des Landes Israel sprach er sogar als von einer religionsgesetzlichen Pflicht, die möglicherweise so viel wiege wie die ganze Tora.[62]

Dann richtete er sein Augenmerk aber doch auf die physische Gefahr für die Juden im zaristischen Rußland, die nach seiner Meinung die Zusammenarbeit mit den irreligiösen Zionisten rechtfertigte. Den dadurch entstehenden halachischen Schwierigkeiten suchte er durch einen Vergleich zu begegnen, wie er der deutsch-jüdischen Orthodoxie aus der Geschichte ihrer Literatur wohlbekannt war. Im Jahre 1836 hatte S.R. Hirsch in den „Neunzehn Briefen" seine für einen traditionellen Rabbiner damals recht ungewöhnliche schriftstellerische Aktivität – in deutscher Sprache! – mit der Notwendigkeit begründet, die jüdische Jugend vor den Gefahren des Zeitgeistes zu retten, und in diesem Zusammenhang von der Bergung eines Kindes aus einer Feuersbrunst gesprochen: „Ich sehe das Kind, – stürze hinein; – darf ich den Nachbar erst fragen, ob er auch das Kind sehe; darf ich mich darum kümmern, ob ich im Hinandrang manchen Nachbar vielleicht blutend stoße; darf ich danach fragen, ob ich durch meinen Hineinsturz für's Kind die Rettung des Gebäudes vielleicht verzögere, oder dem Feuer neuen Zugwind eröffne?"[63] Sollten die zu Tode Gefährdeten, so fragte nun Mohilewer mit ganz anderer Intention, aber ebenso mit diesem Bild eines Hausbrandes, erst die religiöse Einstellung der herbeigeeilten Feuerwehr kontrollieren?[64] Dieses Argument konnte bei näherer Betrachtung freilich auch als Hinweis auf den ganzen Ernst eines Interdikts verstanden werden, zu dessen berechtigter Übertretung es immerhin einer Gefahr für Leib und Leben bedurfte. Und lag nicht auch die Befürchtung nahe, daß die Lebensretter ihre Vollmachten nach vollbrachter Aktion zu Unterdrückungsmaßnahmen gegen die Überzeugungen der Geretteten mißbrauchen würden?[65]

Die Fixierung auf das Motiv der Lebensrettung (Pikkuach Nefesch) machte die religiösen Zionisten in den ersten Jahren zu treuen Gefolgsleuten von Herzls

---

[62] Vgl. A. Hertzberg, 1959, 402; zur halachischen Diskussion um diese Pflicht vgl. J. Wohlgemuth, Jeschurun 1918, 441f.; S. Klein, Jeschurun 1926, 138–143; P. Kohn, NZ 1933/34, 295–298; D. Bleich, 1977, 5–32; B. Halpern, 1961, 94, urteilt: „... the ideological arguments of Zionists for the choice of Palestine ... were exceedingly flimsy ... the real reasons for the unbending Zionist fixation on Palestine were mythic and historic attachments, taken over by the Zionists from other parts of the Jewish community." Vgl. auch I. Breuer, KG, 186; Z. Yaron, 1985, 234f.

[63] S.R. Hirsch, 1836, 117 (Z.O.i.O.). Um den tödlichen Gefahren des Zeitgeistes entgegenzutreten und das jüdische Gesetz zu schützen, veröffentlichte Hirsch im Jahre 1838 dann seinen „Horeb". Vgl. auch ders., Jeschurun 1866, 281ff.; H. Lipschitz, in: S.R. Hirsch (Hg.), Jeschurun 1867, 319f.; I. Breuer, Israelit 1903, 2133f.; J. Breuer, NZ 1936/37, 101 und 103f. (ein Amalgam aus Hirschs Brandbild, einer Vision des brennenden Tempels vom 9. Aw und der Stürmung der „talmudischen Bastille" durch die aufrührerische „Schar der Kämpfer für Licht und Wahrheit! – allesamt die Fackel kritischer Vernunft in der Hand") sowie I. Grunfeld, 1962, XXVII–XLI.

[64] Vgl. A. Hertzberg, 1959, 402; Y. Elam, JQ Fall 1976, 62f.; J.E. Myers, SCJ 1991, 10. Zur Problematik einer solchen Argumentation vgl. I. Breuer, Israelit 1903, 1082f. und M. Cahn, 1912, 181f.

[65] Vgl. Israelit 1904, 1017.

politischem Zionismus.[66] Ihre Enthaltsamkeit von allen Ambitionen, die auch nur den Anschein des Messianischen haben konnten, ging so weit, daß sie selbst sein Ugandaprojekt akzeptierten.[67] Der misrachistische Rabbiner Roth aus dem ungarischen Pápa, der als Delegierter an den diesbezüglichen Beratungen des 6. Zionistenkongresses teilgenommen hatte, ließ sich durch sein entsprechendes Abstimmungsverhalten allerdings nicht daran hindern, in einer kurz darauf veröffentlichten Streitschrift mit der „Mizwas Jischuw Erez Jisroel" zu argumentieren.[68] Konsequenter als sein Parteigänger, wies N.A. Nobel in diesem Zusammenhang „allerhand mystische Andeutungen" zurück, nach denen künftig „neue kulturelle, künstlerische, womöglich gar religiöse Fragen obenan stehen" sollten, und verkündete, daß er keinen Widerspruch zwischen dem Basler Programm und dem Ugandaplan sehe: „Die Größe und Stärke der zionistischen Partei" bestehe darin, „daß das nationale Moment, das politische, das wirtschaftliche, und dieses allein, in der Gegenwart das bildet, was das ganze Volk einigt." Dies allein rechtfertige „das große Opfer" der an diesem Unternehmen mitwirkenden Rabbiner, die sich aus diesem Grunde mit den meisten ihrer Kollegen entzweit hätten.[69]

c) Kulturzionismus

Ein Opfer war der Anschluß an die Bewegung Herzls auch für den im litauischen Lida amtierenden Rabbiner Isaac Jacob Reines (1839–1915). Reines, der mit Ausnahme des ersten an allen WZO-Kongressen teilnahm, wuchs nach dem Tode Mohilewers im Jahre 1898 allmählich in die Rolle eines Führers des religiösen Zionismus hinein. Worin sein „self-sacrifice"[70] bestand – die stillschwei-

---

[66] Vgl. J.E. Myers, SCJ 1991, 10.

[67] Vgl. D. Vital, 1982, 280, 291, 303; Y. Eloni, 1987, 383f.; E. Luz, 1988, 231, 257ff. und פי רוזנבליט, 1993, 141 und 282–284.

[68] Vgl. Israelit 1904, 923. 1016.

[69] Y. Eloni, 1987, 382f.; M. Unna (Parteien, 42f.) hebt hervor, daß allein die *Idee* der „Rettung des Volkes" geeignet gewesen sei, „das große Gewissensproblem zu überwinden, das ... eine schwere und umstrittene halachische Frage war, die das religiöse Lager spaltete." Er zitiert eine Äußerung des Misrachi-Gründers Reines, nach der der Zionismus „nicht das geringste Maß Erlösung" enthalte („אפילו קורטוב של הענין מהגאולה"). Andererseits habe sich die „Rettung" aber auch auf die geistige Situation des Volkes bezogen, so daß in ihr immerhin ein Quentchen Erlösung verborgen sei („רק שמץ־מה מרעיון הגאולה טמון בו"). Zur Charakterisierung dieser widersprüchlichen ideologischen Operationen hat S. Avineri (1981, 49 und 55) den Begriff von der „Demystifizierung des Erlösungprozesses" geprägt.

[70] H.Z. Reines, in: L. Jung (Hg.), 1953, 283. Die hier zu findende Darstellung, die den ursprünglichen – durch die halachische Problematik bestimmten – Zusammenhang verdeckt, ist ein gutes Beispiel für die häufige retrospektive Verwischung der Argumentationslinien. Bemerkenswert ist vor allem die Rückprojektion späterer Theologoumena in die Frühzeit des Zionismus: „His attitude towards Zionism springs from his view concerning ‚Geulath Yisrael' ... he saw in it the beginning of the ‚Geulah'." (a.a.O., 284) Zu I.J. Reines vgl. auch D. Vital 1982, 215–224 und E. Luz, 1988, 228ff.

gende Aufkündigung des kooperationshalachischen Konsenses mit der Mehrheit der Toragelehrten –, darüber sollte es unter den orthodoxen Zionisten auch in den nächsten Jahrzehnten zu keiner grundsätzlichen Aussprache kommen. Stattdessen konzentrierte sich das Interesse auf die Frage nach der Erziehungs- und Kulturarbeit der Weltorganisation. Auf diesem Gebiet war die Gefahr der Verletzung religiöser Prinzipien besonders offenkundig. Da die orthodoxen Delegierten auf den ersten Zionistenkongressen die Mehrheitsverhältnisse zu Recht so einschätzten, daß eine Unterstützung der traditionellen Unterrichtsformen und Lehrinhalte nicht zu erwarten war, traten sie für die strikte Ausklammerung dieses Themenkreises und für die religiöse und kulturelle „Neutralität" des Zionismus ein.[71]

In einem polemischen Artikel im Israelit gegen den „Papaer Oberrabbiner" Roth wies Raphael Breuer im Jahre 1904 auf das in religiöser Hinsicht Problematische einer solchen „Neutralität" hin. Für ihn ergab sich die innere Widersprüchlichkeit dieser Haltung schon aus dem dritten Punkt des Basler Programms, der die „Stärkung des jüdischen Selbstgefühls und Volksbewußtseins"[72] vorsah: „*Unser* Selbstgefühl und *unser* Volksbewußtsein beruht aber auf unserer geistigen Erwählung zu Trägern des göttlichen Gesetzes ... Das ונתן לנו את תורתו ist aber eine schwere Kost, die nicht jeder vertragen kann. Es muß also ein Surrogat geschaffen werden, das dem Magen verträglicher ist. Dieses Surrogat ist der Zionismus ... Schließe ich mich dem Zionismus an, dann erkenne ich diesem Surrogate Existenzberechtigung zu, und werde so auf die bequemste Art von der Welt מחזיק ידי עברי עברה."[73] Isaac Breuer fügte später hinzu: „Gerade in dieser Neutralität erblickt das orthodoxe Judentum ... die denkbar größte Religionswidrigkeit, da sie den Begriff der religiösen Wahrheit völlig negiert und an ihre Stelle das bloße subjektive Meinen setzt."[74] Es spricht alles dafür, daß den orthodoxen Zionisten diese Erwägungen grundsätzlich keineswegs fremd waren. Daß die Neutralitätsverpflichtung für sie – in noch höherem Maße als die Leugnung eines Konnexes mit der „Idee der Erlösung" – eine Frage der Taktik war, ist jedenfalls mit Händen zu greifen.[75] Die Auskunft, sie seien „gegen jede Aktivität im Bereich von Erziehung und Kultur"[76] gewesen,

---

[71] Vgl. E. Luz, 1988, 144–146. Neutralitätsverpflichtungen waren auch für andere jüdische Organisationen ein probates Mittel zur Sicherung der inneren Kohäsion. So verfolgte der CV anfangs eine Politik der „Neutralität" gegenüber dem Zionismus, bis ihm die ZVfD kurz vor dem Ersten Weltkrieg eine kompromißlose Freund-Feind-Unterscheidung aufzwang und ihn zu antizionistischen Äußerungen veranlaßte. Vgl. M. Lambertie, LBIYB 1982, 57ff. und Israelit vom 23.1.1913, 4 („Der Fluch der Neutralität"); J. Horowicz, NZ 1931/32, 49 und פי רוזנבליט, 1993, 141f.

[72] Vgl. Israelit 1897, 1359, 1335f. und קלויזנר, תש"ך, 28.

[73] R. Breuer, Israelit 1904, 767 (Z.i.O.); vgl. auch a.a.O., 733ff. Zur Kritik Kuks an der Neutralitätskonzeption des Misrachi vgl. E. Luz, 1988, 238–241.

[74] I. Breuer, JP, 12; vgl. auch Moriah, 180f.

[75] Zu Reines' Auseinandersetzung mit dem Einwand des „Herbeizwingens des Endes" vgl. A. Ravitzky, SCJ 1991, 64, Anm. 53.

[76] Y. Eloni, 1987, 382; vgl. auch פי רוזנבליט, 1993, 286: „לפי דעתו (sc. der Meinung Nobels) תפקידו של המזרחי היה צריך להיות תרבותי."

ist daher irreführend oder zumindest erklärungsbedürftig. Von I.J. Reines konnte es immerhin heißen: „Zionism was for him not only a political but also a spiritual and ethical movement that marks the return to Judaism of those who had forsaken it."[77]

Es war bezeichnend für die politischen Kräfteverhältnisse in dieser Frühphase der Entwicklung, daß die religiösen Zionisten nicht die wohlwollend „neutrale" Position der Herzlianer, sondern weitergehende Forderungen nach einer „kulturzionistischen" Umorientierung und Vervollständigung des Basler Programmes zum Anlaß einer organisierten Gegenwehr nahmen.[78] Diese Forderungen gingen in der Hauptsache von einer Gruppe junger Intellektueller aus, die durch die Schriften Achad Ha'ams angeregt worden waren und sich in einer, wie sie es nannten, „Volksfraktion" organisiert hatten. Die Ideen Achad Ha'ams, der ein „geistiges Zentrum" („מרכז רוחני") für das jüdische Volk in Palästina schaffen wollte, waren auch in politisch-strategischer Hinsicht – zwischen den „politischen" und den „praktischen" Zionisten – umstritten.[79] Nach der Jahrhundertwende entwickelte sich diese Frage zum wichtigsten Faktor der fraktionellen und organisatorischen Differenzierung und darüber hinaus der partiellen Desintegration der zionistischen Bewegung.[80]

d) „Geistiges Zentrum"

Bereits auf dem Basler Kongreß des Jahres 1897 kam, entgegen dem ausdrücklichen Wunsch Herzls, das Kulturthema zur Sprache, als von dem Heidelberger Mathematikprofessor Hermann Schapira die Gründung einer hebräischen Universität „in Jerusalem oder Jaffa" vorgeschlagen wurde.[81] Im Folgejahr trafen sich die russischen Delegierten für den zweiten Kongreß zur Abstimmung ihrer Position in Warschau. Während dieser Vorkonferenz, die vom 19. bis 22. August stattfand, kam es zum ersten Ansatz einer religiösen Gruppenbildung. Die Orthodoxen versammelten sich separat und legten die Bedingungen fest, unter denen allein eine zionistische Kulturarbeit für sie tragbar war. Im Plenum der Tagung forderten sie die Einrichtung eines unabhängigen rabbinischen Rates zur toragemäßen Überwachung aller kulturellen und pädagogischen Angele-

---

[77] H.Z. Reines, in: L. Jung (ed.), 1953, 289.

[78] Vgl. Israelit 1902, 26f. und 107; A. Böhm, 1935, 203–206; בנטואיץ ", 1960, 36f.; B. Halpern, 1961, 17, 85; G. Schiff, 1977, 38, 67; Y. Elam, 1978, 31ff.; Ch. Liebman/E. Don Yehiya, 1984, 32f.

[79] Vgl. Israelit 1898, 1275; A. Böhm, 1935, 204, 492; מי בר־אילן בתוך: קצבורג, נ' 19 ,תרצ"ט; N. Bentwich, 1961, 13–15; E. Luz, 1988, 137ff. Die Gegnerschaft zwischen den religiösen Zionisten, die am „politischen Zionismus" Herzls festhielten, und der „kulturzionistischen" oder auch „demokratischen Fraktion" führte später zu einer zeitweiligen Annäherung zwischen dem Misrachi und den Revisionisten; vgl. auch unten S. 98.

[80] Vgl. A. Böhm, 1935, 116–134; 309–319; 492–503; 574–576.

[81] Vgl. Israelit 1897, 1377; קלויזנר, תש"ך ", 28; N. Bentwich, 1961, 13.

genheiten.[82] Die Debatte über einen derartigen letztinstanzlichen „ועד רבני" war geprägt durch eine Vielzahl von emotionalen und polemischen Äußerungen. Allem Anschein nach fiel das Wort von der „Inquisition", die in einem künftigen jüdischen Staat zu fürchten sei, zuerst auf religiöser Seite.[83] Trotz der Drohung der Toratreuen, im Falle der Ablehnung ihres Antrages aus der WZO auszuscheiden, endete die Abstimmung mit einem deutlichen Sieg ihrer Gegner.[84] Der Gedanke einer höchsten institutionellen Verkörperung der rabbinischen Autorität auf weltweiter Ebene ließ sich von nun an aber nicht mehr aus der Welt schaffen. Mit der Gründung des „Mauezes Chachme Hatauro"[85] der Agudat Israel fand er ein gutes Jahrzehnt später seine Realisierung.

Auch auf dem zweiten WZO-Kongreß, der vom 28. bis 31. August 1898 wiederum in Basel tagte, fanden die Vertreter der Tradition keine Mehrheit. Weil man sich dabei eines von ihnen als verletzend empfundenen Verfahrenstricks bedient hatte, war die Stimmung unter ihren – überwiegend aus dem russischen Einflußbereich angereisten – Delegierten gründlich verdorben.[86] Nach ihrer Heimkehr begannen sie mit einer breit angelegten propagandistischen Gegenoffensive.[87] Zu einem ersten Höhepunkt der Auseinandersetzungen kam es aber erst auf dem vom 26. bis 30. Dezember 1901 in Basel tagenden fünften Kongreß, auf dem die von Achad Ha'am inspirierten „Kulturzionisten" zum ersten Mal als geschlossene Gruppe auftraten. Ihr Antrag, der von Martin Buber eingebracht wurde, enthielt Präzisierungen des Basler Programms, die die Grenzen des politischen Zionismus deutlich überschritten. Die erneute Thematisierung der Hebräischen Universität und ihr Antrag auf Unterstützung des neugegründeten „Jüdischen Verlages" wurden von den religiösen Zionisten als Provokation empfunden, mit der sie gegen Willen und Gewissen für eine säkularistisch definierte Kultur- und Erziehungsarbeit in die Pflicht genommen werden sollten. Nachdem Bubers Resolutionsentwurf angenommen worden war, verließen einige Delegierte den Konferenzort und traten aus der Organisation aus. Andere Gegner Achad Ha'ams organisierten sich nun innerhalb des zionistischen Rahmens in einem eigenen „geistigen Zentrum", dem „Misrachi".[88]

---

[82] Vgl. י' קלויזנר, תש"ך, 30; A. Ravitzky, 1993, 132f.; D. Vital, 1982, 43, Anm. 66; E. Luz, 1988, 147f.

[83] Vgl. D. Vital, 1982, 43; vgl. auch S.R. Hirsch, GS III, 521.

[84] Vgl. י' קלויזנר, תש"ך, 30.

[85] Vgl. J. Carlebach, Jeschurun 1929, 436; Israelit vom 23.7.1914, 1; JM 1914, 273, 296ff. und unten S. 56ff.

[86] Vgl. י' קלויזנר, תש"ך, 33; D. Vital, 1982, 63; I. Breuer, TM, 1ff. sowie EJ, 1971, Bd. 16, Sp. 1168.

[87] Vgl. D. Vital, 1982, 69. Im Jahre 1899 schrieb A. Kuk von Rußland aus: „אנו מקוים שנזכה ליסד אגודות בשם 'ציונים שומרי תורה'" (ders., IR I, 9).

[88] Vgl. M. Auerbach, Israelit vom 1.7.1920, 1; A. Böhm, 1935, 205f.; י' קלויזנר, תש"ך, 145; I. Goldshlag, s.v. „Mizrachi", in: EJ, 1971, Bd. 12, Sp. 175f.; M. Unna und I. Goldshlag, s.v. „מזרחי", in: EH, Bd. 22, Sp. 916f.; D. Vital 1982, 190ff. und 221. – J. Wohlgemuth (Jeschurun 1918, 451) berichtet von Misrachisten, „die durchaus der Meinung waren, man könne den Achad-Haamismus ins traditionell-gesetzestreue (sic!)" übertragen. Er deutet damit an, daß die religiösen Zionisten ihre Opposition gegen das kulturzionistische „geistige Zen-

Bis zum letzten Moment hatte Herzl versucht, die Annahme des kulturzionistischen Antrags zu verhindern. Es spricht einiges dafür, daß die Gründung des Misrachi nicht nur mit seinem Wissen und seiner Zustimmung, sondern auch auf seine Anregung hin erfolgte.[89] Jedenfalls wurde die Gruppierung inhaltlich zunächst nur durch den gemeinsamen Gegner zusammengehalten. Anfangs zählte sie auch nichtreligiöse Mitglieder in ihren Reihen[90], während umgekehrt nicht alle religiösen Zionisten beitraten.[91] Noch im Jahre 1904 konnte der Israelit genüßlich von einer Misrachi-Konferenz berichten, daß der Antrag, nach dem nur gesetzestreue Juden als Mitglieder aufgenommen werden sollten, die erforderliche Mehrheit verfehlt habe.[92]

e) Frankfurter Einflüsse

Dennoch wurde die neue Organisation von Anfang an von religiösen Interessen dominiert. Auf dem Heimweg vom fünften WZO-Kongreß legte I.J. Reines zu Beginn des Jahres 1902 eine mehrtägige Zwischenstation in Frankfurt/M. ein, um sich mit dortigen, namentlich nicht genannten Gesinnungsgenossen zu besprechen.[93] Für den 4. bis 5. März lud er dann zur Gründungskonferenz des Misrachi nach Wilna ein. Unter den 72 Teilnehmern waren 24 Rabbiner.[94] Um für alle „politischen Zionisten" offen zu bleiben, entschied man sich zunächst für einen nur lockeren institutionellen Rahmen. Daß die weltanschauliche „Neutralität" nun aber auch von konservativer Seite aus in Frage gestellt werden sollte, machte Reines selbst deutlich, indem er der offiziell bereits verabschiedeten Schlußresolution ein von ihm selbst verfaßtes „Erziehungsprogramm" beifügte. Darin verlieh er der Hoffnung Ausdruck, der Misrachi möge durch den massenhaften Beitritt der Gesetzestreuen an Stärke und Einfluß gewinnen und durch die zionistische Bewegung das ganze Volk Israel zur Buße führen.[95] Der Gegensatz zwischen dem Wunsch, die als Provokation empfundenen Ergebnisse des fünften zionistischen Kongresses mit einem eigenen religiösen „Kulturpro-

---

trum" durch die eigene Namenswahl („מרכז רוחני" = „Misrachi") ausdrückten. Vgl. ferner R. Breuer, Israelit vom 27.11.1905, 1381–1383; A. Böhm, 1935, 121–124; 206. Zur Bewertung Achad Ha'ams bei Breuer vgl. ders., Moriah, 173. Zur Deutung der Begriffe „Kulturzentrum" und „מזרחי" (im Gegensatz zum politisch-zionistischen „מערבי") vgl. I. Breuer, Israelit 1903, 2134 und NZ 1932/33, 337f.

[89] Vgl. D. Vital, 1982, 215, 220; E. Luz, 1988, 228, 231; gegen A. Hertzberg s.v. „Zionism", in: EJ, 1971, Bd. 16, Sp. 1045.

[90] Vgl. den verständnislosen Protest M. Unnas (Parteien, 34: „רכילות") gegen diese angebliche Diffamierung des Misrachi.

[91] Vgl. A. Cohn, Israelit vom 31.8.1911, 1; H. Schwab, 1950, 118; G. Schiff, 1977, 38; D. Vital, 1982, 220, 224; E. Luz, 1988, 229–231.

[92] Vgl. Israelit 1904, 1478.

[93] Vgl. H.Z. Reines, in: L. Jung (ed.), 1953, 285f.

[94] Vgl. D. Vital, 1982, 220; H.Z. Reines, in: L. Jung (ed.), 1953, 286.

[95] H.Z. Reines, ebd.; ähnlich auch das von Sěew Jawitz verfaßte erste „Manifesto" des Misrachi, das in Wilna verabschiedet wurde und für die orthodoxe Öffentlichkeit bestimmt

gramm" zu beantworten, und der einstweilen noch vorherrschenden Rücksicht auf die innerzionistische Parteipolitik führte dazu, daß schon damals die taktischen und strategischen Erwägungen, die in gewisser Hinsicht zugleich Argumente „ad extra" und „ad intra" waren, durcheinandergerieten.

Bald wuchs die Zahl der Misrachisten so rapide an, daß sie etwa ein Viertel der zionistischen Ortsgruppen in Rußland kontrollierten.[96] Auf ihrer im Frühjahr 1903 in Lida stattfindenden Folgekonferenz wurden dann die Straffung der organisatorischen Strukturen sowie eine stärkere religiös-konservative Ausrichtung beschlossen. Daraufhin verließen die nichtobservanten Mitglieder die Organisation.[97] Vom 2. bis 4. September 1904, zwei Monate nach dem Tode Herzls, fand dann in Preßburg der erste Misrachi-Weltkongreß statt.[98] Auf ihm wurden Reines zum Präsidenten und der damals noch in Leipzig amtierende N.A. Nobel, der als einziger deutscher Rabbiner anwesend war, zum Vizepräsidenten gewählt.[99] Gleichzeitig entstand eine Weltzentrale mit Sitz in Lida und regionale Zentren in Frankfurt/M. und New York, die für Westeuropa und Nordamerika zuständig sein sollten. Durch die Verabschiedung eines Programms gab sich der Misrachi nun aber vor allem ein klareres religiöses Profil.

Bemerkenswerterweise stimmte das Parteiprogramm, das auf der Preßburger Konferenz angenommen wurde, in sachlicher Beziehung und hinsichtlich seiner Diktion weitgehend mit Formulierungen überein, die dem Misrachi kurz zuvor von J. Rosenheim vorgeschlagen worden waren.[100] Beide Texte enthielten neben der allgemeinen Angabe des Organisationszwecks die Forderung, der zionistischen Weltorganisation gegenüber wachsam zu sein. Daneben bestimmten sie die Mittel und Wege zur Erreichung der religiösen Ziele. Gegenüber dem in Preßburg angenommenen Entwurf zeichnete sich Rosenheims Vorschlag durch die besondere Betonung des Interimscharakters der Kooperationssituation und durch die Forderung aus, besondere Vorkehrungen – z.B. hinsichtlich des Verwendungszwecks von aus Misrachi-Kreisen stammenden Mitgliedsbeiträgen –

---

war. Vgl. P. Mendes-Flohr/J. Reinharz (eds.), 1980, 436; E. Luz, 1988, 231–233 sowie – zu den neutralitätspolitischen Abweichungen bei Jawitz – a.a.O., 237f., 251f.

[96] Vgl. D. Vital 1982, 222.

[97] Vgl. D. Vital, 1982, 221; E. Luz, 1988, 247ff.

[98] Vgl. Israelit 1904, 1443–1445, 1475–1478, 1487f.; der in der EJ, 1971, Bd. 12, Sp. 176 angegebene Termin (21. bis 23. August 1904) beruht möglicherweise auf einer fehlerhaften Umrechnung des Datums nach dem hebräischen Kalender (21. bis 23. Elul 5664); vgl. E. Mahler, 1967, 593.

[99] Vgl. פי רוזנבליט, 1993, 141 und 283; vgl. auch Y. Eloni, 1987, 383, der den späteren Frankfurter Rabbiner wohl mit dessen Vater, dem Halberstädter Homiletiker *Josef Nobel*, verwechselt. Die hier – in Rückübersetzung aus dem Hebräischen? – zitierte Rede *N.A. Nobels* bleibt im Zusammenhang Elonis aber ungedeutet und unverständlich. Im Gegensatz zu seinen Ausführungen auf dem sechsten WZO-Kongreß (vgl. oben S. 27f.) erklärte Nobel in Preßburg, der Zionismus bedeute über „die Lösung politischer und wirtschaftlicher Fragen" hinaus die „Rückkehr zum Judentum" (a.a.O., 383; vgl. auch 382f.) – ein guter Beleg für die in dieser Hinsicht übliche Konfusion der Argumente; vgl. auch das deutschsprachige Protokoll der Preßburger Konferenz im Israelit 1904, 1444f.

[100] Vgl. unten Anhang III.

zu treffen, um dem Religionsgesetz schon in dieser Zwischenzeit so weit wie möglich gerechtzuwerden.[101]

Die Begleitumstände des Preßburger Treffens gaben zu erkennen, daß der religiöse Zionismus mit massiver innerorthodoxer Opposition zu rechnen hatte. Unter vielen Toragelehrten herrschte besondere Empörung über die Tatsache, daß gerade Preßburg, die ehrwürdige Wirkungsstätte Mose Schreibers, zum Tagungsort gewählt worden war. Die überwältigende Mehrheit der ungarischen Rabbiner sprach sich in scharfer Form gegen die Konferenz aus, belegte die Versammlung mit dem Bann („Herem"[102]) und verkündete ein formelles Teilnahmeverbot: „Wir haben mit ihnen nichts, aber auch gar nichts gemein. Wir dürfen über jüdische Fragen nur mit Juden verhandeln, d.h. mit Juden, die für ihr Leben das jüdische Gesetz als bindend und verpflichtend anerkennen. Kompromisse zu schließen, Ausgleiche zu suchen, dazu haben wir kein Recht, aut – aut heißt es hier, wie in allen Fragen, die die jüdische Gegenwart bewegen."[103]

Die Entwicklung des Misrachi ließ sich in den folgenden Jahren freilich nicht mehr aufhalten. Bald erhielt die neue Organisation den Status einer den zionistischen Landesverbänden gleichgestellten eigenständigen „Föderation" innerhalb der WZO.[104] Nach der Preßburger Konferenz nahmen rasch nacheinander mehrere regionale Gliederungen ihre Tätigkeit auf. Aufgrund der Wahl des Sitzes der Westeuropazentrale konzentrierten sich die Aktivitäten im deutschsprachigen Raum auf Frankfurt.[105] Dieser Umstand war – wegen der sich nun ergebenden und offenbar gesuchten Nähe zur Hochburg der deutsch-jüdischen Separatorthodoxie – nicht nur von symbolischer, sondern auch von praktischer

---

[101] Rosenheims Entwurf war in einem Aufsatz enthalten, mit dem er versuchte, die antizionistische Polemik R. Breuers (vgl. Israelit 1904, 733ff. und oben S. 28) etwas abzumildern. Der Befund erlaubt die Vermutung, daß es der Frankfurter Verleger war, mit dem Reines sich 1902 auf seinem Heimweg von Basel beriet. Die Ähnlichkeit beider Texte ist umso auffallender, wenn man sie mit dem Wilnaer „Manifesto" aus dem Jahre 1902 vergleicht. Vgl. oben S. 31, Anm. 95 sowie J. Rosenheim, 1970, 116.

[102] H.Z. Reines, in: L. Jung (ed.), 1953, 287; J. Katz (Frankfurt, 43f.), berichtet, daß die Atmosphäre in Preßburg so feindselig war, daß sich die Sympathisanten des Zionismus konspirativ treffen und bewegen mußten.

[103] Israelit 1904, 1383 (O.i.O.); vgl. auch a.a.O., 921ff., 1015ff., 1343f., 1731f. u.ö.; vgl. ferner H.Z. Reines, in: L. Jung (ed.), 1953, 283ff.; dort wird von harten Auseinandersetzungen berichtet, die Reines mit den Preßburger Toragelehrten – u.a. dem Enkel Mose Schreibers – führen mußte. Wie ernst die Meinungsunterschiede genommen wurden, zeigt die Tatsache, daß der Gründer des Misrachi später von der Teilnahme an rabbinischen Konferenzen ausgeschlossen wurde.

[104] Zur Organisationsstruktur der WZO vgl. A. Böhm, 1935, 214.

[105] Der zu dieser Zeit in Leipzig amtierende N.A. Nobel, die für den ganzen Westen treibende Kraft des Misrachi, hatte sich schon in Preßburg für diese Ortswahl eingesetzt. Gleichzeitig wies er aber auf die Schwierigkeit hin, aus der Entfernung heraus Leitungsfunktionen wahrzunehmen (vgl. Israelit 1904, 1487). Als er dann im Jahre 1911 von Hamburg nach Frankfurt wechselte, wurde die Misrachi-Zentrale an die Elbe verlegt. Vgl. J. Rosenheim, 1970, 116; Y. Eloni, 1987, 383f. – Im Jahre 1903 scheiterte auch der Versuch der Gründung einer palästinensischen Misrachi-Sektion am Widerstand des Alten Jischuw.

Bedeutung. Auf Betreiben des kurz darauf an die Spitze berufenen Frankfurter IRG-Mitglieds Jacob Feuchtwanger, der die Leitung des Misrachi von den politischen Zwängen im zaristischen Rußland befreien wollte, folgte alsbald die Verlegung des Weltzentrums an den Main.[106]

f) Spaltung und Konsolidierung

Als es einige Jahre später zu einer erneuten Krise innerhalb der Zionistischen Bewegung und in deren Folge zu einer Austrittswelle aus dem Misrachi kam, sollte sich dieser Ortswechsel als bedeutsam erweisen. Während eines außerordentlichen Delegiertentages des Misrachi in Berlin im Jahre 1911, zu dem auch der greise Reines aus Rußland angereist war, erklärten neben Feuchtwanger drei seiner Frankfurter Mitstreiter – Professor Adolf Weyl, ein Lehrer an der Realschule der IRG, Baruch Stern, der Leiter der Israelitischen Volksschule und Jacob Joel Braun, ein Absolvent der von S. Breuer geleiteten Frankfurter Jeschiwa – den Austritt aus der WZO.[107] Gleichzeitig traten sie einem in Frankfurt beheimateten „Provisorischen Comitee" bei, das die Gründung einer orthodoxen und nichtzionistischen Weltorganisation vorbereiten sollte.

Durch diesen Schritt erhielt die unabhängige Orthodoxie in Deutschland, die sich durch interne Kontroversen über die Natur ihres Verhältnisses zur Gemeindeorthodoxie jahrzehntelang selbst paralysiert hatte, einen entscheidenden Impuls. Den letzten Anstoß zur Gründung der Agudat Israel gab nach den Erinnerungen Rosenheims schließlich ein Aufsatz, der am 31. August unter der Überschrift „Die Forderung des Tages" im Israelit erschien.[108] In ihm rechnete der Basler Rabbiner Arthur Cohn, der vierzehn Jahre zuvor ein durchaus wohlwollender Zeuge des ersten Zionistenkongresses gewesen war[109], mit den kulturzionistischen Aktivitäten ab und rief alle „vom Joch des thoralosen Zionismus befreiten Misrachisten" dazu auf, „das Volk der Thora als Weltverband zu organisieren".[110] Mit einem Appell an den Willen der Leser enthielt Cohns Text auch eine Anspielung auf den berühmten Aufruf Herzls.[111]

---

[106] Vgl. EJ, 1971, Bd. 12, Sp. 176ff.; EH, Bd. 22, Sp. 917; E. Luz, 1988, 253ff.

[107] Vgl. I. Breuer, Israelit vom 2.5.1912, 1; H. Eisemann, Israelit vom 15.1.1914, 1; J. Rosenheim, 1970, 116; פ' רוזנבליט, 1993, 286ff.

[108] Vgl. J. Rosenheim, 1970, 117; A. Cohn, Israelit vom 31.8.1911, 1–3.

[109] Vgl. Israelit 1897, 1378–1383; vgl. auch oben S. 23.

[110] J. Rosenheim, 1970, 117; Cohn hielt am 27.5.1912 auch das Einleitungsreferat auf einer Kattowitzer „Vorversammlung" zur AI-Gründungskonferenz; vgl. Israelit vom 15.5.1912, 4 und 30.5.1912, 1.

[111] Vgl. A. Cohn, a.a.O., 3: „Wie würde das orthodoxe Judentum machtgebietend und einflußreich dastehen, wenn es eine *eigene Organisation* ... besitzen würde! Eine solche Organisation ist kein Phantasiestück, brauchte es nicht zu sein. ‚Wenn wir wollen, ist es kein Märchen!' ... Nicht einen Kampf mit dem Zionismus wird die neue Organisation bedeuten, sondern eine parallele, auf den thoratreuen jüdischen Massen beruhende Tätigkeit zum wahren Nutzen des jüdischen Volkes, eine *‚Alliance' auf religiöser Grundlage*". (Z.i.O., k.i.O.; vgl. auch unten S. 324)

Schon vor dem Beitritt der ehemaligen Misrachisten hatte das „Provisorische Comitee" – mit Louis Feist, der, obwohl langjähriger „Rosch-haKohol der Religionsgesellschaft"[112], beiden Frankfurter Gemeinden angehörte, als Vorsitzendem, Abraham Hirsch-Halberstadt und J. Rosenheim als Stellvertretern und dem entschieden „gemeindeorthodox" orientierten Jacob Strauss als Schriftführer – unter einem verhältnismäßig starken „kompromißorthodoxen" Einfluß gestanden. Die Folge der nun eintretenden Entwicklung war die weitere Stärkung des „gemäßigten" und die Schwächung des konsequent „austrittsorientierten" Flügels innerhalb dieses Gremiums. In den folgenden Jahren sollte dies in nicht unbeträchtlichem Maße zur Vermehrung des inneragudistischen Konfliktpotentials beitragen. Die Krise des Misrachi gab nicht nur den letzten Anstoß zur Formierung eines religiösen Alternativzionismus, sondern trug auch dazu bei, daß die Probleme der Nationalreligiösen in die unabhängige Orthodoxie hineingetragen wurden. Um Friktionen mit den Verfechtern des konsequenten und kämperischen Frankfurter Separatismus aus dem Weg zu gehen, schlug die deutsche Aguda-Landesorganisation ihr Hauptquartier daher später in Halberstadt auf.[113]

Der Hintergrund dieses Transfers von Mitgliedern und ihren Problemen war die Fortsetzung der kulturpolitischen Aktivitäten des Zionismus auf einem für die Orthodoxie besonders sensiblen Gebiet. Bereits auf dem achten WZO-Kongreß in Den Haag (vom 14. bis 21. August 1907) war der Beschluß gefaßt worden, das nationalistisch-säkularistisch ausgerichtete Herzlija-Gymnasium in Jaffa mit 4.000 Mark zu unterstützen. Als 1909 ein weiterer Betrag von 5.000 Mark bewilligt wurde, regte sich der Widerstand der Misrachizentrale. In einer „Denkschrift" griffen die Frankfurter besonders den Bibelkundelehrer und späteren Direktor der Schule Ben-Zion Mossinson an, weil er „nach den neuesten Erkenntnissen der Bibelkritik" unterrichte „und unmündigen Kindern ... Gift" reiche.[114] Sie forderten die Streichung aller allgemein-zionistischen Mittel für das Gymnasium und stellten fest, nur so könne „der Ausbruch eines Kulturkampfes" verhindert werden.[115] Obwohl die WZO diesem Verlangen zeitweilig nachkam, konnte der Konflikt nicht nachhaltig entschärft werden. Eine Vortragsreise Mossinsons durch mehrere süddeutsche Städte im Jahre 1911 – während der Frankfurter Veranstaltung soll es, den Berichten zufolge, zu regelrechten Tumulten gekommen sein[116] – wurde zum Anlaß einer Wiederaufnahme

---

[112] J. Rosenheim, 1970, 87; vgl. a.a.O., 45f., 115; Israelit vom 20.6.1912, 1.

[113] Vgl. J. Rosenheim, 1970, 130; Israelit vom 14.2.1924, 13 und unten S. 82.

[114] Zitiert nach Y. Eloni, 1987, 393. Zu A. Kuks nuancierter Einstellung gegenüber dem Gymnasium vgl. ders., IR I, 325; II, 13, 51f., 72; III, 157f.; Z. Yaron, 1985, 198f. Zu den Methoden des Bibelunterrichts Mossinsons vgl. J. Schoneveld, 1987, 26–31; A. Böhm, 1935, 466f. sowie den offenen Brief J. Feuchtwangers an den Direktor des JNF vom 25.9.1911, abgedruckt im Israelit vom 28.9.1911, 5f. Ein Bericht über den 9. WZO-Kongreß findet sich im Israelit vom 30.12.1909, 4–7. Vgl. auch I. Breuer, JN, 37f.; ders., NK, 51.

[115] Zitiert nach Y. Eloni, 1987, 393.

[116] Vgl. Y. Eloni, 1987, 399.

des Streits auf der Ebene der deutschen Landesorganisation. Nach dem Sieg der kompromißbereiten Linie traten die bisherigen Vorstandsmitglieder aus dem Misrachi aus. Unter der Leitung des neugewählten Vorsitzenden Louis Franck wurde das Zentralbüro schließlich „vom extremen, zum Separatismus neigenden Frankfurt nach der gemäßigten misrachistischen Ortsgruppe Hamburg" verlegt.[117]

Der kurze Zeit später – am 9. bis 15. August 1911 – erneut in Basel stattfindende zehnte WZO-Kongreß stand ganz unter dem Eindruck der religionspolitischen Auseinandersetzungen in Deutschland. Um die Mißerfolge des politischen Zionismus zu kompensieren, wurde über die Gestaltung des kulturellen Lebens in Palästina beraten. Dabei kam es zu weiteren kulturpolitischen Beschlüssen, die von den Orthodoxen als „ausgesprochene Verleugnung der Thora-Prinzipien"[118] verstanden wurden. Die programmatische Einbeziehung von Kulturarbeit in die zionistischen Aktivitäten hieß in ihren Augen, „that Zionism espouse Western culture as would any of the European polities".[119] Diese Entwicklung, für die in den Augen nicht nur der Orthodoxen symbolisch der Gründungsbeschluß der Hebräischen Universität stand[120], traf Reines persönlich tief. Während A. Cohn sich durch die Ergebnisse dieses zehnten Kongresses zu seinem folgenreichen Aufruf im Israelit anregen ließ, entschieden sich der Gründer des Misrachi und die Mehrheit der gemäßigten Nationalreligiösen aber für den Verbleib innerhalb der zionistischen Organisation. Sie wählten mit Rabbiner Meir Berlin (Bar-Ilan)[121] einen neuen Generalsekretär

---

[117] Y. Eloni, 1987, 403. Seine Funktion im Misrachi hinderte Franck nicht, als Delegierter an der Kattowitzer Konferenz teilzunehmen: vgl. unten S. 60, Anm. 265.

[118] J. Rosenheim, 1970, 116; vgl. auch A. Böhm, 1935, 606–608; S. Ehrmann, in: FS J. Breuer, 71. Nachdem die Einführung des Hebräischen als offizieller Sprache bereits auf dem 8. Kongreß beschlossen worden war, wurde nun zum ersten Mal – über die Kulturpolitik – auf hebräisch diskutiert.

[119] H.Z. Reines, in: L. Jung (ed.), 1953, 291; vgl. auch D. Vital, 1987, 56f.

[120] Vgl. F. Loewenstein, Der Jude 1926, Sonderheft Erziehung, 63–79; A. Böhm, 1935, 205, 244, 502, 610f., 680; J. Rosenheim, 1970, 135. Erst auf dem 11. Kongreß (1913) kam es hinsichtlich der Vorbereitungen der Universitätsgründung freilich zu praktischen Fortschritten. Am 24.7.1918 fand die Grundsteinlegung statt. Zur Rolle A. Kuks bei der Einweihungsversammlung der Universität auf dem Scopusberg im Jahre 1925 vgl. N. Bentwich, 1965, 102f. Zu den späteren Diskussionen über die Universität vgl. A. Fraenkel, 1967, 186–191.

[121] Berlin war wie Mohilewer, Reines und Kuk Absolvent der Jĕschiwa in Wolozin, die bis zu ihrer gewaltsamen Schließung durch die russische Regierung im Jahre 1892 durch seinen Vater Naftali Zĕwi Jehuda Berlin, den berühmten נצי"ב, geleitet worden war. Vgl. מי בר־אילן, תרצ"ט, 81ff.; H.Z. Reines, in: L. Jung (ed.), 1953, 275; A. Hertzberg, 1959, 547f.; Z. Jaron, 1985, 13; D. Horowitz/M. Lissak, 1978, 154. – In der Festschrift zum 50jährigen Jubiläum des Misrachi (י' לי מימון, תשי"ב, קסז) berichtet der Herausgeber, daß sich die Chibbat Zion-Bewegung in Wolozin wegen der Gegnerschaft der Rabbiner anfangs als eine Art „Untergrundgruppe" etablieren mußte. Diese Darstellung will nicht so recht zu der von E. Luz (1988, 10) hervorgehobenen „offenen und toleranten" Woloziner Atmosphäre passen. – M. Unna (Parteien, 68ff.) macht die Führungsschwäche Bar Ilans, der die folgenden 38 Jahre bis zu seinem Lebensende an der Spitze des Misrachi stand, für die meisten Fehlentwicklungen der Organisation verantwortlich und hebt vor allem seine Nachgiebigkeit gegenüber der AI hervor.

und begannen, ihre Aktivitäten auf eine neue Basis zu stellen. Auf der ersten Sitzung der neuen WZO-Exekutive erreichten sie das Zugeständnis, die Hälfte der Mitglieder des Kulturkomitees künftig mit religiösen Delegierten besetzen zu dürfen. Im übrigen wurde ihnen zugesichert, daß „nichts geschehen solle, was die jüdische Religion verletzen könnte."[122]

Hervorzuheben ist, daß während dieser Auseinandersetzungen, aber auch nach ihrem vorläufigen Ende, von den nichtreligiösen Zionisten immer wieder der Verdacht geäußert wurde, daß der Misrachi während dieser Kraftprobe von „extrem separatistischen" Kräften unterstützt oder unter Druck gesetzt worden sei.[123] Für diese Interpretation sprach die als besonders schädigend empfundene Tatsache, daß der Streit vor das Forum des Israelit, des „Organ(s) der antizionistischen Orthodoxie", getragen worden war.[124] Doch selbst die leitenden Persönlichkeiten des religiösen Zionismus schienen sich zu dieser Zeit noch alle Optionen offenhalten zu wollen. J. Rosenheim berichtete, der frischgebackene Generalsekretär des Misrachi habe nach der Gründung der Aguda die Meinung vertreten, der Zionismus werde wegen seiner mangelnden religiösen Grundlage „eine Partei im jüdischen Volke bleiben", während „die *Agudas Jisroel* in Wahrheit den historischen *Klall Jisroel* verkörpere."[125] Nicht ohne Süffisanz ist in den Erinnerungen des Aguda-Präsidenten auch von einem Brief Meir Berlins die Rede, in dem dieser ihm seine Dienste auch für das Amt eines Sekretärs der orthodoxen Weltorganisation angeboten habe.[126]

In den Kontroversen um den religiösen Zionismus deutete sich hier zum ersten Mal eine Kräftekonstellation an, die die parteipolitische Dynamik in der zionistischen Bewegung und im Staat Israel in den folgenden Jahrzehnten prägen sollte: außerhalb der WZO agitierten unabhängige Gruppen für den „Austritt"; am Rande des zionistischen Rahmens wurde erwogen, mit welchem Grad von Absonderung und welchem Maß an Pragmatismus den Anforderungen der religiösen Tradition Genüge zu leisten sei; und die Kompromißbereiten innerhalb der Bewegung machten die Sezessionsdrohung im Disput mit ihren Partnern zum Argument. Doch weil dadurch geheiligte Prinzipien zum Gegenstand von Verhandlungen gemacht wurden, führte gerade dies seitens der „Separatisten"

---

[122] Y. Eloni, 1987, 406. Als religiöse Autorität zur Entscheidung aller strittigen Fragen („סמכות דתית בהכרעה בבעיות השנויות במחלוקת") wurde Rabbiner Kuk ins Spiel gebracht: vgl. פי רוזנבליט, 1993, 291.

[123] Vgl. Y. Eloni, 1987, 400–405, der in Anm. 73 „Schlomo" Breuer und die IRG namhaft macht.

[124] Y. Eloni, 1987, 401.

[125] J. Rosenheim, 1970, 125. Berlin, der zeit seines Lebens unter der fehlenden rabbinischen Legitimation des religiösen Zionismus litt, versuchte in den folgenden Jahren immer wieder, zu einer Einigung mit der Aguda zu kommen. Der Rabbiner J.L. Maimon, dem eher an einer Kooperation mit den Arbeiterparteien gelegen war, entwickelte sich in dieser Hinsicht zu seinem Gegenspieler: vgl. M. Unna, Parteien, 69.

[126] Vgl. J. Rosenheim, 1970, 125; diese Episode wird von misrachistischer Seite aus bestätigt: vgl. פי רוזנבליט, 1993, 292; vgl. demgegenüber die negativen Erinnerungen Bar-Ilans von der Kattowitzer Konferenz: מ בר־אילן, תרצ"ט, 398–400.

zum Vorwurf der Bestechlichkeit, was paradoxerweise andererseits die innerorganisatorische Verhandlungsposition der orthodoxen Zionisten stärkte. Die Propaganda der unabhängigen Orthodoxie gegen den Misrachi führte daher in der Regel nicht zu einem innerzionistischen Schulterschluß, sondern im Gegenteil zu einer allseitigen Verschärfung des Gegensatzes zum säkularen Zionismus. So wurden Misrachi und Gemeindeorthodoxie, in dem Maße, in dem sie auf den Forderungen des Religionsgesetzes beharrten, andererseits für bestimmte Teile der unabhängigen Orthodoxie auch wieder interessant, was bei den Kompromißorthodoxen, die zunehmend von einem religiösen Minderwertigkeitskomplex geplagt wurden[127], zugleich die Hoffnung auf Anerkennung durch die agudistischen Rabbiner weckte.

Die Misrachisten ließen sich in ihrer politischen Aktionen immer wieder von dieser Taktik bestimmen. Dies hatte zur Folge, daß die Aguda von Anfang an zu einer Art unsichtbarem Koalitionspartner wurde.[128] Die Tatsache, daß im Hinblick auf die Konsequenzen dieser Konstellation hier wohl kein arbeitsteilig geplantes Vorgehen vorlag, sprach nicht gegen die Wirksamkeit dieses Mechanismus. Entgegen den Vorwürfen ihrer Gegner wollten die „Austrittsfreunde", die sich auf unbedingte Forderungen der Halacha beriefen, ihr Vorgehen ja gerade nicht als taktisches Mittel verstanden wissen. Auf der anderen Seite wirkte die anhaltende grundsätzliche Infragestellung der Legitimität ihrer Existenz auf die religiös-zionistische Kompromißorthodoxie auch verunsichernd und engte ihren Verhandlungsspielraum ein. Einer religiösen Partei, die ihre Daseinsberechtigung auf die Koalitionsfähigkeit mit den nichtreligiösen Partnern gründete, blieb der Ausweg des Austritts verschlossen.[129]

---

[127] Vgl. M. Unna/A. Unna, 70 („רגש של נחיתות") und E. Luz, 1988, 294.

[128] Zur Sicht der PM durch die Aguda vgl. I. Breuer, NZ 1935/36, 290.

[129] Vgl. O. Wolfsberg, 1952, 267; I. Breuer, TM, 11ff.; M. Unna, Parteien, 11f. Zur Wirkung des hier beschriebenen Mechanismus vgl. A. Ravitzky, SCJ 1991, 45; E. Luz, 1988, 293f. Vgl. ferner die Andeutungen bei B. Halpern, 1961, 89: „Indirectly, however, the issues debated between the traditionalists involved the whole Zionist movement and its idea of Jewish sovereignty. The demands regarding religious and cultural questions raised by the Orthodox in the forum of the Zionist Organization were not unaffected ... by the need of the Mizrachi movement to defend itself against Agudat Israel in another forum, the forum of the traditionalist community." Die Analyse Halperns ist auch insofern interessant, als sie auf ein ähnliches Spannungsverhältnis zwischen den zionistischen und den „unabhängigen", d.h. die Mitarbeit in der WZO verweigernden, jüdischen Sozialisten hinweist.

3. Die Anfänge der Agudas Jisroel

a) Der Kampf um die Gesamtorganisation

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts bot das Judentum in Deutschland ein Bild der ideologisch-organisatorischen Zerklüftung und Zersplitterung. Die unübersichtliche Situation war nicht zuletzt durch die unterschiedlichen staatskirchenrechtlichen Verhältnisse bedingt. Im Bereich der Orthodoxie war der Wirrwarr aufgrund verschiedener, teilweise miteinander kooperierender, sich teilweise aber auch heftig befehdender, regionaler und überregionaler Gemeindezusammenschlüsse und Rabbinerverbände besonders groß. Daß die organisatorische Vielfalt ein strukturierendes Prinzip hatte, das letztlich mit einer Auslegungsfrage des Religionsgesetzes zusammenhing, wurde schon damals von liberalen und gemeindeorthodoxen Beobachtern eher heruntergespielt. So nimmt es nicht wunder, daß die Funktion und Relevanz der Halacha in den organisatorischen Auseinandersetzungen dieser Zeit auch in den späteren historischen Darstellungen wenig Beachtung fand.[130]

Die wichtigste landesweite Organisation war der im Jahre 1869 von Reformern gegründete „Deutsch-israelitische Gemeindebund". Der DIGB umfaßte auch konservative oder konservativ geführte Mittel- und Kleingemeinden, die die Zusammenarbeit über die Grenzen der religiösen Meinungsverschiedenheiten hinweg bejahten.[131] Nach dem Vorbild der französischen Konsistorien und der öffentlich-rechtlichen Körperschaften in Württemberg und Baden erstrebte er auch in Preußen und später reichsweit die organisatorische Zusammenfassung aller Juden und versuchte, die diesem Ziel entgegenstehenden Hindernisse durch die Einberufung eines allgemeinen deutschen Judentages zu überwinden.[132] In der Ablehnung dieser Pläne war sich die gesamte unabhängige Orthodoxie einig.[133] Mit Justizrat Dr. Naphtali Hirsch und Isaac Hirsch taten sich zwei Söhne des ersten IRG-Rabbiners in der öffentlichen Artikulati-

---

[130] Vgl. J. Toury, 1977, 211ff.; Y. Ben-Avner, 1987, 5ff. und M. Breuer, 1986.

[131] Vgl. H. Schwab, 1950, 109f.; ציון, ' טורי", 1963, 166; K. Wilhelm, LBIYB 1957, 62f.; I. Schorsch, 1972, 24–36, 121, 153 und J. Toury, 1977, 258ff.; zum Boykott des DIGB durch die Anhänger Hirschs, vgl. a.a.O., 273. Toury (a.a.O., 274) stellt die organisatorische Konsolidierung des DIGB in einen Zusammenhang mit der Einigung Deutschlands im Jahre 1871.

[132] Vgl. M. Cahn, 1912, VI, 138, 188–199 sowie die Berichte im Israelit 1900, 1723–1726; 1904, 713f. Auf dem ersten Deutschen Judentag, der am 24.4.1904 in Berlin stattfand, wurde „unter dem lebhaftesten Beifall der Versammlung" (Israelit 1904, 721f.) Wilhelm Tell zitiert: „Seid einig, einig, einig!" (F. Schiller, 1910, Bd. 8, 111) Zum geschichtlichen Hintergrund dieser Einigungsbemühungen zu einer „deutsch-jüdischen Kirche" vgl. H. Grätz, 1870, 568–576.

[133] Vgl. den Brief E. Hildesheimers vom 16.12.1872 an Hirsch, in: M. Eliav (Hg.), 1965, 107f., vgl. auch a.a.O., 155f.

on ihrer Bedenken besonders hervor.[134] Sie fanden dabei auch die Unterstützung von liberalen Außenseitern.[135] In den Jahren vor dem ersten Weltkrieg füllte das Thema der einheitlichen „Zwangsorganisation"[136] und der Repressionsmaßnahmen, die nach orthodoxer Ansicht in einer solchen seitens der reformerischen Mehrheit zu befürchten waren, in fast monoton zu nennender Weise die Spalten der orthodoxen Presse.[137] Gelegentlich ließ es sich die unabhängig-orthodoxe Publizistik nicht nehmen, ihrer Polemik gegen die unerwünschten Neuerungen einen patriotischen Anstrich zu geben. Geflissentlich hob sie hervor, daß die staatskirchenrechtliche Situation der südwestdeutschen Länder ihr historisches Vorbild in den zur Zeit Napoleons geschaffenen französischen Konsistorien hatte. Darüber hinaus betonte sie, daß die dort herrschenden Verhältnisse das Anwachsen des Antisemitismus nicht verhindert hätten, und suggerierte einen Zusammenhang mit der ihrer Meinung nach von dem westlichen Nachbarland ausgehenden religiösen Dekadenz.[138]

In den Auseinandersetzungen um die Einigungsbemühungen machte es sich für den DIGB unangenehm bemerkbar, daß ihm als einem bloßen Dachverband jede direkte demokratische Legitimation fehlte.[139] Zudem umfaßte er selbst auf dem Höhepunkt seines Einflusses nicht mehr als etwa die Hälfte aller deutschen Gemeinden.[140] „Der Durchschnittsjude wußte bald nichts mehr vom Bestehen dieser seiner obersten Instanz, und die Notabilitäten der Gemeinde leiteten den Verband ‚unter sich', ohne die jüdische Öffentlichkeit irgendwie an diesen Teil des Gemeinschaftslebens zu binden."[141] Ein ähnliches Schicksal erlitt der von Intellektuellen und Mitgliedern der Bne Briss-Logen mit dem Ziel der Verteidigung gemeinsamer jüdischer Interessen ins Leben gerufene „Verband der deutschen Juden" (VDJ).[142]

---

[134] Vgl. z.B. N. Hirsch, 1923, 234–239; I. Schorsch, 1972, 77 sowie J. Rosenheim, 1970, 81; I. Breuer, JM 1914, 74–84. Aus orthodoxer Perspektive gab die Lage in Südwestdeutschland immer wieder Anlaß zu Klagen: Vgl. M. Cahn, 1912, 170f.; Israelit 1900, 763–765; 803–805 und 931f.

[135] Vgl. M. Cahn, 1912, VIII, 189, 193f.

[136] J. Rosenheim, 1970, 79.

[137] Vgl. Rosenheim, AA I, 259–265; Israelit vom 29.5.1906, 1–3, 6f.; 7.6.1906, 1–3; 14.6.1906, Extrabeilage, 1–4; 5.7.1906, 6f.; 9.8.1906, 1f.; 22.4.1909, 1–3; 29.4.1909, 1–3, 18f.; 6.5.1909, 1–3; 13.5.1909, 3–6; 21.5.1909, 1–3; 18.5.1911, 1f.; 28.10 1911, 7f.; I. Breuer, PAG; 40f.; PT, 11–13; JP, 8ff.

[138] Vgl. z.B. Israelit 1898, 1549f.; 4.9.1905, 1531–1532; 17.5.1906, 4f.; 7.6.1906, 5; I. Breuer, PT, 10f.

[139] Vgl. J. Toury, 1977, 274.

[140] Vgl. טורי, ציון", 1963, 166; I. Schorsch, 1972, 30–33.

[141] J. Toury, 1977, 275.

[142] Vgl. Israelit 1904, 713f.; Toury nennt als Aufgaben des VDJ die Verteidigung der Niederlassungsfreiheit und der Einbürgerungsrechte sowie den Schächtschutz (vgl. ציון, טורי", 1963, 167). Zu den „religiös neutrale(n)" Logen (M. Breuer, 1986, 243) vgl. M. Cahn, 1912, 181f. und C. Seligmann, 1975, 140. In ihnen arbeiteten – entgegen einem Verbot Hirschs (vgl. J. Rosenheim, 1970, 54, 78–80) – orthodoxe und liberale Mitglieder zusammen.

b) Der Richtlinienstreit

Besonders verwirrend war die Lage auf dem Gebiet der Rabbinerorganisationen. Der im Jahre 1884 unter nichtorthodoxer Führung gegründete „Verband der Rabbiner Deutschlands" wurde im Jahre 1896 – unter maßgeblicher Beteiligung von Markus Horovitz – „reorganisiert"[143] und in „Allgemeiner Rabbinerverband in Deutschland" umbenannt.[144] Um die bislang versagt gebliebene Anerkennung der Toratreuen zu erringen, verabschiedete der Verband ein Statut, das den Eindruck einer gewissen wohlwollenden „religiösen Neutralität" vermitteln sollte, indem es die Diskussion von halachischen Fragen in seinen Beratungsorganen verbot.[145] Zu Beginn des Jahrhunderts verteilte sich die Mitgliedschaft des Verbandes auf Rabbiner unterschiedlicher Observanz. Um der ihrer Ansicht nach zu großen Kompromißbereitschaft der Organisation gegenüber der Orthodoxie entgegenzutreten, gründeten die Reformer auf Initiative Cäsar Seligmanns im Jahre 1908 eine „Vereinigung für das liberale Judentum" und belebten dadurch eine seit 1898 bereits bestehende „Vereinigung der liberalen Rabbiner Deutschlands".[146]

Nicht zuletzt aufgrund dieses Anstoßes beschäftigte sich die liberale Rabbinervereinigung in den folgenden Jahren intensiv mit der Formulierung eines reformjüdischen Programmentwurfs. Die „Richtlinien zu einem Programm für das liberale Judentum"[147] wurden der Öffentlichkeit auf einer Tagung der liberalen Rabbinervereinigung in Berlin Ende Mai 1912 – zeitgleich mit der Gründung der Agudat Israel![148] – vorgestellt. Weil dieser Text den – längst bekannten! – reformjüdischen Abschied von der Halacha noch einmal explizit machte, kam er in den Ruf des „radikalen Liberalismus" und wurde von den Orthodoxen aller Strömungen heftig befehdet. Aber auch im eigenen Lager stieß er auf Vorbehalte, weil manche Liberale einer programmatischen oder dogmatischen Fixierung aus grundsätzlichen Erwägungen distanziert gegenüberstanden. So wurden die „Richtlinien" nur mit einer unverbindlichen Er-

---

[143] C. Seligmann, 1975, 86.

[144] Vgl. Israelit 1898, 1833–1835; 1900, 25–28; M. Cahn, 1912, 162ff.; E. Hildesheimer, in: M. Eliav (Hg.), 1965, 195f., 258f. und Y. Ben-Avner, 1987, 6f.

[145] Vgl. H. Schwab, 1950, 95f.; E. Hildesheimer, in: M. Eliav (Hg.), 1965, 196f.; C. Seligmann, 1975, 137 und Israelit 1904, 1275 (O.i.O.): „Ein Rabbinerverband mit der Devise ‚Religiöse Fragen dürfen nicht diskutiert werden' ist in der That ein Monstrum!"

[146] Vgl. die Polemik in Israelit 1902, 1997–1999 und 2021–2024. Dort (1999 und 2024) werden die konservativen Mitglieder des „Allgemeinen Rabbinerverbandes" als „מחזיקי ידי עוברי עברה" bezeichnet.

[147] Vgl. H. Schwab, 1950, 113; C. Seligmann, 1975, 137–146.

[148] Die Kattowitzer Konferenz der unabhängigen Orthodoxie begann am 29.5., die Versammlung der liberalen Rabbiner, auf der Seligmann als Hauptreferent die „Richtlinien" vorstellte, am 28.5.1912; vgl. auch H.I. Bach, 1984, 179. Ebenfalls im Mai 1912 fand in Posen ein Delegiertentag der ZVfD statt, auf dem sich erstmals die radikale Richtung um Kurt Blumenfeld und Felix Rosenblüth durchsetzte und eine Resolution verabschiedet wurde, die es jedem Zionisten nahelegte, die Übersiedlung nach Palästina in sein persönliches Lebensprogramm aufzunehmen. Vgl. EJ, 1971, Bd. 16, Sp. 1116 und M. Lambertie, LBIYB 1982, 71f.

klärung zur Kenntnis genommen und gerieten nach dem Ersten Weltkrieg rasch in Vergessenheit.[149] Während der Programmentwurf unter den liberalen Juden niemals auch nur annähernd die ihm zugedachte Bedeutung erlangte, war er im Bereich der Separatorthodoxie in aller Munde. Da der Richtlinienstreit die besten Argumente gegen die *Gemeindeorthodoxie* zu liefern schien, die S. Breuer nun polemisch „Richtliniengemeindeorthodoxie"[150] nannte, wirkte er für die unabhängigen Orthodoxen in geradezu erwünschter Weise frontenklärend und meinungsbildend und brachte eine ganze Flut von polemischen Artikeln und Streitschriften hervor.[151] I. Breuer ließ sich durch die Auseinandersetzungen zu einer ausführlichen Schrift über die Probleme des preußischen Staatskirchenrechts anregen.[152]

c) Die „Freie Vereinigung für die Interessen des orthodoxen Judentums"

Auch auf der orthodoxen Seite des religiösen Spektrums kam es zu Separatgründungen. Am Anfang stand die seit September 1885 bestehende überregionale „Freie Vereinigung für die Interessen des orthodoxen Judentums", die von ihrem Gründer S.R. Hirsch nach dem Vorbild der „über den weiten Erdenrund (sic!) verbreiteten jüdischen Lehr- und Wohltätigkeitsvereine"[153] konzipiert worden war. Nach dem Tode Hirschs im Jahre 1888 trat dessen Sohn Naphtali an die Spitze der Organisation. Diese „teure Erbschaft ... Rabbiner Hirschs" galt, obwohl sie über nur begrenzte Arbeitsmöglichkeiten verfügte und keinen großen politischen Einfluß hatte, als „ein Bollwerk der reinen selbständigen Orthodoxie".[154] Da die „Freie Vereinigung" nur die von der IRG beeinflußten Gemeinden und einige in westeuropäischen Hauptstädten lebende Persönlichkeiten, nicht aber die norddeutsche Orthodoxie und die Berliner Separatgemeinde Adass Jisroel umfaßte, wurde sie nach der Jahrhundertwende in zunehmendem Maße als unvollständig empfunden. Das Schisma zwischen Berlin und Frankfurt rührte zum einen daher, daß M. Horovitz im Jahre 1878, wenn auch gegen den ausdrücklichen Rat seines Lehrers, die Stelle des konkurrieren-

---

[149] Vgl. C. Seligmann, 1975, 148–150.

[150] I. Breuer, PT, 87.

[151] Vgl. z.B. Israelit vom 31.10 1912, 4f. („Zum liberalen Schulchan-Aruch"); 28.11.1912, 1f.; 27.12.1912, 1f.; R. Breuer, JM 1914, 200, 226–238; J. Wohlgemuth (1913/I) mit einer ausführlichen Darstellung der religionsgesetzlichen Aspekte des Streits, insbesondere auf dem Gebiet des Ehe- und Familienrechts (a.a.O., 61ff.); ders., 1913/II; ders.: Jeschurun 1918, 282; J. Rosenheim, AA II, 132 und 375; I. Breuer, Nr. 109, 159. Von liberaler Seite aus vgl.: Dr. S. Samuel, 1913; C. Seligmann, 1913; ders., 1975, 150.

[152] Vgl. unten S. 253ff.

[153] So Hirsch in seinem Gründungsaufruf vom September 1885, abgedruckt bei N. Hirsch, 1923, 211. Vgl. ferner a.a.O., 210–233; I. Breuer, JM 1914, 81; H. Schwab, 1950, 89; E. Stern, 1987, 138f. Breuer nannte die Gründung der „Freien Vereinigung" später die „Grundsteinlegung für die *Weltorganisation der Thora*" (WW, 255; k.i.O.).

[154] J. Rosenheim, 1970, 40.

den Frankfurter Gemeinderabbinates übernommen hatte. Hildesheimer hatte daraufhin den Kontakt zu ihm nicht nur nicht abgebrochen, sondern ihm wenig später auch einen stellenlosen „Schauchet" empfohlen.[155] Eng mit diesem Disput zusammen hing die gemeindepolitische Stellung des Berliner Rabbinerseminars, das auf die Unterstützung breiterer – auch gemeindeorthodoxer – Kreise angewiesen war und den Wettbewerb mit den Liberalen um die religiöse Beeinflussung dieser Gemeinden nicht scheute.[156] Den unterschiedlichen Reibungspunkten zwischen „Frankfurt" und „Berlin" wurde vielfach die Interpretation gegeben, daß Hildesheimer im Gegensatz zu Hirsch im „Austritt" kein „Prinzip", sondern eine von Fall zu Fall zu prüfende schmerzhafte Notwendigkeit gesehen habe.[157]

Jedenfalls gingen die Berliner auf dem Gebiet des Organisatorischen eigene Wege. Im Jahre 1897 rief Dr. David Hoffmann, der Nachfolger Hildesheimers am Berliner Seminar, als Gegengewicht gegen die rabbinische Einheitsorganisation und zur Stärkung der „Gesinnungstreue insbesondere der jüngeren Rabbinergeneration"[158], die „Vereinigung traditionell-gesetzestreuer Rabbiner" ins Leben. Da die „traditionell-gesetzestreue" Rabbinerorganisation von ihren Statuten her die gleichzeitige Zugehörigkeit zum „Allgemeinen Rabbinerverband" zuließ, sammelten sich die grundsätzlichen Kooperationsgegner in der „Rabbinerkommission" der „Freien Vereinigung für die Interessen des orthodoxen Judentums".

d) „Reorganisation"

Zu Beginn des Jahrhunderts, nach Jahrzehnten der ererbten Spannung, kam es im Bereich der deutsch-jüdischen Orthodoxie zu einer folgenreichen organisatorischen Umgruppierung. In dieser Zeit eines weiteren, durch die gesellschaftliche Entwicklung bedingten Organisationsschubs lagen Themen in der Luft, die es ermöglichten, für das Gespräch zwischen den Nachfolgern Hirschs und Hildesheimers neue Gesichtspunkte zu finden. Vor allem aber fand sich die vorwärtstreibende Persönlichkeit, die es verstand, die Hinterlassenschaft der Vorväter nicht nur zu verwalten, sondern in einer veränderten geschichtlichen Situation umzugestalten und weiterzuentwickeln. Nach dem Urteil der Zeitgenossen war es kein Zufall, daß die Anstöße zur Überwindung des inneror-

[155] Vgl. a.a.O., 39.

[156] Vgl. I. Breuer, PT, 22–26; E. Stern, 1987, 108.

[157] Vgl. Hildesheimer, in: M. Eliav (Hg.), 1965, 212f.; M. Unna, Parteien, 28–31 sowie M. Unna/A. Unna, 1975, 66–69. Die regionalen Unterschiede zwischen den jüdischen Gemeinden Nordost- und Südwestdeutschlands beschreibt W.J. Cahnman, in: FS C. Silberman, 1969, 5ff. Seine Typologie, die die Neoorthodoxie dem Süden und den Liberalismus dem Norden zuweisen will, scheitert schon an der Rolle, die die Frankfurter Gemeinde, in der beispielsweise der gebürtige Frankfurter A. Geiger als Reformrabbiner amtierte, für den Liberalismus spielte.

[158] J. Rosenheim, 1970, 82; vgl. auch E. Stern, 1987, 139.

thodoxen Nord-Süd-Gegensatzes von Frankfurt ausgingen und als Weiterbau an dem von Hirsch begonnenen Organisationswerk verstanden wurden. Als sich im Vorfeld der Reichstagswahlen des Jahres 1907 die jüdischen Einigungsbemühungen sowohl im politischen Bereich als auch im Umkreis des Gemeindebundes intensivierten und die „Vereinheitlichungstendenzen" und der „Einheitsdusel"[159] bis in die inneren Kreise der Orthodoxie vordrangen, ergriff der 1870 geborene Frankfurter Verlagsbuchhändler und gelernte Bankkaufmann Jacob Rosenheim die Initiative.[160]

Als ersten Schritt hatte Rosenheim bereits zum 1. Januar 1906 die Herausgabe und redaktionelle Leitung der vormals in Mainz herausgegebenen Wochenzeitung „Der Israelit" übernommen, die unter den Händen Oskar Lehmanns, des Sohnes ihres Gründers Rabbiner Markus Lehmann, in wirtschaftliche Schwierigkeiten geraten war.[161] Wenige Wochen später trat er in das nach dem Tode Naphtali Hirschs verwaiste Amt des Schriftführers der „Freien Vereinigung" ein.[162] Von dieser Position aus und mit Hilfe des nunmehr gesicherten publizistischen Rückenwindes unternahm er den Versuch, die Spaltung der deutschjüdischen Orthodoxie zu überwinden und alle Gesetzestreuen unter dem Dach einer „reorganisierten" Freien Vereinigung zusammenzufassen.[163]

Dabei stand die Überwindung der Kluft zwischen Nord- und Süddeutschland zwar im Vordergrund. In Wahrheit ging es aber um ein Problem, das vielen Außenstehenden schon damals schwer einsichtig zu machen war. Rosenheim erstrebte die Sammlung aller *subjektiv* „ehrlichen *Maaminim beTauro min Haschomajim*"[164] unter Einschluß der Mitglieder der konservativ geführten Einheitsgemeinden (z.B. in Halberstadt) und der gesetzestreuen Minderheiten, die in den reformerischen Großgemeinden verblieben waren. Er berief sich dabei auf die Traditionen seiner Heimatgemeinde und machte geltend, angesichts der drohenden Gefahr einer „rein stammestümlichen" nationaljüdischen „Einheit des Blutes und des geschichtlichen Erlebens"[165] sei ihm „die weittragende geistig-religiöse Bedeutung des zweieinhalb Jahrzehnte früher von S.R. Hirsch inaugurierten Austrittskampfes"[166] aufgegangen. Wie er in seinen Erinnerun-

---

[159] A.a.O., 79 und 81.

[160] Vgl. auch H. Schwab, 1950, 109ff.; צ' טורי, ציון", 1963, 165 und 187ff.; E. Stern, 1987, 140. Nach den Erinnerungen Rosenheims (1970, 80) bestand der Anlaß darin, daß der orthodoxe Kommerzienrat Benjamin Hirsch aus Halberstadt den zweiten Vorsitz „des bis dahin allgemein als *chaticho d'issuro* betrachteten" DIGB übernahm. Dies sei ein schwerer Schlag für „die ihrer geschichtlichen Mission bewußte Orthodoxie" gewesen.

[161] Vgl. J. Rosenheim, 1970, 93ff.; י' בן-אבנר", 1991, 4f.

[162] Vgl. M. Unna/A. Unna, 1975, 70f. Rosenheim (1970, 81f.) berichtet, das Amt sei ihm angetragen worden; nach I. Breuer (MW, 31) drängte er sich ungeduldig vor und drohte mit der Gründung einer „Konkurrenzvereinigung", falls man ihm nicht freie Hand lasse.

[163] Vgl. J. Rosenheim, 1970, 78ff.

[164] A.a.O., 83 (k.i.O.); vgl. auch a.a.O., 87.

[165] A.a.O., 79.

[166] A.a.O., 80; vgl. auch Rosenheims Aufsatz zum fünfzigjährigen Jubiläum des Austrittsgesetzes, in: AA I, 366–369.

gen erläuterte, glaubte er, gerade im Sinne des ersten IRG-Rabbiners zu handeln, wenn er sich darum bemühte, „die von dem Gesamtkörper des Thoravolkes abgesplitterten Gruppen religiöser Gesinnungsgenossen, also im Wesentlichen Gemeindeorthodoxie und Misrachi, die sich den religiös neutralen Organisationen eingegliedert hatten, auch organisatorisch für das politische Bekenntnis zur Orthodoxie zurückzugewinnen."[167]

Salomon Breuer und seine Söhne gaben sich freilich mit „der persönlichen *Jiras Schomajim*"[168] und dem „Ideal" einer bloß „geistigen" Autonomie der Orthodoxie[169] nicht zufrieden. Unter Berufung auf den gemeindepolitischen Aspekt des „Frankfurter Prinzips" forderten sie die *praktische* und *konkrete* Durchsetzung der Tora-Souveränität. Da die Tora die jüdische Nation in ihrer Gesamtheit in die Pflicht nehme, könne die Treue zu ihr keine rein individuelle Angelegenheit sein. Wer daher freiwillig in einer sich jüdisch nennenden Gemeinde oder Organisation bleibe, die die Souveränität der Tora nicht als ihr Grundgesetz anerkannt habe, schließe sich objektiv selbst von dem zu organisierenden כלל ישראל aus.

Der Einfluß der Familie Breuer reichte nicht aus, die Pläne Rosenheims ganz zu vereiteln. Er konnte ihnen aber doch entscheidende Schranken setzen. Die „Reorganisation" wurde nur zu einem Teilerfolg. Zwar ließ sich der „Frankfurter Raw" im Dezember 1907 zur Teilnahme an einer Tagung der „Freien Vereinigung" in Berlin bewegen, die die Norderweiterung besiegelte; die von Rosenheim gewünschte Beteiligung seines lokalen Gegenspielers Markus Horovitz verhinderte er aber durch sein Veto.[170] Zugleich löste er die Rabbinerkommission von ihrer Dachorganisation, bildete sie zu einem eigenständigen, streng separatistischen „Verband orthodoxer Rabbiner" um und setzte so einen kräftigen organisatorischen Kontrapunkt.[171]

e) „Reorganisierung" von Chaluka und palästinensischem Schulwesen

Die Pläne Rosenheims richteten sich von Anfang an auch auf das Gebiet der Palästinapolitik, das zu Beginn des Jahrhunderts immer mehr in den Mittelpunkt des Interesses rückte. Seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts hatte sich die

---

[167] A.a.O., 116 (O.i.O.). vgl. auch a.a.O., 131 und M. Landau, FS Rosenheim, 1931, 4ff.

[168] A.a.O., 113f. (k.i.O.).

[169] Vgl. a.a.O., 1970, 87.

[170] Vgl. a.a.O., 86–88 und I. Breuer, PT, 9. In den Augen Rosenheims (a.a.O., 87) war dies „ein Triumph für Rabbiner Breuer, aber, objektiv betrachtet, ein geschichtlicher Fehlschlag von verhängnisvollen Konsequenzen." Weiter berichtet Rosenheim (139), daß Breuer einer Einladung der Berliner Einheitsgemeinde nur unter der Bedingung zugestimmt habe, „daß auch die Vorstände der evangelischen und katholischen Kirchen eingeladen würden", um dem „Mißverständnis einer Anerkennung der sogenannten ‚Jüdischen Gemeinde' als jüdisch" vorzubeugen.

[171] Vgl. Israelit vom 6.7.1922, 1f.; J. Rosenheim, AA I, 254–258; J. Wohlgemuth, Jeschurun 1918, 475; A. Fraenkel, 1967, 24, 45f.

deutsch-jüdische Orthodoxie an der Sammlung von Chaluka-Geldern beteiligt, die von den „*Pekidim und Amarkalim* der Gemeinde des Heiligen Landes“[172], der in Amsterdam residierenden Holländisch-Deutschen Palästinaverwaltung, eingesammelt worden waren. Auf Anregung des orthodoxen Historikers Isaak („Jizchok Eisik“) Halevy, der aus dem litauischen Wilna nach Deutschland gekommen war, knüpfte die erweiterte „Freie Vereinigung“ nun an diese Tradition an und richtete eine Kommission für die „Erez-Jisroel-Arbeit“ ein.[173] Am 11. September 1906 fand in Frankfurt eine orthodoxe Palästinakonferenz statt, auf der der „Frankfurter Raw“ zwar den Vorsitz führte, die aber von Rosenheim maßgeblich vorbereitet und inhaltlich beeinflußt wurde.[174] In seinem Hauptreferat begründete Rosenheim seine palästinapolitischen Interessen mit dem religionsgesetzlichen Gebot der Besiedlung des Landes Israel (מצות ישוב ארץ ישראל). Diese Pflicht ging für ihn über das bloß symbolische und chalukagestützte Wohnen im Heiligen Lande hinaus und schloß die „Freimachung der Produktivkräfte des Landes, die Bepflanzung des Bodens“ mit ein. Aus diesem Grunde sah Rosenheim die Notwendigkeit, das Selbsthilfeprinzip für die palästinensische Orthodoxie ins Auge zu fassen und auf die Herstellung einer ausgewogeneren Wirtschaftsstruktur im Alten Jischuw hinzuwirken. Insbesondere sei *der* Teil der jüdischen Bevölkerung, der das Toralernen nicht als Lebensberuf ergreifen könne, „einem wirtschaftlichen Erwerb zuzuführen.“[175] Erforderlich sei ferner eine genaue Prüfung der wirtschaftlichen Lage der unterstützungsbedürftigen Bevölkerung, um mit der orthodoxen „Entwicklungshilfe“ gezielt ansetzen zu können.

Was Rosenheim anstrebte, war nicht weniger als die „moralische Umwertung des Begriffs der Chaluka“. Dieses Ziel wollte er namentlich durch die Abschaffung der „kleinen Chaluka“, der bislang üblichen Zersplitterung und Verteilung der Spenden an zahllose Einzelpersonen, erreichen. Stattdessen sollten „Institutionen erzieherischen, hygienischen und wirtschaftlichen Charakters“

---

[172] J. Rosenheim, 1970, 90 (k.i.O.). Es handelte sich hier um eine im Jahre 1810 gegründete, später von dem Amsterdamer Brüdern Akiba, Zwi Hirsch und Jacob Meir Lehren geleitete Organisation zur Verwaltung und Verteilung von Spendengeldern für in Jerusalem ansässige aschkenasische Familien, das „Kolel HoD“, die ihr Leben dem Torastudium gewidmet hatten. „HoD“ stand für „Holland und Deutschland“. Die Federführung des deutschen Zweiges der Organisation hatte die IRG übernommen. Vgl. auch die Palästina-Berichterstattung in der von S.R. Hirsch herausgegebenen Monatsschrift Jeschurun 1862, 308 und 1867, 71 sowie J. Rosenheim, 1970, 62, 90–93; E. Hildesheimer, in: M. Eliav (Hg.), 1965, 97–102, 146–152; Israelit 1900, 1061f.; E. Mayer, 1966, 44f. Zum Palästina-Engagement der deutsch-jüdischen Orthodoxie vgl. auch E. Biberfeld, Israelit vom 6.4.1911, 4f.; 21.4.1911, 1f.; 4.5.1911, 1f. und 11.5.1911, 1–3.

[173] Vgl. J. Rosenheim, 1970, 88f.; I. Lewin, 1975, 71. – Daneben wurde eine Kommission für osteuropäische Angelegenheiten eingerichtet. Zur Person Halevys vgl. J. Rosenheim, AA II, 469ff.; M. Breuer, 1986, 178–185.

[174] Vgl. J. Rosenheim, 1970, 91.

[175] Israelit vom 13.9.1906, 2; zu diesem Thema vgl. auch E. Luz, 1988, 67ff.

konzentriert gefördert werden.[176] In ihrer die Palästinaarbeit intensivierenden und zugleich rationalisierenden Tendenz gaben diese Überlegungen die Konkurrenzsituation zum Zionismus deutlich zu erkennen. Alle Änderungen sollten freilich – hier wurde die palästinapolitische Zurückhaltung Hirschs als Vorbild angeführt[177] – nur „im Einklang mit den rabbinischen Autoritäten der heiligen Stadt" vorgenommen werden.[178] Die Konferenz beschloß, die orthodoxe Präsenz in Palästina zu verstärken und die dortigen Aktivitäten der „Freien Vereinigung" umfassend zu reorganisieren. Zu diesem Zweck und zur Überwachung der Verteilung der Spendengelder wurde als ständiger Vertreter der Rabbiner Jonathan Benjamin Horovicz[179] nach Jerusalem entsandt.[180]

Angesichts der zionistischen Aktivitäten im kulturellen Bereich wandte man vor allem den schulischen Aufgaben verstärkte Aufmerksamkeit zu.[181] Vom Standpunkt der unabhängigen Orthodoxie aus lag es nahe, daß die unter dem Einfluß S.R. Hirschs entstandenen Gemeinden, die sich auf dem Gebiet der Pädagogik ohnehin in einer Vorreiterrolle wußten, die Federführung übernahmen. Nach vorheriger Tuchfühlung mit den Jerusalemer Rabbinern Chajim Sonnenfeld und Horovicz veranlaßte Rosenheim im Jahre 1909 die Entsendung des Rabbiners Moses Auerbach zur Gründung einer orthodoxen Schule für die Kinder der neugegründeten jüdischen Kolonien in Petach Tiqwa und zur Leitung des Schulwerks der „Freien Vereinigung".[182] Die Genehmigung der Jerusalemer Autoritäten war schon deshalb erforderlich, weil in der neuen Lehranstalt jeden Tag auch bis zu zwei Stunden nicht-religiöse Fächer unterrichtet werden sollten, eine Neuerung, die mit dem „deutschen" Derech-Erez-Prinzip in Verbindung gebracht wurde. Im Jahre 1910 trat der Talmud-Tora-Institution von Petach-Tikwa eine Mädchenschule zur Seite, die durch ein in Frankfurt gebildetes Komitee organisiert wurde.[183]

Auch an den anderen Brennpunkten des expandierenden jüdischen Gemeinwesens in Palästina wurde die „Freie Vereinigung" tätig. Im Jahre 1913 umfaßte ihr prosperierendes „Erez-Jisroel-Schulwerk" bereits 10 Schulen mit 1000 Zöglingen und 40 Lehrern. Es bestanden Talmud-Tora-Einrichtungen in Rischon

---

[176] Israelit vom 29.8.1912, 1; vgl. auch Israelit vom 13.2.1913, 5; 18.12.1913, 1f.; 2.1.1914, 2f. sowie H. Eisemann, Israelit vom 15.1.1914, 1–3; 23.1.1914, 3f.

[177] Vgl. Israelit vom 13.9.1906, 1; E. Hildesheimer, in: M. Eliav (Hg.), 1965, 85–114; 145–156.

[178] Israelit, 13.9.1906, 2.

[179] Die Schreibweise seines Namens variiert: z.B. auch Horovitz o.ä.

[180] Vgl. J. Rosenheim, 1970, 90–92 sowie I. Breuers Bericht von einem Treffen mit Horovicz, in: NZ 1930/31, 53. Zur Bedeutung der orthodoxen Siedlungsarbeit in Palästina vgl. J. Horovicz, BPZ vom 11.5.1922, 2f.; 25.5.1922, 2f.

[181] Vgl. J. Schoneveld, 1987, 12.

[182] Vgl. J. Rosenheim, 100f.; E. Stern, 139f.; JL I, Sp. 565. Bis zu diesem Zeitpunkt war Auerbach am jüdischen Lehrerseminar in Köln tätig gewesen.

[183] Vgl. Israelit vom 7.12.1911, 2f.; J. Rosenheim, 1970, 102. Zur orthodoxen Ausbildung von Mädchen vgl. NZ 1931/32, 189–191.

Lězion, Rěchobot, Ekron und Haifa sowie eine sefardische Schule in Jerusalem.[184] Die Bemühungen um den Aufbau eines Erziehungssystems in Palästina wurden im November 1908 auf einer diesem Thema gewidmeten Sitzung der Palästina-Kommission zur Initialzündung weiterreichender organisatorischer Vorhaben. Trotz der Bedenken Salomon Breuers, dem diese Aktivitäten zu viel Ähnlichkeit mit dem Zionismus hatten, wurden Forderungen nach einer „interterritoriale(n) Vereinigung für das palästinensische Schulwesen" und einem allgemeinen „Palästina-Verein" für wirtschaftliche und kolonisatorische Aufgaben laut.[185]

f) Organisierung der ostjüdischen „Massen"

Von langfristig größerer Bedeutung als diese pädadogischen Pionierleistungen in Palästina selbst, die nach dem Weltkrieg aufgrund der finanziellen Schwäche ihrer Unterstützergruppen an den „Misrachi-Trend" innerhalb der WZO verlorengingen[186], war die Tatsache, daß dieses Thema zu einem Vehikel für die „Erweckung des Organisationsgedankens im orthodoxen Judentum"[187] wurde. Das ausgeprägte Sendungsbewußtsein der sich auf Hirsch berufenden Orthodoxie kontrastierte in dieser Zeit eigentümlich mit der allgemein empfundenen organisatorischen Unterlegenheit der Toratreuen gegenüber der Bewegung Herzls: „Der Zionismus traf das thoratreue Volk in einem Zustand organisatorischer Anarchie."[188] Vor dem Hintergrund dieser Selbstwahrnehmung wurde die Malaise von den Frankfurtern besonders deutlich empfunden. Mit der Überzeugung, daß die Lehre Hirschs „kein Frankfurter Reservatbesitz (sic!), sondern kostbares Gut des ganzen jüdischen Volkes"[189] zu sein habe, hatten sie ein, wenngleich intern durchaus nicht unstrittiges, ideologisches Konzept und vor allem den Willen, die eigenen gemeindepolitischen Erfahrungen in einem größeren Rahmen zum Tragen zu bringen. Mit der „Freien Vereinigung" stand ihnen ein organisatorischer Anknüpfungspunkt zur Verfügung, um auf landesweiter – und später auch internationaler Ebene – Abhilfe vorzubereiten.

---

[184] Vgl. Israelit vom 7.12.1911, 2f.; בנטואיץ ", 1960, 37; J. Rosenheim, 1970, 137; M. Elias, in: FS J. Breuer, 136f.

[185] Vgl. J. Rosenheim, 1970, 111; H. Schwab, 1950, 115; zur Einstellung S. Breuers vgl. schon Israelit 1904, 1731f.

[186] Vgl. J. Horovicz, Israelit vom 24.9.1914, 1f.; ferner: Israelit vom 8.12.1914, 1–3; vgl. auch den Spendenaufruf im Israelit vom 25.3.1915, 1; I. Breuer, JN, 38f.; G. Schiff, 1977, 70f. Als wegen des Krieges die Verbindungen nach Palästina abrissen und Geldüberweisungen unmöglich wurden, mußte M. Auerbach nach Deutschland zurückkehren; vgl. auch unten S. 65f. und 69 sowie J. Rosenheim, 1970, 147f.

[187] M. Breuer, 1986, 248; vgl. auch S. Ehrmann, in: FS J. Breuer, 89; E. Stern, 1987, 137.

[188] I. Breuer, TM, 19. Vgl. ferner N. Birnbaum, Jeschurun 1918, 554: „Mit der anarchischen ... Art, wie sich heute die Judenheit, auch in ihren gläubigsten Teilen verwaltet, ist kein Auslangen mehr." (Z.i.O.)

[189] I. Breuer, MW, 28.

Zu der Einsicht, daß die Zeit des Zerfalls der alten Ordnungen möglicherweise nicht mehr war als ein „Interregnum"[190], das durch eigene Anstrengungen, „mit den technischen Mitteln, die die Kultur uns aufs neue reicht,"[191] beendet werden konnte, mußten sich die Hüter der Tradition aber erst allmählich durchringen. Die äußeren Bedingungen und – in vielleicht noch höherem Maße – die internen jüdischen Voraussetzungen in Osteuropa, die Tradition des „politischen Quietismus"[192] und das Mißtrauen gegenüber Einflüssen aus dem Westen, erforderten einen Anweg, auf dem die Notwendigkeit, aber auch die Chancen und Möglichkeiten einer modernen Organisationstechnik erst allmählich erkannt und akzeptiert wurden.

Die Umstrittenheit dieses Themas stand in einem engen Zusammenhang mit der innerjüdischen Kulturdebatte, die in der Orthodoxie auf charakteristische Weise unter dem Vorzeichen des Ost-West-Gegensatzes stand. Die Tatsache, daß im deutschen Sprachraum Erfahrungen vorhanden waren, auf die man nunmehr in einem größeren Rahmen zurückgreifen konnte, war für die Gesetzestreuen in der Situation des Umbruchs von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Zwar wurden das Wissen und die Weltläufigkeit der westlichen Orthodoxen, die – angeblich – durch „assimilatorische Reste"[193] belastet waren, seitens der osteuropäischen Juden immer wieder mit Mißtrauen betrachtet; doch ließ sich nicht leugnen, daß es hier einen Erfahrungsschatz gab, der für die Herausforderungen der Zeit faktisch von Nutzen sein konnte.[194] Das gab der deutsch-jüdischen Orthodoxie ein Selbstbewußtsein, das sich später auch durch die Ereignisse des Ersten Weltkriegs nur schwer erschüttern ließ. In einer Aufsatzserie über den Zustand der Orthodoxie und ihr Verhältnis zum Zionismus und zum nichtzionistischen ostjüdischen Nationaljudentum zeichnete J. Wohlgemuth noch im Jahre 1918 die geschichtlichen Koordinaten für die Einordnung des gesetzestreuen Judentums in Deutschland: „Man wolle doch nicht vergessen, was es bedeutet, daß in dem Zentralpunkt der Weltkultur, in dem Lande, das doch die Geburts- oder zum mindesten Hauptentfaltungsstätte aller jener philosophischen, naturwissenschaftlichen, geschichtlichen Theorien ist, die sich zur Grundidee des Judentums in Widerspruch setzen, in dem Lande, in dem das niedere und höhere Schulwesen einen so alles nivellierenden Einfluß ausübt, daß in diesem Lande sich ein, wenn auch kleiner Rest der Gesetzes-

---

[190] Vgl. M. Landau, Jeschurun 1923, 354.

[191] J. Rosenheim, AA II, 165.

[192] M. Landau, Jeschurun 1923, 345.

[193] A.a.O., 341; vgl. dazu auch E. Luz, 1988, 10.

[194] In einem Bericht vom AI-Gründungskongreß (Israelit vom 30.5.1912, 1) wurde ein ukrainischer Rabbiner zitiert: „Organisieren muß Deutschland. Dort liege man schon lange im Kampfe mit den feindlichen Mächten. ‚S.R. Hirsch זצ"ל hat den Kampf gegen die unwahren Kulturbestrebungen ... siegreich geführt.'" Bei den so gerühmten „deutschen" Qualitäten handelte es sich nicht zuletzt um die Fähigkeit, eine internationale Konferenz logistisch vorzubereiten, eine Infrastruktur für sie bereitzustellen und um die Kunst der Verhandlungsführung. Vgl. M. Landau, Jeschurun 1923, 343.

treuen erhalten hat, die für die Gesamtentwickelung des Judentums noch immer von nicht zu unterschätzender Bedeutung sind."[195]

Auch vier Jahre später wollte Maximilian Landau auf der Feststellung beharren, daß „die Deutschen" weiterhin „ein unentbehrliches und massgebendes Element" in der orthodoxen Weltorganisation seien und „es auch für absehbare Zeit bleiben" würden. Immer noch könnten allein sie „die breite theoretische und allgemein-kulturelle Fundierung"[196] geben. Nach allgemeiner Meinung lag die Stärke der deutsch-jüdischen Orthodoxen vor allem auf dem ideologischen Gebiet: „Das Element der abendländischen Kultur, das die Grundlage ihrer Erziehung und ihrer geistigen Struktur bildet, gibt ihnen eine vorläufig unerreichte Ueberlegenheit; sie sind diejenigen, die mit dem Begriff Agudas Israel etwas mehr verbinden als einen grossen Schomre-Schabbes-Verein oder eine internationale Gesellschaft zur Förderung des Thorastudiums; sie erst gaben dem Begriff den festen ideologischen Unterbau, sie haben ihn in den weiten welthistorischen Rahmen gespannt, der der Agudabewegung erst Sinn und Weite gibt."[197]

In einer Zeit, in der die *kulturellen* Erneuerungsbestrebungen im Zionismus mehrheitlich in die umgekehrte, die Ost-West-Richtung, gingen, war in der unabhängigen Orthodoxie *in dieser* Hinsicht von einem – wie auch immer bestrittenen und realisierten – Führungsanspruch des „deutschen" Kulturprinzips die Rede.[198] Es vermag nicht zu überraschen, daß dieser Einfluß auf die Geschicke der jüdischen Organisationen von den Zionisten negativ eingeschätzt wurde. M. Unna, der das TDE-Judentum als eine Art historischer „Vorhut" der Orthodoxie auf dem Weg in die Moderne beschreibt[199], hält es für besonders verhängnisvoll, daß die westlichen Orthodoxen „das Joch der Verantwortung gegenüber der Gesamtnation und ihren Bedürfnissen"[200] abgeworfen und einen Teil des Volkes für das Judentum verlorengegeben hätten. Der Zerfall und das Ende des Avantgarde-Anspruchs der deutsch-jüdischen Orthodoxie, wie sie sich in exemplarischer Weise in den Schriften und im Lebenswerk Isaac Breuers spiegeln, wurden aber weder von den zionistischen Kritikern noch von den östlichen Skeptikern ausgelöst, sondern gingen von den Entwicklungen in Deutschland selbst aus.

g) „Avantgarde"-Ansprüche

Das Thema der „Ostjuden" gewann für die deutsch-jüdische Orthodoxie zu Beginn dieses Jahrhunderts daher zunehmend an Bedeutung.[201] Während eines

---

[195] J. Wohlgemuth, Jeschurun 1918, 164f.

[196] M. Landau, Jeschurun 1923, 343 (O.i.O.).

[197] A.a.O., 342 (O.i.O.).

[198] Vgl. B. Halpern, 1961, 58.

[199] M. Unna, Parteien, 22: „הולך לפני המחנה".

[200] „עול האחריות כלפי כלל האומה וצרכיה" (a.a.O., 52; vgl. auch a.a.O., 22).

[201] Vgl. J. Wohlgemuth, Jeschurun 1916 und 1918; J. Rosenheim, AA I, 319–333, 351–356; A. Carlebach, LBIYB 1961, 67; E. Reichmann, in: W.E. Mosse (Hg.), 1971, 571–573;

Vereinstages der „Freien Vereinigung" am 27. und 28. Dezember 1908 nahm Rosenheim die palästinapolitischen Herausforderungen zum Anlaß, für eine engere Zusammenarbeit mit dem jüdischen Osten einzutreten. Seine Ausführungen gaben auch zu erkennen, wie er die Gegnerschaft zum Zionismus konzeptuell erfaßte und mit welchen Mitteln er die Auseinandersetzung zu bestehen hoffte. Von der anzustrebenden orthodoxen Einigung versprach er sich einen doppelten Vorteil. Die in „hartem Ringen mit dem Geiste des Abfalls und der Assimilation" bewährten Westeuropäer sollten den „Millionen jüdischer Seelen" im Osten „den Anschluß an eine neue Zeit"[202] bringen. Auf der anderen Seite sollten aber auch sie selbst auf diesem Wege den minoritären Status überwinden, in den sie im Laufe des vergangenen Jahrhunderts geraten waren.

Zwar war man sich im Bereich der Orthodoxie darüber einig, daß die Geltung der sinaitischen Souveränität über das Volk Israel nicht von der Zustimmung einer Zufallsmehrheit der „Regierten" abhängig sei. Dennoch wurde selten auf diesen Hinweis auf das letzte toratreue Potential verzichtet, das bei dem künftigen Kräftemessen den Ausschlag geben sollte – ein Gedanke, der vor dem nationalsozialistischen Massenmord am osteuropäischen Judentum durchaus einen Anhalt an der Wirklichkeit hatte.[203] B. Halperns auf den Zionismus gemünzte Beobachtung galt mutatis mutandis auch für die entstehende agudistische Weltbewegung: „Because Zionism was taken seriously in the East, Western Jews whom it attracted became not merely eccentrics, but adherents of a historic cause, and because of the accession of the Westerners, with their facilities for action, Zionism developed into something more than an episode – it became a historic movement."[204]

Ein anderes Licht auf die Frage nach den jüdischen Mehrheitsverhältnissen warf eine Stellungnahme Rosenheims in einer seiner späteren Streitschriften. Dort protestierte er gegen die Forderung Jabotinskys, den Orthodoxen das Wahlrecht abzusprechen, weil ihnen jede bürgerliche Erfahrung fehle.[205] Die Erwähnung dieses bizarren Ansinnens diente natürlich zunächst der Denunziation des ungezügelten Herrschaftsstrebens einer radikalen Spielart des Säkularismus. Indem Rosenheim sich schlußfolgernd mit der Feststellung in der zionistischen Presse auseinandersetzte, daß die Bewegung Herzls in ihrer Ideologie und Praxis nie „von der Zählung der Massen, sondern immer nur von ihrer Bewertung"[206] ausgegangen sei, war er aber auch in der Lage, einen in gewisser

---

M. Breuer, 1986, 317–342. Zum allgemeinen „Kult" um die „Ostjuden" vgl. D. Biale, 1979, 69–72; W. Schivelbusch, 1982, 27ff.

[202] J. Rosenheim, AA II, 161; vgl. auch ders., 1970, 110f.; Israelit vom 31.12.1908, 1–3.

[203] Vgl. I. Breuer, Israelit vom 29.3.1912, 4f. und vom 16.1.1919, 1–3.

[204] B. Halpern, 1961, 65; vgl. auch E. Luz, 1988, X–XI.

[205] „‚Welche bürgerliche oder politische oder kulturelle oder kommerzielle Erfahrung haben aber jene *mit Bärten und Peos ausgerüsteten Kinder*, denen wir uns gegenüber sehen?'" (Zitiert bei J. Rosenheim, AA II, 353; O.i.O.)

[206] J. Rosenheim, a.a.O., 354.

Hinsicht durchaus gleichartigen Gegner ins Visier zu nehmen und in seiner Gefährlichkeit als Konkurrenten erst auszumachen.[207]

Nach Meinung der Zionisten lag die Bedeutung ihrer Organisation in der Tat nicht in der Zahl ihrer Anhänger.[208] Als Max Nordau auf dem zweiten zionistischen Kongreß behauptete, die Zionisten seien keine Partei, sondern das Judentum selbst, hatte die WZO schätzungsweise ein Prozent der jüdischen Weltbevölkerung organisiert. „Die Organisation war für Herzl ... nur ein Mittel zum Zweck, sie sollte den Ausdruck des zionistischen Volkswillens darstellen und ihn, ihren gewählten Leiter, bei seinen Handlungen legitimieren ... Für Herzl und seine Anhänger war daher die Organisation nur der politische ‚Sachwalter' des Volkes, deren Präsident im Namen der Organisation diese Funktion ausübte ... sie ist also auch in *diesem* Sinne nicht als ‚Partei' zu qualifizieren. Man hat sie einmal ‚das Volk unterwegs' genannt."[209] Die letzte Konsequenz dieser Konzeption, die von einer Art „volont générale" des jüdischen Volkes ausging, war die Forderung, daß in den parlamentarischen Körperschaften Palästinas hinsichtlich der Anzahl der Abgeordneten das *ganze* jüdische Volk („qui ... fait virtuellement partie des habitants de la Palestine"[210]) – *vertreten durch die zionistische Organisation!* – repräsentiert sein müsse.

In spiegelbildlicher Entsprechung zu dieser Avantgardekonzeption waren auch bei Rosenheim Vorbehalte gegen die egalitären Mechanismen der Demokratie vorhanden. Einen prägnanten Ausdruck fand sein Widerspruch in einer Stellungnahme zu der seit dem ersten Weltkrieg von zionistischer Seite aus propagierten Idee, in allen Ländern allgemeine Wahlen zu einem jüdischen Weltkongreß abzuhalten: Eine solche Veranstaltung, so Rosenheim, „wäre ein glänzendes Mittel, um die gesamte Judenheit wider ihren Willen auf die zionistisch-nationalistische Politik festzulegen."[211] Obgleich die „orthodoxen Massen ... sicherlich die ungeheure Mehrheit des jüdischen Volkes" ausmachten, seien sie „heute leider noch viel zu wenig organisiert und politisiert, um dem Weltparlament ihre Wesensart aufzudrücken." Rosenheim fuhr fort: „Uns ist der nationale Wille für alle Zeiten von Sinais Höhen bestimmt worden, und solange nicht im voraus das sinaitische Volksprogramm von allen Schichten und Parteien der Gesamtheit als unveräußerliche Verfassungsgrundlage des parlamentarischen Schaffens anerkannt ist, dürfen und können die Trä-

---

[207] Den verfassungspolitischen Vorstellungen der Zionisten trat Rosenheim mit einem bezeichnenden Vergleich entgegen: „Genau so wie der Bolschewismus und Spartakismus ‚vorläufig' die Diktatur des Proletariats an die Stelle der Demokratie zu setzen im höheren Interesse sich berechtigt und verpflichtet glaubt, scheut der zionistische Entwurf sich nicht, die Auslieferung des jüdischen Landes an die zionistische Parteibürokratie ganz unverklausuliert urbi et orbi als ‚Forderung der palästinensischen Juden' zu präsentieren." (AA II, 340; O.i.O.)

[208] Vgl. A. Böhm, 1935, 212.

[209] A.a.O., 213f.; vgl. auch ders., 1937, 270 und 488 sowie ג' גרדי', חשל"ג, 109 und 115. Vgl. auch Israelit 1904, 1016 sowie oben S. 13, Anm. 7.

[210] D.W.F. Van Rees, 1928, 100.

[211] J. Rosenheim, AA II, 154.

ger des historischen Judentums ... nicht ohne Not auf den Boden dieses Parlamentarismus treten."[212]

Die in der agudistischen Literatur immer wiederkehrende Wendung von der „Menge der Tausende in Israel"[213] und die stereotype Rede von „den Millionen", den „Hunderttausenden", den „ungeheuren Massen"[214], als deren „Vertreterin" sich die unabhängige Orthodoxie sah, machen deutlich, daß die Vorstellung von den legitimen Mehrheitsverhältnissen des Volkes durch die Tradition vorgegeben war.[215] Rosenheim erklärte die Lagerordnung beim Auszug aus Ägypten zum Vorbild der zu schaffenden Weltorganisation Israels in der „Wüste der Völker"[216] und forderte eine „straffe Organisierung", um zu verhindern, daß „nicht eines Tages die Mehrheit politisch zur Minderheit, und den Gegnern damit ein neues Machtmittel in die Hände gespielt wird."[217] Die Jüdischen Monatshefte wiesen auf den „tief aristokratische(n) Zug"[218] im Leben der jüdischen Gesellschaft hin, die „keine Spur eines demokratischen Elementes" an sich trage.[219] Neben dem Grundsatz der Gewaltenteilung wurde vor allem das Proportionalwahlrecht abgelehnt, da es „gleichbedeutend sei mit dem Prinzip der Anerkennung der Neologie als einer gleichberechtigten Richtung innerhalb des Judentums"[220]: „Nicht Herrschaft der Masse, sondern Herrschaft des Gesetzes, vertreten durch seine berufenen Interpreten"[221], lautete die Devise.

Diese im Bereich der Orthodoxie im Kern unstrittige Maxime wurde freilich dadurch fraglich, daß man sich im unklaren darüber war, wie die Kompetenz und Entscheidungsbefugnis der Rabbiner unter den aktuellen Verhältnissen

---

[212] A.a.O., 155; zur Demokratiediskussion innerhalb der Aguda vgl. auch a.a.O., 144ff. und 342f. sowie J. Horovicz, BPZ vom 25.5.1922, 2f.; Israelit vom 6.7.1922, 1; P. Kohn, BPZ vom 11.1.1923, 1.

[213] „רבבות אלפי ישראל" (Num. 10,36); vgl. J. Rosenheim, AA II, 218, 222, 231, 233 und I. Breuer, JM 1914, 26.

[214] I. Breuer, MW, 139; vgl. auch a.a.O., 140f.

[215] Vgl. schon S.R. Hirsch, Jeschurun 1858, 107ff.; 1868, 225f. und Israelit vom 30.5.1912, 2ff.; J. Rosenheim, AA II, 139, 172f., 186, 198, 385, 430; I. Breuer, MW, 139f. – Der Charakter der dann gegründeten AI kam auch in ihrem Namen, einer Anspielung auf den mit תן פחדך beginnenden Abschnitt im עמידה-Gebet des Neujahrsfestes und des Jom Kippur, zum Ausdruck: „ויעשו כלם אגדה אחת לעשות רצונך בלבב שלם". Hirsch hatte in seinem Kommentar z.St. (1987, 621) ausgeführt, der im Bewußtsein „der zu fürchtenden Gottesherrschaft" zu begründende Bund solle in dem Streben aufgehen, „den Willen Gottes rückhaltlos zu vollbringen." Vgl. auch die Anspielungen auf diesen Text im Israelit vom 25.7.1912, 9; 8.5.1913, 5; 13.9.1917, 1; 16.9.1920, 2–4; bei I. Breuer, JM 1914, 26, 32 und JM 1915, 307 sowie J. Rosenheim, AA II, 159. Zur Diskussion um die Namenswahl – zur Debatte stand auch „Agudath Jereim" – vgl. Israelit vom 30.5.1912, 2; 6.6.1912, 1; zur zionistischen Kritik dieser Benennung vgl. Israelit 21.5.1912, 3.

[216] J. Rosenheim, AA II, 222.

[217] A.a.O., 355 (Z.i.O.).

[218] I. Breuer, JM 1914, 30.

[219] P. Kohn, a.a.O., 86.

[220] Ders., a.a.O., 87; vgl. auch R. Breuer, a.a.O., 197; ders., JM 1915, 308ff. sowie Israelit vom 2.4.1914, 1–3.

[221] I. Breuer, JM 1914, 30.

konkret zur Geltung kommen konnten. Wenn in den Schriften der Brüder Breuer die sachlichen Meinungsunterschiede und die persönliche Rivalität zwischen dem „Laien" Jacob Rosenheim und dem „Frankfurter Raw" zur Sprache kamen, stand auch dieses Problem im Hintergrund. Gleichzeitig mußten die Wortführer der westjüdischen Orthodoxie zur Kenntnis nehmen, daß sie in dieser Situation, in der von den technischen und organisatorischen Möglichkeiten her in vorher nie gekannter Form an die Realisierung ihres Führungsanspruchs zu denken war, auch auf Widerspruch aus dem Osten stießen. Die pointierteste Bestreitung ihrer Vordenker- und Wegbereiterrolle ging von Nathan Birnbaum aus.[222] Seine Ablehnung der TDE-Orthodoxie verband er mit dem Postulat einer eigenen, ostjüdisch geprägten Leitungs-Bruderschaft. Diese Bruderschaft, die „Olim", sollten eine *„unabhängige, festgefügte und geordnete Glaubenshüterschaft"*[223] bilden, die die jüdischen Massen „berät, führt und vertritt", sie als *„souveränes Machtgefüge für den ganzen Bereich jüdischen Glaubens und Lebens"* organisiert und alle „verfügbaren Kräfte" zur *„Einheit der bewußten Tat"* zusammenführt.[224]

h) Das „Provisorische Comitee"

Im August des Jahres 1909 trafen sich in Bad Homburg führende Rabbiner aus Ost- und Westeuropa, um die mit Rosenheims Plänen zusammenhängenden Probleme zu erörtern. Zu den wichtigsten Resultaten der Tagung gehörte ein durch Salomon Breuer vermitteltes Rapprochement zwischen dem polnischen Chassidismus und den litauischen „Misnagdim" und ein formelles Mandat für die Leitung der „Freien Vereinigung", mit Hilfe des „Provisorischen Comitees" die Vorbereitungen für die Schaffung einer orthodoxen Weltorganisation in die Wege zu leiten.[225] Da die Mehrheitsverhältnisse innerhalb dieses inzwischen durch die ehemaligen Misrachisten verstärkten Gremiums[226] den ständigen Ausschluß des gesetzestreuen Rabbiners der Einheitsgemeinde nicht zuließen, führte die Intransigenz Salomon Breuers in dieser Frage zeitweise zu einer gewissen

---

[222] Vgl. z.B. N. Birnbaum, Jeschurun 1918, 548f.; vgl. auch seine Kritik am westjüdischen „Hätschellärm", dem „Modespektakel" um die Ostjuden (1918, 26).

[223] N. Birnbaum, 1918, 35 (k.i.O.).

[224] Ders., Jeschurun 1918, 553 (k.i.O.); vgl. auch den kritische Kommentar im Israelit vom 1.11.1917, 1f.

[225] Vgl. S. Ehrmann, FS J. Breuer, 89; I. Breuer, Moriah, 205; H. Schwab, 1950, 116; I. Lewin, 1975, 10, 71; G. Schiff, 1977, 69. Als alter Jugendfreund des Brisker Rabbiners Soloweitschik trug auch Isaak Halevy mit dazu bei, daß die Verbindungen zwischen Ost und West hergestellt wurden. Vgl. auch „Zum Programm der Agudas Jisroel", Agudas Jisroel: Berichte und Materialien, trans. by J. Hessing, in: P. Mendes-Flohr/J. Reinharz (eds.), 1980, 446f. – Das Gremium, das im Herbst 1885 die Gründung der „Freien Vereinigung" vorbereitet und aus den Vorstandsmitgliedern der IRG bestanden hatte, hatte ebenfalls den Namen „Provisorisches Comité" (sic!) getragen: vgl. N. Hirsch, 1923, 213f.

[226] Vgl. oben S. 34ff.

Selbstblockade. Nach den Erinnerungen Rosenheims blieben zeitweise beide Frankfurter Rabbiner den Beratungen fern, wodurch den russischen Toragrößen eine gewisse Dominanz zufiel.[227] Die Vertreter des strengen „Austrittsprinzips" beklagten daraufhin die Obstruktionspolitik Rosenheims, hinter der sie eine ausgesprochene Leugnung der rabbinischen Prärogative, ja geradezu einen ausgesprochen modernistischen „Antirabbinismus" vermuteten.[228] Von diesem Zeitpunkt an blieben die Beziehungen zwischen Rosenheim und der Familie Breuer über Jahrzehnte hinweg zerrüttet.[229]

Doch war die IRG schon für die „Reorganisation" der „Freien Vereinigung" innerhalb der deutschen Landesgrenzen ein wichtiges Bindeelement gewesen. Umso dringlicher war nun die Mitarbeit des „Frankfurter Raw" als Vertrauensperson des ungarischen und auch mancher Teile des litauischen und polnischen Judentums im „übel beleumundeten Westeuropa"[230] für alle weiterreichenden Vorhaben. Andererseits brachte seine Beteiligung für Rosenheim manche Erschwernis mit sich. Kurz vor der für den Mai 1912 in Kattowitz geplanten Gründungskonferenz der orthodoxen Weltorganisation wurde Raphael Breuer im Israelit an den Pranger gestellt, weil er in einem „hypermodernen"[231] deutschen Kommentar versucht hatte, dem sensus litteralis des Hohenliedes auf die Spur zu kommen. Rosenheim berichtet in seinen Erinnerungen, daß Salomon Breuer, den das „Provisorische Comitee" mit einem der beiden Kattowitzer Eröffnungsreferate betraut hatte, auf diese Kritik heftig reagiert und aus Solidarität mit seinem Sohn sogar damit gedroht habe, seine Unterstützung für die Agudagründung zurückzuziehen. Erst im letzten Moment habe der „Frankfurter Raw" noch einmal umgestimmt werden können.[232]

---

[227] Vgl. J. Rosenheim, 1970, 115.

[228] Vgl. I. Breuer, JM 1914, 26–36; P. Kohn, a.a.O., 84–88.

[229] Vgl. I. Breuer, MW, 29. Noch die Widersprüche in der Literatur aus der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts sind ein Reflex dieses Kampfes um den Charakter der zu gründenden Organisation. Bar-Ilan berichtet, S. Breuer habe auf der Kattowitzer Konferenz „den Ton angegeben" (תרצ"ט, מ בר־אילן, 398); vgl. ferner A. Böhm (1935, 588), der S. Breuer freilich mit dessen Sohn Isaac verwechselt. Doch entspringen diese Darstellungen wohl eher dem Interesse, die fortdauernde Spaltung der Orthodoxie der „Radikalität" des „Frankfurter Raw" zur Last zu legen. M. Unna (Parteien, 32), berichtet vom Sieg der Breuerschen Linie und teilt mit, ihr „Extremismus" habe die AI-Gründung „mehr als einmal" gefährdet. Er gibt dann aber nicht an, wie das von Rosenheim inspirierte Werk überhaupt zustandekommen konnte. Demgegenüber empört sich I. Breuer (MW, 131) über den „unbegreiflichen Versuch, innerhalb der Weltaguda die deutsche Orthodoxie im Gegensatz zu ihrem führenden Gaon zu organisieren." Mit der Bemerkung, Rosenheim habe sich während dieser Zeit in den „offenen Aufruhr gegen seinen Rabbiner" (MW, 25) begeben, wollte er dessen Linie wohl auch in religionsgesetzlicher Hinsicht etwas Fragwürdiges anhaften.

[230] J. Rosenheim, 1970, 121.

[231] A.a.O., 120; vgl. R. Breuer, Nr. 16; I. Breuer, NZ 1931/32, 120–128. Zu den Auseinandersetzungen um R. Breuer vgl. auch unten S. 222ff.

[232] Vgl. J. Rosenheim, 1970, 120; vgl. auch Israelit vom 6.6.1912, 3.

i) Die Kattowitzer Konferenz

Die Kattowitzer Tagung, zu der sich im Mai 1912 dreihundert Delegierte aus ganz Europa zusammenfanden[233] und an der Isaac Breuer in seiner „Eigenschaft als Sohn"[234] teilnahm, wurde von Beobachtern als überwältigendes Einheitserlebnis geschildert.[235] Schon die Wahl dieses damals noch zum Deutschen Reich gehörigen Ortes in der „Dreikaiserecke"[236] offenbarte eine glückliche Hand. Zunächst einmal erleichterte sie das Zueinanderkommen von Ost und West in geographischer Hinsicht. Darüber hinaus hatte sie eine symbolische Bedeutung, die Rosenheim allem Anschein nach von Anfang an mitbedacht hatte: hier, im Schnittpunkt der Einflüsse des russisch-polnischen, österreichisch-ungarischen und deutschen Judentums, war im Jahre 1884 auch die Chibbat Zion-Bewegung gegründet worden.[237] Während die Reformrabbiner und die „Vereinigung für das liberale Judentum" in unmittelbarer zeitlicher und örtlicher Nähe mit recht bescheidenem Erfolg über ihre „Richtlinien" diskutierten, schienen sich der unabhängigen Orthodoxie, wie auch von den Misrachisten und Gemeindeorthodoxen anerkannt wurde, neue Horizonte zu öffnen.[238]

Rosenheim stellte in seinem Grundsatzreferat die Frage nach der Reichweite und den Durchsetzungsmöglichkeiten der rabbinischen Autorität. Als Lösungsvorschlag präsentierte er das unter seiner Federführung ausgehandelte Konzept der Gründung eines „Rates der Großen in der Tora". Dieser Vorschlag wurde mit großem Jubel angenommen. So war das herausragende praktische Ergebnis der Konferenz eine Errungenschaft, die die religiösen Zionisten einige Jahre zuvor in Warschau und Basel vergeblich angestrebt hatten. In dieses zunächst „ועד חכמי התורה", später auch „מועצה" („Mauezes Chachme Hatauro") genannte Gremium, dessen satzungsmäßige Konstituierung wegen des Weltkrieges bis zum Jahre 1923 freilich immer wieder verschoben werden mußte, wurden neben einigen osteuropäischen Gelehrten[239] von deutscher Seite aus unter anderem Salomon Breuer[240], Isaak Halevy und David Hoffmann vom Berliner Rabbinerseminar gewählt.[241] Rabbiner Kuk stellte im Frühjahr 1914 von Jaffa

---

[233] Vgl. EH, Bd. 1, Sp. 372.

[234] I. Breuer, MW, 102; vgl. S. Ehrmann, in: The Rosenheim Foundation (ed.), 1956, 4f.

[235] Vgl. H. Schwab, 1950, 117; J. Rosenheim, 1970, 121–125; I. Lewin, 1975, 72–74 sowie Israelit vom 30.5.1912, 1–4; 6.6.1912, 1–6 jeweils mit Pressespiegeln zum Geschehen in Kattowitz.

[236] Israelit vom 30.5.1912, 1; vgl. auch I. Breuer, NZ 1936/37, 202.

[237] Vgl. Israelit vom 6.6.1912, 4; D. Vital, 1975, 16; H.I. Bach, 1984, 153f.

[238] Vgl. H. Schwab, 1950, 117.

[239] Es handelte sich hier u.a. um den „Brisker Raw", Rabbi Chajim Ozer Grodzenski aus Wilna sowie den Rebben von Ger (Gora Kalwarija). Vgl. J. Rosenheim, 1970, 110ff.; I. Breuer, MW, 138.

[240] Er gehörte dem Gremium bis zu seinem Lebensende an: vgl. J. Rosenheim, AA II, 506.

[241] Vgl. Israelit vom 30.5.1912, 4; H. Schwab, 1950, 119. Der Torarat, auch „מועצת חכמי הזמן" (A. Kuk, IR II, 286), „ועד גדולי התורה" (Israelit vom 14.11.1912, 1) oder „Rabbinischer Rat" (vgl. unten Anhang IV, Nr. 1 und 3) genannt, konnte seine praktische Tätigkeit

aus brieflich in Aussicht, im Falle seiner Kooptation seine Zustimmung nicht zu versagen.[242]

Bei diesem „Areopag"[243] von Toragelehrten handelte es sich um eine religionspolitische Innovation mit weitreichenden, fast an die Dimensionen eines erneuerten Sanhedrin erinnernden Ambitionen.[244] Der Torarat sollte es sich zur Aufgabe setzen, „unabhängig von allen vorübergehenden Volksströmungen"[245] die jeweilige praktische Arbeit der Aguda an den Maßstäben der Tora zu messen, die jüdische Einheit von ihr her zu garantieren und zu repräsentieren und die Souveränität des göttlichen Gesetzes über das jüdische Volk durchzusetzen. Dieser in der Neuzeit bis dahin umfassendste Versuch der Zentralisierung und institutionellen Neubegründung rabbinischer Autorität verdient schon wegen der koalitionspolitischen Leistung der Zusammenführung so unterschiedlicher religiöser Führer keine Geringschätzung. Das im Judentum sonst unpassende und in diesem Zusammenhang daher immer despektierlich gemeinte Etikett einer „*clerical* authority"[246] hatte in diesem Falle freilich eine gewisse Berechtigung. Denn die unabhängige Orthodoxie schuf sich hier eine höchste Instanz, deren Entscheidungen der Einsicht und dem offenen Disput aller Toralernenden entzogen sein sollten. Es liegt auf der Hand, daß damit eine klar unter-

---

wegen des Weltkrieges erst im Jahre 1923 aufnehmen. Vgl. I. Breuer, JM 1914, 30 und BPZ vom 4.1.1923, 3; 14.6.1923, 1f.

[242] Vgl. A. Kuk, IR II, 286. Es ist nicht deutlich, ob und unter welchen Umständen es tatsächlich zu einer Zuwahl kam. Vgl. aber unten S. 307. Auf der vierzehnköpfigen Mitgliederliste des Präsidiums und des „engeren Ausschusses" des Torarates, wie sie im Jahre 1923 (Israelit vom 30.8.1923, 6) veröffentlicht wurde, ist sein Name jedenfalls nicht enthalten. Da dieses Gremium ursprünglich fünfzehn auf Lebenszeit gewählte Mitglieder umfassen sollte (vgl. BPZ vom 4.1.1923, 3; EJ, 1971, Bd. 2, Sp. 422), kann vermutet werden, daß es sich um eine unvollständige Liste handelt. Andererseits macht die spätere AI-Satzung keine Angaben mehr über die Anzahl der Ratsmitglieder (vgl. unten Anhang IV, Nr. 3).

[243] Israelit, 14.11.1912, 1; vgl. auch J. Rosenheim, AA II, 183; JL I, Sp. 130.

[244] Nach einer Eloge auf die Toragrößen, „deren Fühlen und Wollen ... als getreuer Ausdruck der Sinaiwahrheit verehrt" werde, nennt Rosenheim die „לשכת הגזית" (vgl. Midd. 5,4) und spielt so auf den Sanhedrin an (AA II, 224). Vgl. auch N. Birnbaum, Jeschurun 1918, 556; I. Breuer, Nr 57, 133; ders., FAI, 4: „Vielleicht seit Jahrhunderten hatte ein einziger Raum nicht so viel Thora umfaßt. Da saßen sie alle zusammen, die teuren Männer, auf denen vielleicht der Bestand der ganzen Welt ruhte, unendlich geliebt und grenzenlos geehrt ..." – Zu Frage der Neugründung eines Sanhedrion in der Moderne vgl. „ילי מימון, תשי"א; H.M. Sachar, 1958, 58–65; J. Katz, 1979, 181–190. Vgl. auch י אונא, הצופה, כ"ה כסלו תש"ו (30.11.1945); A. Ravitzky, 1993, 121ff. und פי רוזנבליט, 1993, 152. Möglicherweise wurde die AI durch parallele zionistische Bestrebungen in dieser Angelegenheit später terminologisch und sachlich zu größerer Vorsicht veranlaßt. Vgl. Israelit vom 13.3.1919, 1; J. Rosenheim, AA II, 374–378. Zu den diesbezüglichen Äußerungen Kuks vgl. Israelit vom 24.3.1921, 2; ders., IR III, 112: „צו דער רעאליזירונג די ארמאניע פון די נאציאנאלע און רעליגיעזע אידעע אין איינקלאנג, מוז געגרינדעט ווערען א בית־דין, אדער ועד הרב־נים, אניארט סנהדרין אויף ווי וייט די מעגליכקייט וועט ערלויבען ..."

[245] J. Rosenheim, AA II, 171 und 224 sowie G. Bacon, Tarbiz 1982/83, 499ff.

[246] So G. Schiff, 1977, 70 (H. v. Vf.); vgl. auch a.a.O., 98–101, 113; N. Birnbaum, Der Jude 1924, 77f.; J. Rosenheim, AA II, 390f. Zur Rolle des Torarats im Staat Israel vgl. I. Lewin, 1975, 26f.

scheidbare institutionelle Alternative zur WZO intendiert war und die Aguda sich neben dem Vorteil der größeren Handlungsfähigkeit auch einen Vorrang an religiöser Legitimität sichern wollte. Mit einer Mischung aus Ressentiment und Neid wurde dies namentlich von nationalreligiöser Seite auch immer wieder erkannt.[247]

Mit einem Seitenblick auf diese Konkurrenz, und insofern durchaus auch unter dem Einfluß des Zeitgeistes, wollte die neugegründete Organisation indessen auf das Attribut des „Demokratischen" keineswegs verzichten. So erhielt das Provisorische Comitee den Auftrag, in Abstimmung mit dem Torarat einen Vorschlag für die Statuten der Aguda vorzulegen und den Ort und die Zeit für eine nach parlamentarischen Grundsätzen arbeitende weltweite Delegiertenversammlung (כנסיה גדולה) festzusetzen.[248] Daneben war an einen von dieser „Kĕnessijo gĕdaulo" zu wählenden und aus einhundert männlichen Mitgliedern bestehenden „Zentralrat"[249] gedacht, der jährlich zur Beratung und Beschlußfassung zusammentreten und aus seiner Mitte einen Geschäftsführenden Ausschuß[250] wählen sollte. Beide Gremien sollten an die Beschlüsse des Rabbinischen Rates, aber auch an die der demokratisch zu wählenden Delegiertenversammlung gebunden sein. In seinem Hauptreferat vor der Kattowitzer Konferenz forderte Rosenheim, die Agudas Jisroel müsse „volkstümlich" sein und jedem Mitglied das „Gefühl" geben, „mit dem Stimmzettel in der Hand seine Meinung verfassungsmässig zur Geltung bringen zu können."[251]

Auf der anderen Seite waren insbesondere die osteuropäischen Rabbiner auf die Wahrung ihrer Vorrechte bedacht. Noch im Frühjahr 1914 wurde aus diesem Grunde von chassidischer Seite ein Verfassungsentwurf vorgelegt, der eine erhebliche Erweiterung der Rechte des Torarats gegenüber dem Zentralrat und der Exekutive als der „weltlichen" AI-Leitung vorsah. So sollte seine Weisungs- und Richtlinienkompetenz über die halachisch relevanten Fragen hinausgehen. Darüber hinaus sollten die Toragelehrten von der Verpflichtung entbunden werden, ihren Beschlüssen eine ausführliche Begründung beizugeben.[252] Diese Vorschläge erhielten den Beifall S. Breuers und wurden in den

---

[247] M. Unna (Parteien, 14, 20f.) weist auf das ungelöste Autoritätsproblem im Misrachi und die strategische Überlegenheit hin, die der zentral geführten AI durch ihre langfristigen Planungsmöglichkeiten erwachse.

[248] Vgl. Israelit vom 30.5.1912, 3f.; 6.6.1912, 2; vgl. auch die in den BPZ vom 8.3.1923, 1f. veröffentlichte „Wahlordnung für die Kenessio gedaulo".

[249] Später auch „מועצה מרכזית עולמית" und „Central World Council" genannt. Vgl. die Berichterstattung über die Tagungen des Zentralrats in den BPZ vom 6.5.1921, 1f.; 4.1.1923, 1–4; 11.1.1923, 1f. sowie unten S. 85.

[250] Dieser „ועד פועל עולמי" („World Executive Committee") unterhielt in den zwanziger Jahren ein Zentralbüro in Wien, das seit 1921 unter der Leitung P. Kohns stand.

[251] J. Rosenheim, 1919, 9 (O.i.O.); vgl. auch AA II, 190: „Die Aguda muß demokratisch sein und doch andererseits sich frei und willig der Leitung der Thoragrößen unterordnen."

[252] Vgl. J. Rosenheim, 1970, 133 und EJ, 1971, Bd. 2, Sp. 423.

von ihm herausgegebenen „Jüdischen Monatsheften" publik gemacht.[253] Auf diesem Wege gerieten sie freilich zunächst einmal in den Kontext der von Frankfurt ausgehenden gemeindepolitischen Auseinandersetzungen und stießen auf den dementsprechenden Widerstand. Ein langjähriger Konflikt um den Charakter der orthodoxen Weltorganisation war vorprogrammiert. Aber auch abgesehen von der religiös-politischen Führungsfrage mangelte es nicht an internen Widersprüchen. Der Anspruch auf eine in sich konsistente „Ideologie" und „Propaganda", die Rede von einem auf „religiös-nationaler" Grundlage konzipierten modernen „Parteiwesen", einer „agudistischen Außenpolitik" und einer organisierten materiellen Interessenvertretung[254] – all dies wollte so gar nicht zu den auf den agudistischen Großveranstaltungen beobachteten gottesdienstlichen Formen passen.[255]

Die verschiedenen Widersprüche und ungelösten Fragen standen in Zusammenhang mit einem Thema, das zwischen Teilen der östlichen und der westlichen Orthodoxie in grundsätzlicher Weise umstritten war. In Kattowitz waren es die litauischen Delegierten, unter ihnen vor allem der „Brisker Raw", die davor warnten, die deutsch-jüdische Orthodoxie könnte ihr TDE-Prinzip über die Aguda in die Länder des Ostens und nach Palästina exportieren.[256] Um dem Konflikt aus dem Wege zu gehen, schlug Rosenheim vor, jede Landesorganisation im Rahmen des Gesamtstatuts mit weitgehender Selbständigkeit auszustatten und gegenseitige Einmischungen zu verbieten.[257] Trotz des Prinzips der „Dezentralisation" hatte er aber Mühe, die Verfechter des traditionellen Bildungssystems von den guten Absichten der Neoorthodoxie zu überzeugen. Das „Kulturproblem", das schon den Zionismus gespalten hatte und dem das in Frankfurt initiierte Unternehmen daher in gewisser Weise seine Existenz verdankte, hatte die Aguda eingeholt und sollte sie in den kommenden Jahrzehnten begleiten.[258]

Um die bestehenden Gegensätze zu überbrücken und die Entstehung weiterer Spannungen im Ansatz zu verhindern, verabschiedete die Kattowitzer Konferenz eine von Rosenheim formulierte Schlußresolution, die bewußt im Vagen und Formalen blieb. In ihr setzte sich die AI die „Lösung der jeweiligen

---

[253] Vgl. JM 1914, 271–285. Der Entwurf stammte aus der Feder Nochum Leib Weingots, eines Mitarbeiters des Gerer Rebben (vgl. J. Rosenheim, 1970, 121, 136). Möglicherweise beantwortet seine hebräische Fassung die von G. Bacon (Tarbiz 1982/83, 500) gestellte Frage nach dem ersten Beleg des Terminus דעת התורה, mit dem die außerhalachische Richtlinienkompetenz der Rabbiner definiert wurde; vgl. unten S. 86; S. 180f., Anm. 395; JM 1914, 296–298; JM 1918, 363 und Anhang IV, Nr. 1.

[254] Vgl. M. Landau, Jeschurun 1923, 338ff. und J. Rosenheim, AA II 229.

[255] Vgl. J. Carlebach, Jeschurun 1929, 425ff. M. Berlin (מ' בר־אילן, תרצ"ט, 398), notierte nicht unkritisch, daß sich die deutsch-jüdische Tagungsleitung in Kattowitz alle Mühe gab, das Zeremoniell der zionistischen Konferenzen nachzuahmen.

[256] Vgl. J. Rosenheim, 1970, 122f.; H. Schwab, 1950, 118.

[257] Vgl. J. Rosenheim, AA II, 171.

[258] Vgl. M. Landau, Jeschurun 1923, 350–352; J. Carlebach, Jeschurun 1929, 432; G. Schiff, 1977, 68; M. Unna, Parteien, 33.

Gesamtheitsaufgaben im Geiste der Thora"[259] zur Aufgabe. Paradoxerweise wurde aber gerade dieses Kompromißformulierung in den kommenden Jahren immer wieder zum Stein des Anstoßes. Keiner der Kritikpunkte war ohne Bezug zu den Prinzipien der Frankfurter Orthodoxie.

Dabei ging es zunächst um das Verhältnis der Aguda zum Zionismus. In seiner Kattowitzer Eröffnungsrede warf S. Breuer dem Misrachi vor, mit der Zugehörigkeit zu einer religionswidrigen Vereinigung Beihilfe zur Gesetzesübertretung zu leisten, „מחזיק ידי עוברי עבירה"[260] zu sein. Mit Recht wurden diese Worte als eine Kampfansage an den Zionismus verstanden, dessen Bekämpfung der Frankfurter Raw zu einer „der Aufgaben der zu gründenden Weltorganisation"[261] machen wollte. Obwohl er sich in dieser Hinsicht im Einklang mit zahlreichen konservativen russischen Rabbinern befand, denen schon die vorsichtigen palästinapolitischen Aktivitäten der reorganisierten „Freien Vereinigung" zu weit gegangen waren, muß fraglich bleiben, ob seine Formulierungen die Mehrheitsmeinung des Kongresses widerspiegelten.[262] Besonders Rosenheim, der an der Mitarbeit von möglichst vielen Mitgliedern der Gemeindeorthodoxie und des Misrachi interessiert war, setzte allen Versuchen seinen Widerstand entgegen, die Aguda zu einem „Zweckverband"[263] und einer antizionistischen „Kampfesorganisation"[264] zu gestalten. In der Aussprache im Plenum der Konferenz beeilte er sich, die Rede Breuers ihres agudaoffiziellen Charakters zu entkleiden und mitzuteilen, daß es sich lediglich um eine private Meinungsäußerung gehandelt habe.[265]

j) Die „ungarische Forderung"

Von nun an konzentrierte sich der Richtungsstreit auf ein Anliegen des Frankfurter Raw, das in der Öffentlichkeit häufig mißverstanden oder falsch dargestellt wurde und das seine Gegner, um es als „extremistisch" zu diskreditieren, als „ungarische Forderung" bezeichneten.[266] Salomon Breuer verlangte, geset-

---

[259] J. Rosenheim, 1919, 13; vgl. auch J. Friedenson, 1970, 14; EH, Bd. 1, Sp. 372; G. Schiff, 1977, 69. G. Bacon (Tarbiz 1982/83, 499) schreibt diese Formel fälschlicherweise der *polnischen* Aguda zu. Zur Kritik des Rosenheimschen Programms vgl. I. Breuer, WW, 255 u.ö. sowie P. Kohn, NZ 1931/32, 76.

[260] Vgl. Israelit vom 6.6.1912, 3 und BPZ vom 4.1.1923, 3.

[261] I. Breuer, MW, 105; vgl. auch NZ 1935/36, 268; מ' בר־אילן, תרצ"ט, 398; M. Unna, Parteien, 35f.

[262] Vgl. H. Schwab, 1950, 117f.; I. Breuer, MW, 105.

[263] Vgl. J. Rosenheim, BLA vom 10.5.1929, 2f.; J. Carlebach, Jeschurun 1929, 429ff.

[264] Israelit vom 6.6.1912, 1.

[265] Vgl. Israelit vom 6.6.1912, 1; vgl. auch den Protest des Delegierten Dr. Franck (Altona), in: Israelit vom 30.5.1912, 4 und vom 6.6.1912, 2 (O.i.O.): „Die Bemerkungen des Herrn Rabb. Dr. Breuer ... beweisen, daß er mit den Verhältnissen nicht vertraut ist. Die ‚Agudath Jisroel' sollte vielmehr den Misrachi als Vorposten betrachten, der in vorgeschobener Position unsere religiösen Ideen vertritt."

[266] Vgl. EH, Bd. 1, Sp. 372; J. Rosenheim, 1970, 123–133; I. Lewin, 1975, 81; M. Unna, Parteien, 32; I. Breuer, Moriah, 210f.

zestreue Juden, die einer am Ort bestehenden selbständig-orthodoxen Gemeinde fernblieben und stattdessen einer liberal geführten Einheitsgemeinde angehörten, nach den Statuten der Aguda vom passiven Wahlrecht auszuschließen. In dieser Frage legte er sein ganzes Gewicht in die Waagschale. Da der im Jahre 1850 im ungarischen Gyermel geborene Rabbiner sich gute Beziehungen zu seinem Herkunftsland bewahrt hatte und die dortige Orthodoxie für seine Vorstellungen besonders empfänglich war, sah Rosenheim sich in dieser Hinsicht in der Tat bald einer Koalition aus beiden Ländern gegenüber. Und doch war dieser Streit nur von der Geschichte der *deutsch-jüdischen* Orthodoxie her zu verstehen.

In Ungarn hatten sich die liberalen und die orthodoxen Juden schon über vier Jahrzehnte zuvor landesweit in zwei klar voneinander abgrenzbare und nach öffentlichem Recht anerkannte „Religionsgemeinschaften" oder „Konfessionen" geschieden.[267] Zum Leidwesen der Anhänger S.R. Hirschs war diese Trennung in Deutschland nie mit der ihrer Ansicht nach notwendigen Konsequenz durchgeführt worden. Salomon Breuer versuchte nun, die Gründungsphase der Aguda dazu zu nutzen, den organisatorischen Scheidungsprozeß auch in seiner engeren Umgebung voranzutreiben. Zu diesem Zweck hielt er es für unabdingbar, die Nicht-Zugehörigkeit zu einer bestehenden unabhängig-orthodoxen Kĕhilla in der Öffentlichkeit als religionsgesetzliches Vergehen kenntlich zu machen. Aus diesem Grunde sollten die Gemeindeorthodoxen zwar nicht von der *Mitgliedschaft*, wie er oft mißverstanden wurde[268], so aber doch von den agudistischen *Ämtern* ausgeschlossen werden. Um den Gegensatz deutlich zu akzentuieren, wies sein Sohn Raphael darauf hin, daß der „Freien Vereinigung" nach ihrer Satzung „jeder unbescholtene grossjährige Jude"[269] beitreten könne und die bloße Mitgliedschaft in ihr nicht einmal an die nominelle oder tatsächliche Zugehörigkeit zur „orthodoxen Richtung" gebunden sei. Die Aguda solle aber das werden, „was die Freie Vereinigung im Kleinen" sei, nämlich „ein Weltverband aller zur Thora Verpflichteten"[270]. Zugleich müßten allerdings Maßnahmen ergriffen werden, um den „religiös minderwertigen Teil der Orthodoxie"[271] daran zu hindern, organisatorische Machtpositionen zu erringen. Da der religiöse Charakter einzelner Juden nur an ihrem Tun zu messen sei, gelte es, der Frage der Zugehörigkeit zur legitimen torakonformen Ortsgemeinde gebührende Beach-

---

[267] Zur Charakteristik der ungarischen Orthodoxie vgl. R. Breuer, JM 1914, 91–96; zu ihrer Geschichte vgl. unten S. 115f.; S. Poll, 1962, 12–14; I. Rubin, 1972, 24–33; G. Schiff, 1977, 74f.; Y. Amir, 1980, 445f.; A. Levy, 1988, 191–203; A. Ravitzky, 1991, 37f. In ihrer antizionistischen Orientierung spielte das Motiv des „Herbeidrängens des Endes" eine zentrale Rolle.

[268] Vgl. z.B. BPZ vom 3.5.1923, 1; J. Rosenheim, 1970, 124, 129; vgl. andererseits auch a.a.O., 130; G. Schiff, 1977, 68, 80; M. Unna, Parteien, 34–36.

[269] R. Breuer, JM 1914, 305; vgl. auch ders., BPZ vom 12.6.1923, 3f. und unten Anhang IV, Nr. 6.

[270] R. Breuer, JM 1914, 299.; vgl. auch S. Ehrmann, BLA vom 10.4.1929, 1f.; vom 16.5.1929, 6–8.

[271] R. Breuer, JM 1914, 305.

tung zu schenken. „Der Charakter einer Gemeinde" müsse nach dem Prinzip beurteilt werden, „das in ihrer Verfassung zum Ausdruck" komme. Eine „Richtliniengemeinde" könne daher nicht als jüdische Gemeinde anerkannt werden, und das „selbst dann, wenn sich unter ihren Mitgliedern eine Anzahl צדיקים" befände.[272]

Die Waffe des Satzungsrechts entpuppte sich freilich bald als ein zweischneidiges Schwert. Zum einen konnten die Gegner Salomon Breuers dessen Forderung als Propagierung einer offiziellen Disqualifizierung der Gemeindeorthodoxie und des Misrachi verstehen, die deren Anhänger zu Juden minderen Ranges erklären würde. Dies trug nicht unerheblich zur Entfremdung der IRG von Teilen des gesetzestreuen Judentums Osteuropas bei. Rosenheim konnte den religionsgesetzlichen Deduktionen der Breuers in dieser Hinsicht auch mit einem Argument entgegentreten, das eine besondere Schwachstelle ihrer Gemeinde offenlegte. Er wies darauf hin, daß sich die zugewanderten gesetzestreuen Ostjuden in seiner Heimatstadt mehrheitlich nicht „der urdeutschen Religionsgesellschaft", von deren „Jekkes" sie mehr oder weniger als „unkultivierte Polakken" betrachtet würden, sondern der Einheitsgemeinde angeschlossen hätten. Dies nicht nur, weil ihnen das „Austrittsprinzip" und die Mentalität der „Ausgetretenen" fremd geblieben seien, sondern auch, weil die wohltätigen Einrichtungen der Großgemeinde ihnen in höherem Maße als die der IRG offenstünden.[273] Es gehe nicht an, so Rosenheim, die „religiöse Ehre"[274] dieser Menschen zu verletzen. Im Hinblick auf ihre praktischen Konsequenzen sei die „ungarische Forderung" daher abzulehnen: „Hier führt die weltfremde Vernachlässigung der psychologischen Momente zur krassesten Ungerechtigkeit und Unwahrheit."[275]

Auch in einer anderen Hinsicht zahlte sich die Intransigenz für die IRG in dieser Frage nicht aus. Da ein Teil der ungarischen Toratreuen aufgrund der internen Querelen allmählich das Vertrauen in die deutsche Aguda-Leitung verlor und sich von der Gesamtarbeit zurückzog, gingen die Frankfurter in diesen Jahren ihres wichtigsten Verbündeten verlustig.[276] Schwerwiegender und folgenreicher war, daß die Forderung S. Breuers durch ihre Vermischung mit „ungarischen" Vorstellungen im Laufe der Debatte in eine ganz andere Richtung gedrängt wurde. Denn vor dem Hintergrund ihrer historischen Erfahrungen

---

[272] JM 1, 1914, 229; Breuer fuhr fort, daß umgekehrt „eine Religionsgesellschaft" nicht aufhöre, eine jüdische Gemeinde zu sein, „wenn sich unter ihren Mitgliedern eine Anzahl פושעים" befinde. Vgl. auch ders, a.a.O., 299–310 und JM 1918, 126: „Diese Toleranz bei der Aufnahme von unfrommen Juden ist keineswegs ein Verstoss gegen das Austrittsprinzip, weil dieses Prinzip wohl auf eine Boykottierung liberaler Gemeinden, nicht aber auf eine Ausstossung einzelner liberaler Juden hinausläuft." (O.i.O.)

[273] J. Rosenheim, 1970, 130f. (O.i.O.); vgl. auch ders., BLA vom 10.5.1929, 3.

[274] J. Rosenheim, AA II, 175.

[275] J. Rosenheim, AA II, 177. Vgl. auch AA II, 174–181. Zum Problem des *„seelischen Gegensatz(es)* zwischen dem ‚heißen' Ostjuden und dem ‚kalten' deutschen Orthodoxen" (AA I, 351; k.i.O.) vgl. a.a.O., 351–356 sowie J. Katz, 1993, 43–50.

[276] Vgl. I. Breuer, MW, 119.

verstanden die Ungarn den „Austritt" als eine Abwehrmaßnahme zum Schutz eines einstweilen noch intakten traditionell-jüdischen Milieus. In ihren Augen war es mit dem Zur-Geltung-Bringen der „sinaitischen Legitimität" auf dem Gebiet der Gemeindeverfassung nicht getan. Ihnen ging es vielmehr darum, die Qualifizierung unterschiedlicher Grade von Gesetzesobservanz für die Stärkung der nicht nur organisatorischen, sondern auch kulturellen und gesellschaftlichen Segregation zu nutzen. Vor diesem Hintergrund konnten die Frankfurter nicht verständlich machen, daß *ihr* religionsgesetzlicher Rigorismus kein *prinzipieller* Separatismus war, sondern hinsichtlich der Aufnahme von jüdischen Mitgliedern mit der größten Offenheit einherging.[277]

Das Resultat war, daß das Anliegen S. Breuers in der auf der ersten „Kĕnessijo gĕdaulo" nach dem Weltkrieg angenommenen AI-Satzung in einer Form Berücksichtigung fand, die mit der Definition unterschiedlicher Stufen von Gesetzestreue und der Einfügung einer nur unwesentlich gemilderten Unvereinbarkeitsklausel eher dem „ungarischen" Denken entsprach und zudem von einer restriktiven Beitrittsbestimmung begleitet war. Entgegen den Frankfurter Vorstellungen sollte die Mitgliedschaft nicht allen Juden offenstehen oder ihnen gar zur Pflicht gemacht werden, sondern blieb an die individuelle Anerkennung der Tora gebunden (§ 3). Zudem enthielt die restriktive Bestimmung des § 4 entgegen den Intentionen Breuers nicht die *positive* religionsgesetzliche Forderung an jedes Aguda-Mitglied, sich der legitimen Ortsgemeinde anzuschließen, sondern die *negative* Wendung von „Organisationen, die sich im prinzipiellen Gegensatz zur Agudas Jisroel befinden".[278] Dieser terminologische Kompromiß, gab in den folgenden Jahren zu heftigen Auseinandersetzungen über die Frage Anlaß, welche Organisationen – außer dem Misrachi – mit dieser Formulierung im einzelnen gemeint seien.[279]

Unter diesen Umständen war der korporative Anschluß der offiziellen ungarisch-orthodoxen Landesorganisation an die Aguda für die IRG kein Sieg mehr.[280] Dies galt umso mehr, als die radikaleren Gruppen des ungarischen Chassidismus auch nach 1923 nicht zur aktiven Mitarbeit bereit waren und

---

[277] Im Bereich der deutschen Aguda wurde versucht, die gemeindepolitischen Gegensätze durch Kompromißformulierungen zu überbrücken. Dies zeigt in besonderer Weise das „Normalstatut" der deutschen Ortsgruppen vom Frühsommer 1914; vgl. dazu unten Anhang IV, Nr. 2.

[278] Vgl. die auf der ersten Kĕnessijo gĕdaulo angenommene AI-Satzung (s. unten Anhang IV, Nr. 3). Die Satzung war formal und gesetzestechnisch – „auftragsgemäß" (MW, 139) – von I. Breuer entworfen worden, wurde aber *inhaltlich* nicht von ihm verantwortet. Vgl. auch M. Landau, Jeschurun 1923, 348f.; JL I, 127f.; EH I, Sp. 372 und J. Carlebach, Jeschurun 1929, 430f.

[279] Vgl. BLA vom 10.5.1929, 1–4; vom 16.5.1929, 4–8; vom 6.6.1929, 3f.; Israelit vom 23.5.1929, 4f. Nach J. Rosenheim bezog sich der § 4 nur auf den Misrachi, nicht jedoch auf die Gemeindeorthodoxie, da sich die erste Kĕnessijo gĕdaulo, auf der auch Mitglieder von Einheitsgemeinden in die zentralen agudistischen Gremien gewählt wurden, sonst selbst widersprochen hätte (vgl. BLA vom 10.5.1929, 2f. und vom 16.5.1929, 8).

[280] Vgl. Israelit vom 30.8.1923, 5; 14.2.1924, 13; N. Birnbaum, Der Jude 1924, 76.

abseits blieben. Mit diesen ultraorthodoxen Abspaltungen am rechten Rand, die sich bald mit dem prinzipiell separatistisch gesonnenen Teil des palästinensischen Alten Jischuw verbündeten, bekam die Aguda nun ihr eigenes „Austrittsproblem". Es entstand eine militante antizionistische und später auch antiagudistische Ultraorthodoxie, die allen auf die orthodoxe Aufbauarbeit in Palästina gerichteten Bemühungen später viel zu schaffen machte. Diese Konstellation sollte das literarische und politische Werk Isaac Breuers in seiner zweiten Lebenshälfte entscheidend prägen.

4. Die unabhängige Orthodoxie im Ersten Weltkrieg

a) Wettlauf zu den polnisch-jüdischen „Massen"

Nach dem Beginn des ersten Weltkriegs stand die in Kattowitz gegründete Organisation vor ihrer ersten Bewährungsprobe. Insbesondere die deutsch-jüdischen Orthodoxen erhielten nun die Gelegenheit, die vielbeschworene Solidarität mit dem Ostjudentum durch praktische Hilfeleistungen unter Beweis zu stellen. Erst während der deutschen Besetzung weiter Teile Mittelosteuropas und infolge einer Kooperation der deutsch-jüdischen mit der polnischen Orthodoxie, die sich wegen des Krieges unter besonderen Bedingungen vollzog, kam es in Polen zur Einrichtung organisatorischer Strukturen der Aguda.[281] Bei diesem später als „Rettung der polnisch-jüdischen Thoratreue"[282] gefeierten Unternehmen ging es zugleich um die Neuregelung des staatlichen Religionsrechts nach der Befreiung vom zaristischen Joch, die unter der deutschen Oberherrschaft in die Wege geleitet wurde. Im Zentrum der Ereignisse, von denen an dieser Stelle zu berichten ist, stand der Ansbacher Rabbiner Pinchas Kohn, ein enger Freund der Familie Breuer.[283]

Kohn war in einem bayrischen Dorf geboren und erzogen worden.[284] Als Absolvent der Berliner Universität und des Rabbinerseminars hatte er in religiöser und gemeindepolitischer Hinsicht aber zunächst eine eher „norddeutsche" Orientierung. Da er Mitglied der „Vereinigung traditionell-gesetzestreuer Rabbiner" war, wurde er in den Jahren 1906 und 1907 zu einem wichtigen Verbindungsmann Rosenheims für die „Reorganisation" der „Freien Vereinigung". Andererseits war er aus dem Allgemeinen Rabbinerverband ausgetreten und näherte sich weltanschaulich immer mehr der IRG an. Schließlich gewann er das Vertrauen Salomon Breuers, was auch dadurch zum Ausdruck kam, daß sie von 1914 an gemeinsam die „Jüdischen Monatshefte" herausgaben, die den hebräischen Nebentitel „דורש טוב לעמו" trugen.

Der Kriegsausbruch hatte zunächst eine Einschränkung der außenpolitischen Manövrierfähigkeit der deutsch-jüdischen Orthodoxen zur Folge. Zur Verringerung ihres Einflusses im Heiligen Land führten namentlich die bereits im

---

[281] Zur Entwicklung des polnischen Judentums zu Beginn des 20. Jahrhunderts vgl. den Literatur- und Forschungsbericht von G. Bacon, in: ders./G. Hundert (eds.), 1984, 165–182. Trotz seiner Klage über den Mangel an Literatur über den modernen Chassidismus (136) übergeht Bacon das verfügbare Material über das agudistische Polen fast vollständig und handelt die Zeit der deutschen Besetzung mit einem Satz ab. An anderer Stelle (1982/83, 497ff.) spielt er den Frankfurter Einfluß auf die polnische Aguda über Gebühr herunter.

[282] I. Breuer, WW, 255.

[283] Zum folgenden vgl. A. Carlebach, LBIYB 1961, 60–121; ders., 1964, 51–75; I. Breuer, MW, 113ff.; P. Kohn, NZ 1935/36, 152–158.

[284] Zur Person Kohns, der seine Aufsätze mit „P.K." zu signieren pflegte, vgl. J. Rosenheim, 1970, 82–86; I. Breuer, Nr. 100; NZ 1935/36, 153.

Sommer 1914 einsetzenden Schwierigkeiten im internationalen Zahlungsverkehr. Die Unterstützungsleistungen für die palästinensischen Emissäre und das im Aufbau befindliche Schulwerk kamen binnen kurzem zum Erliegen. Da nach dem Einmarsch deutscher Truppen in Polen das dortige Judentum zugleich in indirekter Weise in den eigenen Einflußbereich geraten war, gewannen sie im gleichen Zeitraum aber auch unerwartete neue Handlungsmöglichkeiten.[285]

In der Geschichtsschreibung des ersten Weltkriegs, aber auch schon von zeitgenössischen Beobachtern ist die Vermutung geäußert worden, daß die neuen Machthaber die osteuropäischen Juden vor allem als potentielle „Kulturträger des Deutschtums" angesehen hätten.[286] Doch ganz unabhängig von diesem Motiv und den etwa mit ihm verbundenen Absichten war es für die deutsche Militäradministradition naheliegend, die jiddischsprachigen „Massen" der besetzten Gebiete in ihre strategischen Überlegungen einzubeziehen. In jedem Fall war es verständlich, daß man die deutschen Juden um ihren Rat und ihre Mithilfe bat. So bediente sich der Generalstabschef Ludendorff in seinem Aufruf an „Meine liben Jiden"[287] einer Übersetzung des Kattowitzer Stadtrats Siegfried Wiener, unter dessen Vorsitz die Gründungskonferenz der Aguda vorbereitet worden war.[288] Auch die deutsch-jüdischen Organisationen machten die ostjüdischen „Massen" rasch zum Gegenstand propagandistischer und organisatorischer Bemühungen. Bereits im September 1914 gründete Max Bodenheimer, der langjährige Vorsitzende der Zionistischen Vereinigung für Deutschland (ZVfD), in Berlin ein „Deutsches Komitee zur Befreiung der russischen Juden", das später in „Comitee für den Osten" umbenannt wurde. Aus Gründen der gemeindepolitischen Neutralität vermied das Komitee, das auch nichtzionistische Mitglieder umfaßte, jeden offiziellen Bezug zum Zionismus. Zu seinen Zielen gehörte vor allem die nationale Autonomie für die polnischen Juden, für die es mit diplomatischen und propagandistischen Mitteln eintrat.[289] Zu diesem Zweck nahm es die unter der deutschen Verwaltung gewachsenen kulturpolitischen Möglichkeiten auf eine Art und Weise in den Blick, die unter der orthodoxen Bevölkerung die schlimmsten Befürchtungen weckte.

---

[285] Vgl. die Berichte im Israelit vom 6.5.1915, 1; 27.5.1915, 1f.

[286] Vgl. W. Kaplun-Kogan, 1915, 11; F. Perles, 1914, 4; Israelit vom 22.7.1915, 1f.; A. Böhm 1935, 630f.; A. Carlebach, 1964, 59; E. Zechlin, 1969, 189f.; S. Avineri, 1981, 48.

[287] J. Rosenheim, 1970, 143.

[288] Vgl. Israelit vom 30.5.1912, 2f.; 6.6.1912, 2; H.I. Bach, 1984, 193. Die Vorteile, die den deutschen und österreichischen Armeen aus der Verbreitung des Jiddischen in Osteuropa erwuchsen, beschreibt J. Kreppel, 1915, 20.

[289] Vgl. A. Böhm, 1935, 631f.; E. Zechlin, 1969, 117ff.; J. Matthäus, LBIYB 1988, 134f.; F.R. Nicosia, a.a.O., 261ff. J. Rosenheim (1970, 143) erzählt als Beispiel für die religiöse Ahnungslosigkeit des für das Komitee tätigen Dr. Klee, daß dieser eines Tages bei dem deutschen Gouverneur Graf von Meerscheidt-Hüllesem vorfuhr und die Erklärung abgab, seine Organisation vertrete auch die Orthodoxie. „Zufällig war es gerade Sabbath, und der verduzte Dr. Klee mußte zu seiner Überraschung von dem Grafen die Antwort hören: ‚Wie können Sie die Orthodoxie vertreten, wenn Sie am Sabbath bei mir vorfahren!'"

Nach der Gründung des Generalgouvernements in Warschau begann die Zivilverwaltung mit dem Aufbau eines jüdischen Schulwesens, das, so die Vermutung zionistischer Kreise, im Dienst der Germanisierungspolitik stehen sollte. Anlaß zu diesem Verdacht gab eine Verordnung des militärischen Oberbefehlshabers vom 24. August 1915, die von der deutsch-jüdischen Orthodoxie aber freudig begrüßt wurde. In dieser Verordnung wurde als Unterrichtssprache für das polnische Schulwesen das Polnische, für die deutschen und jüdischen Schulen das Deutsche festgelegt.[290] Da es zur Durchsetzung dieser Ziele in jedem Fall der jüdischen Mithilfe bedurfte, wurde der liberale jüdische Reichstagsabgeordnete Ludwig Haas aus Karlsruhe als „Experte" nach Warschau berufen. Haas wurde von Rosenheim als „*Tinok schenischba beïn ha-Nochrim* (ein unter Nichtjuden aufgewachsenes Kind)" charakterisiert.[291] Nach dem Vorbild des Reformjudentums seiner badischen Heimat, so Rosenheim, habe er die „*Chadorim*" abschaffen und weitreichende schulpolitische Reformen durchsetzen wollen.[292] Die polnischen Orthodoxen baten daraufhin ihre deutsch-jüdischen Gesinnungsfreunde um Hilfe.

Im Herbst 1915 entsandte die „Freie Vereinigung" und die deutsche Sektion der Aguda unter der Führung J. Rosenheims eine Delegation nach Polen, zu der auch Siegmund Fraenkel, Pinchas Kohn und Abraham Hirsch (Halberstadt) gehörten.[293] Kurz darauf bestellte das Generalgouvernement mit Pinchas Kohn und Emanuel Carlebach zwei Sachverständige, die in religiösen und pädagogischen Fragen zwischen den deutschen Behörden und der jüdischen Bevölkerung vermitteln sollten.[294] Die Mehrheitsverhältnisse im polnischen Judentum waren zu diesem Zeitpunkt allem Anschein nach eindeutig: nachträgliche Schätzungen gehen von etwa zwei Dritteln Chassidim, etwa dreißig Prozent zionistischen und nicht-zionistischen Nationalisten sowie einigen wenigen polnisch gesonnenen Assimilanten aus.[295] Dennoch hatte die Bevorzugung der

[290] Vgl. Israelit vom 28.10.1915, 1f.

[291] Mit dieser Wendung, die bei Rosenheim (1970, 144; k.i.O.) der Denunzierung des sogenannten „Experten" als „Amhorez" dient, wird bei Maimonides, im Unterschied zum mutwilligen Gesetzesverächter, ein ohne eigene Schuld in der Toraferne erzogenes jüdisches Kind bezeichnet. Vgl. Mischne tora, הלכות ממרים, 3, 3; unten S. 194 und (zur Anwendung dieser Unterscheidung im Austrittsstreit und auf den Zionismus) E. Luz, 1988, 140, 237, 294.

[292] J. Rosenheim, 1970 145 (k.i.O.). In einem Vieraugengespräch teilte Haas Kohn mit, er sehe die polnischen Juden, die „sich sicher vor Hunderten von Jahren mit den Tartaren (sic!) vermischt" hätten, überhaupt nicht als „rassenreine Juden" an und betrachte es „als seine höchste und geradezu historische Aufgabe, diese halbwilden Volksstämme mit ihren Schläfenlocken und langen Schubitzen in Kulturmenschen ... zu verwandeln" (a.a.O.).

[293] Vgl. P. Kohn, NZ 1935/36, 155; A. Fraenkel, 1967, 47.

[294] Vgl. J. Rosenheim, 1970, 146; M. Breuer, 1986, 344f. E. Carlebach, ein Sohn des Lübecker Rabbiners Salomon Carlebach, war Leiter eines orthodoxen Lehrerseminars in Köln – in dieser Eigenschaft der Nachfolger eines Schwiegersohnes Hirschs – und gleichzeitig Rabbiner der dortigen Separatgemeinde. Joseph Carlebach, einer seiner jüngeren Brüder, übernahm während des Krieges im deutschen Auftrag die Organistion des jüdischen Oberschulsystems in Litauen: vgl. H. Cohn, LBIYB 1960, 64f.

[295] Vgl. A. Carlebach, 1964, 52f.; ders., 1961, 61; vgl. auch Israelit vom 19.7.1917, 1f.; W. Stein, in: P. Roth, 1919, 145; E. Zechlin, 1969, 177.

sonst so verachteten Orthodoxie gegenüber dem zionistischen „Comitee für den Osten" selbst für den Sohn eines der Hauptakteure *in der Rückschau* „somewhat of a mystery".[296] Für die damalige unabhängige Orthodoxie kam die Berufung der beiden orthodoxen Gelehrten in die halboffiziellen Regierungsämter demgegenüber augenscheinlich wenig überraschend. Das Dogma von der deutsch-jüdischen Interessenidentität hatte in ihr tiefere Wurzeln geschlagen als in jeder anderen jüdischen Gruppe. Den Nachfolgern Hirschs war die Loyalität gegenüber Deutschland kein taktisches Mittel und auch nicht nur ein Schild gegen äußere (antisemitische) Feinde.[297] Wie sich exemplarisch anhand ihrer Behandlung der polnischen Frage studieren läßt, diente ihnen der Patriotismus vor allem auch zum Schutz vor dem innerjüdischen Gegner, und die Annahme liegt nahe, daß dieses Dogma sich hier nicht zuletzt aus diesem Grund am längsten halten konnte.[298]

Nachdem die deutschen Behörden nun zwei eindeutig der Breuerschen Richtung zuzuordnende Gelehrte in die einflußreichen Beraterpositionen berufen hatten, ist es nicht verwunderlich, daß sich die Gemeindeorthodoxen und der Misrachi zurückgesetzt fühlten. Aus Irritation und Verärgerung intervenierte N.A. Nobel im Januar 1916 bei Carlebach und forderte ihn dazu auf, auch die Interessen seiner Gruppe mitzuvertreten und ihn an den Informationen aus dem besetzten Gebiet teilhaben zu lassen.[299] Doch Carlebach und Kohn dachten nicht daran, die Früchte ihrer Arbeit mit der Konkurrenz zu teilen. Ihrem Engagement und der Tatsache, daß Kohn bald eine persönliche Freundschaft mit Haas verband, der in religiösen Belangen immer verständiger und kooperationswilliger wurde, war es zu verdanken, daß ihre Bemühungen Erfolg hatten. Die polnische Orthodoxie blieb während des Krieges von der administrativen Einführung reformerischer Zwangsmaßnahmen verschont.

b) Schulwesen und Minderheitenrechte

Auch sonst konnten die Orthodoxen mit der Entwicklung recht zufrieden sein.[300] Das galt zunächst für das Gebiet des Schulwesens. Hier mühte sich Carlebach darum, durch eine Reform des Chederunterrichts, wie sie von allen Beobachtern für unumgänglich gehalten wurde, möglichst viel von der traditio-

---

[296] A. Carlebach, LBIYB 1961, 62. Vgl. auch E. Zechlin, 1969, 171 und A. Fraenkel, 1967, 48f.

[297] Vgl. demgegenüber J. Matthäus, LBIYB 1988, 138; D.J. Engel („Patriotism as a Shield"), LBIYB 1986, 149 und I. Breuer, MW, 93.

[298] Vgl. unten S. 274ff.

[299] Vgl. A. Carlebach, LBIYB 1961, 69; E. Zechlin, 1969, 172.

[300] Zur Person Haas' vgl. F. Rosenzweig, 1935, 324 und 587 sowie J. Schrag-Haas, LBIB 1961, 79–81. Ihrem Bericht (74) ist zu entnehmen, daß der nationalliberale preußische Abgeordnete Lasker, der wichtigste parlamentarische Bundespartner Hirschs im Kampf um das Austrittsgesetz (vgl. unten 141ff.), mit ihrem Großvater befreundet gewesen war.

nellen „Jüdischkeit" zu retten. Nicht nur die künftige Unterrichtssprache (Jiddisch? Hebräisch? Polnisch? Deutsch?), sondern vor allem auch die Inhalte und das zuzugestehende Quantum an säkularen Stoffen waren umstritten. Carlebachs Plädoyer für ein bescheidenes Maß an polnisch-säkularem Unterricht diente vor allem dazu, den radikaleren Reformern das Wasser abzugraben.[301] Gleichzeitig setzte er unübersehbare „deutsche" Akzente: Einem von ihm betreuten polnischen „Muster-Cheder" gab er den Namen „Tauroh im Derech Erez".[302]

Am spektakulärsten kamen die Bemühungen der Neoorthodoxen durch die Verlagerung ihres bildungspolitischen Schwerpunktes zum Ausdruck. Nachdem Moses Auerbach durch die Verhältnisse zum Verlassen seiner Projekte in Palästina und zur Rückkehr nach Europa gezwungen worden war, reiste er zur Unterstützung Carlebachs nach Polen und nahm die Direktorenstelle an einer orthodoxen Mädchenschule an.[303]

Eng mit der Schulfrage verbunden war das Problem der jüdischen Minderheitenrechte. Auf dieses Problem legten die verschiedenen deutsch-jüdischen Gruppen in ihrem Kampf um Einflußsphären besonderes Gewicht. Während für die Zionisten wie für die territorialistischen Nationalisten und Jiddischisten nur eine nationale Autonomie in Frage kam[304], wollte sich die Orthodoxie unter dem Einfluß Kohns mit den individuellen Bürgerrechten und dem Status einer öffentlich-rechtlich anerkannten Religionsgemeinschaft zufriedengeben.[305] Kohn ließ sich in seiner politischen Strategie von pragmatischen Erwägungen und seiner – wohl realistischen – Einschätzung der politischen Möglichkeiten leiten. Zum anderen befürchtete er aber, daß unter dem Dach eines nationalen Minderheitenstatuts eine reformerisch dominierte Zwangsorganisation entstehen könnte. Seine Einschätzung der Kräfteverhältnisse und der sich aus ihnen ergebenden Chancen und Gefahren veranlaßte ihn, in dieser Frage einer interessenbedingten Zusammenarbeit mit Kreisen, die von den jüdischen Nationalisten als „polnisch-assimilatorisch" bezeichnet wurden, nicht aus dem Weg zu gehen.[306] Dies wurde von seinen Kritikern übel vermerkt und trug

---

[301] Vgl. aber auch die Kritik im Israelit vom 12.10.1917, 1f.

[302] Israelit vom 19.7.1917, 3; vgl. auch Israelit vom 9.8.1917, 3; A. Carlebach, LBIYB 1961, 113; ders., 1964, 69.

[303] Vgl. L. Lewin, JJLG 1918, 178; A. Carlebach, LBIYB 1961, 110; ders., 1964, 70; zur Neuordnung des jüdischen Schulwesens in Polen vgl. auch: J. Wohlgemuth, Jeschurun 1916, 177ff.; W. Stein, in: P. Roth, 1919, 153ff.; BPZ vom 5.10.1922, 2; Israelit vom 8.2.1923, 4f.; I. Breuer, WW, 255; E. Zechlin, 1969, 186–194.

[304] Zur Theorie der personalen Nationalautonomie, die von dem Austromarxisten Karl Renner entwickelt worden war, vgl. E. Zechlin, 1969, 106ff. und J. Rosenheim, AA II, 125–139.

[305] Vgl. die bei A. Carlebach (LBIYB 1961, 107f.; vgl. auch Israelit vom 8.3.1917, 1) abgedruckte, in einem etwas unterwürfigen Ton verfaßte orthodoxe Grußadresse an den Provisorischen Staatsrat Polens vom 30.1.1917.

[306] Vgl. E. Zechlin, 1969, 171f.; R. Heuberger, in: M. Brocke (Hg.), 1983, 242 und פּי רוזנבליט, 1993, 296–298.

ihm heftige Angriffe ein. Bezeichnenderweise versuchten diese nun ihrerseits, die patriotische Karte auszuspielen und Kohn die mangelnde Berücksichtigung des Jiddischen als eines im deutschen Interesse stehenden Germanisierungsfaktors vorzuwerfen. Carlebach berichtete am 13. Juli 1917, Kohn und er seien von den Zionisten und Nationalisten bei der deutschen Regierung „als Verräter des Judentums u. des Deutschtums" angeschwärzt worden.[307] Wie seine Briefe in die Heimat zu erkennen geben, ließ er sich von diesen Beschuldigungen aber nicht beeindrucken:

„Die Chederprogrammberatungen sind jetzt bis zu dem Punkt gediehen, der über die Unterrichtssprache in den 2 Elementarunterrichtsstunden handelt. Die ganze Orthodoxie u. wir, als ihre Vertreter, fordern polnisch, die von den Nationalisten heissgemachten Schulräte verlangen, selbst auf die Gefahr hin, dass die Polen das ganze Cheder kaputt machen u. nicht anerkennen, jiddisch."[308]

Das unter Mithilfe der deutsch-jüdischen Emissäre formulierte politische Programm der polnischen Orthodoxie hatte in erster Linie eigene Interessen im Auge und setzte dabei eindeutige Prioritäten:

„1. Verständigungsfrieden mit den Polen; Wahrung der jüdisch-religiösen und jüdisch-kulturellen Art in der Sache, ohne Prestigepolitik um nationaler Formen willen.

2. Erweckung und Politisierung der jüdischen Massen zum Bewußtsein der religiösen Eigenart des Judenvolkes und der Notwendigkeit ihrer selbständigen Vertretung im politischen Leben.

3. Aufbau des Gemeindelebens auf der überlieferten Grundlage des Thorajudentums mit ihrer Zusammenfassung aller Lebensäußerungen des Volkskörpers.

4. Erleichterung der reibungslosen Verständigung des überlieferten religiösen Geisteslebens mit den Elementen der modernen Kultur im Bildungs- und Erziehungswesen."[309]

Besonders der erste dieser Programmpunkte war für das „national" gesonnene Judentum unverständlich und unannehmbar. Der zionistische Historiker A. Böhm sprach von den „grotesken Folgen" einer „prinzipiell" assimilatorischen Politik: „Zwei *deutsche* orthodoxe Rabbiner wurden von der deutschen Regierung nach Polen entsendet, um die jüdische Orthodoxie dieses Landes zur Befolgung einer *polnisch*-assimilatorischen Politik zu bewegen, weil die deutsche Regierung vermeint hatte, die Polen dadurch gewinnen zu können, daß sie ihnen die nationale Gefolgschaft der Juden verschaffte."[310] Die gegen

[307] A. Carlebach, LBIYB 1961, 109 (O.i.O.); Kohn setzte sich mit einem vom 24.6.1918 datierten Leserbrief zur Wehr: vgl. Jeschurun 1918, 436; vgl. auch Israelit vom 16.1.1919, 1; P. Kohn, NZ 1935/36, 155.

[308] A. Carlebach, LBIYB 1961, 109 (O.i.O.); vgl. auch a.a.O., 106; J. Wohlgemuth, Jeschurun 1916, 17–19; I. Unna, Jeschurun 1917, 577 und das differenzierte Urteil J. Rosenheims (1970, 155f.) über die Voraussetzungen für eine nationaljüdische Autonomie in den verschiedenen osteuropäischen Ländern.

[309] Israelit vom 12.10.1917, 1.

[310] A. Böhm, 1935, 585 (k.i.O.); vgl. auch a.a.O., 631. Der Vorwurf der „orthodoxen Assimilation" wird ebenfalls erhoben bei W. Stein, in: P. Roth, 1919, 159, 169 und W. Laqueur, 1972, 409; vgl. auch Israelit vom 21.6.1917, 1f.; vom 19.7.1917, 1f.; 12.10.1917, 2.

Kohn und Carlebach gerichteten Vorwürfe waren aber insofern unberechtigt, als die Autonomieforderungen – mit den Worten E. Zechlins – „am Leitbild des Selbstbestimmungsrechtes der Völker"[311] orientiert waren. Säkularistische Souveränitätsvorstellungen besaßen im polnischen Judentum zu dieser Zeit aber mit ziemlicher Sicherheit keine Mehrheit. Diese Konstellation führte dazu, daß „das Judentum, soweit es politisch reif war"[312], also die zionistische „Avantgarde"[313], den politisch für „indifferent" erklärten orthodoxen Massen gegenüber die gleiche überheblich-paternalistische Haltung einnahm, die es an den liberalen und assimilatorisch gesonnenen Kreisen immer kritisiert hatte. Obgleich es schlecht zum Polonisierungsvorwurf paßte, scheute man sich nicht, die neoorthodoxen Vermittler wegen deren Nähe zu den „Rebben und Zaddiks"[314] zu obskurantisieren und sie auch noch der Abhängigkeit von deutschen strategischen Interessen zu bezichtigen. Zugleich wurde ihnen vorgeworfen, sie wollten das polnische Judentum im westlichen Sinne konfessionalisieren und germanisieren.[315] Die schlechten Zensuren für Kohn und Carlebach, die ohne Rücksicht auf die Widersprüchlichkeit der Argumente ausgeteilt wurden, prägen ihr Bild – und das der polnischen Aguda – noch in der späteren Sekundärliteratur.[316] Ein Brief Carlebachs vom Januar 1917, in dem er seinen Sohn bittet, ihn mit Literatur von S.R. Hirsch zum Thema „Israel als Nation" zu versorgen[317], weist aber darauf hin, daß die beiden Abgesandten viel grundsätzlicher dachten, als ihre Gegner vermuteten. Angesichts mancher Spannungen in den Beziehungen zu den um ihre politische Unabhängigkeit kämpfenden Polen ging es ihnen nicht um innerjüdische Parteitaktik, sondern darum, dem Ideal der Torasouveränität durch öffentlich-rechtliche Strukturen möglichst nahe zu kommen. Das Ergebnis ihrer Bemühungen konnte sich von ihrer Warte aus durchaus sehen lassen.

---

[311] E. Zechlin, 1969, 181.

[312] W. Stein, in: P. Roth, 1919, 170.

[313] E. Zechlin, 1969, 216.

[314] A.a.O., 172.

[315] Vgl. BPZ vom 29.6.1922, 2.

[316] So macht sich E. Zechlin (1969, 171 und 189f.) die interne Beurteilung deutscher Funktionsträger in Polen zu eigen, die verlauten ließen, die Aktivitäten der Orthodoxie kämen den eigenen Intentionen entgegen. Doch ist bei der *Deutung* derartiger Texte immer auch zu fragen, welche Interessen ihr *Verfasser* im Auge gehabt haben mochte. Jedenfalls lassen Dokumente der *deutschen* Administradition keine Rückschlüsse auf die Absichten der *jüdischen* Politiker zu. Auch die Privatkorrespondenz Carlebachs – Zechlin (1969, 188f.) zitiert Äußerungen des Befremdens über den angeblichen kulturellen Tiefstand der Ostjuden – bedarf in dieser Hinsicht einer kritischen Interpretation; vgl. auch H. Haumann, 1991, 175: „Sie (sc. die polnischen Agudisten) unterstützten den polnischen Staat, ohne besonderes Interesse an einer Verbesserung der rechtlichen Lage zu zeigen, da sich nach ihrer Meinung der Zustand erst durch eine messianische Erlösung verändern werde." Es handelt sich hier um die so häufig anzutreffende undifferenzierte Überschätzung der „endzeittheoretischen" Bedenken der Orthodoxie.

[317] A. Carlebach, LBIYB 1961, 107. Die angeforderte Broschüre („Nationaljudentum – Wahnjudentum") stammte freilich von Raphael Breuer (Nr. 1).

Am 1. November 1916 wurde von der deutschen Verwaltung eine „Verordnung, die Organisation der jüdischen Religionsgesellschaft im Generalgouvernement Warschau betreffend" erlassen. Diese Verordnung, die – ebenso wie das von Carlebach beeinflußte Schulgesetz – den Abzug der deutschen Truppen überlebte und bis zum Ende der Zwischenkriegszeit Bestand hatte, verdankte sich im wesentlichen der Zusammenarbeit von Kohn und Haas.[318] Aus zionistischer und nationaljüdischer Sicht hatte sie den entscheidenden Nachteil, daß sie die Juden als Religionsgemeinschaft ansprach.[319] Andererseits erhielten die Gemeinden über den engeren kultischen Bereich hinaus weitgehende Kompetenzen in sozialen und vor allem schulischen Belangen.[320] Der „Israelit" resümierte: „So aufrichtig jede Orthodoxie, wenn sie diesen Namen verdient, die Tatsache des ja von jedem Blatte der heiligen Schrift und des jüdischen Gebetbuches bezeugten jüdischen Volkstums anerkennen wird, so wenig folgt daraus, daß es politisch notwendig und zweckmäßig ist, in jedem gegebenen Augenblick eine nationale Organisation für die Juden zu verlangen."[321] Auf der anderen Seite zeichnete sich die Gemeindeverfassung vom 1. November aber durch eine Eigenschaft aus, die dem Religionsrecht in Deutschland aufgrund des jahrzehntelangen Widerstandes der Orthodoxen fehlte: Sie sah die organisatorische Vereinigung der jüdischen Gemeinden zu einer staatlich anerkannten, nach innen und außen starken Gesamtrepräsentanz vor. Rosenheim, der die Arbeit Kohns in jeder Hinsicht publizistisch unterstützte, begründete diese Konstruktion mit der starken Stellung, die sie – im Unterschied zu allen Vorschlägen für eine nationale Autonomie! – den Rabbinern zubilligte und die daher nur auf den ersten Blick wie ein Abweichen von den Prinzipien der unabhängigen Orthodoxie aussah.[322]

c) Die Anfänge der Aguda in Polen

Auch auf dem Gebiet der parteipolitischen Organisation waren die deutsch-jüdischen Helfer erfolgreich. Diese Tatsache trat gegen Ende des Krieges ins Bewußtsein der jüdischen Öffentlichkeit, als eine Äußerung Kohns bekannt wurde, die nicht nur die Zionisten gegen ihn aufbrachte. Seine Bemerkung, das polnische Judentum sei durch ihn „politisiert" worden, „und zwar in propolni-

[318] Vgl. BPZ vom 29.6.1922, 3.

[319] Vgl. P. Kohn, Israelit vom 16.11.1916, 1f.; vgl. auch die Berichte im Israelit vom 23.11.1916, 2; 30.11.1916, 2f.; 12.7.1917, 1 und die Kontroverse zwischen J. Rosenheim und P. Kohn im Israelit vom 16.5.1918, 1–3.

[320] Vgl. J. Wohlgemuth, Jeschurun 1918, 272; E. Zechlin, 1969, 206ff.; A. Carlebach, LBIYB 1961, 65f.; 102; und ders., 1964, 57ff.

[321] Israelit vom 8.3.1917, 1f.; zu den Bedenken der litauischen Orthodoxie gegen eine nationale Autonomie vgl. Israelit vom 30.8.1923, 3f.; M. Landau, Jeschurun 1923, 347.

[322] Vgl. J. Rosenheim, AA I, 319–333 und W. Stein, in: P. Roth, 1919, 167ff. Andererseits konstatiert E. Zechlin (1969, 206) eine Ähnlichkeit mit der badischen Judenordnung, die ebenfalls eine Zwangskörperschaft vorsah.

schem Sinne", war aber in einer nicht zur Veröffentlichung bestimmten Denkschrift enthalten, die er einem jüdischen Journalisten in Stockholm ausgehändigt hatte.[323] Mit ihr wollte er die deutschen Behörden beruhigen, die sich um die „Gefahr" weiterer „germanisierter" jüdischer Massen sorgten. Seiner Intention nach hatte dieses Memorandum die auch von den deutschen Zionisten für gültig gehaltene These von der deutsch-jüdischen Interessenidentität zur Voraussetzung.[324] Die „propolnische" Orientierung Kohns fußte auf seiner kompromißlosen Ablehnung jeder Spielart des säkularistischen Nationalismus und der Einsicht, daß es zu einer politischen Interessenvertretung der Orthodoxie innerhalb eines polnischen Nationalstaates keine Alternative gab.

Bei der Verfolgung der Strategie Kohns wurde der Gerer Rebbe, der einflußreichste der chassidischen Führer, bereits frühzeitig zu seinem wichtigsten Bundespartner. Er war seinem deutschen Ratgeber wohlgesonnen und verlor das traditionelle ostjüdische Mißtrauen gegenüber der westlichen Orthodoxie, deren Kulturprinzip, wie er erkannte, immerhin die Vorteile des modernen technisch-organisatorischen Wissens mit sich brachte.[325] So war er bereit, die sich ergebenden Möglichkeiten zum Aufbau einer politischen Infrastruktur zu nutzen.[326] Die aufgrund dieser Kooperation am 14. November 1916 gegründete „Agudas hoorthodoxim" (sic!)[327] konnte schon bald ein flächendeckendes Netz von Ortsgruppen aufbauen. Im Israelit war am Ende des Monats November bereits von 17.000 Mitgliedern, im April 1917 gar von 22.000 Mitgliedern die Rede[328] – für das bislang gänzlich unpolitische Ostjudentum ein beträchtlicher Erfolg.[329] Als Kohn mit dem Rückzug der deutschen Truppen seine Tätigkeit in Polen einstellen mußte, hatte die dortige Orthodoxie, sehr zum Mißvergnügen ihrer weltanschaulichen und politischen Widersacher, den Charakter der politischen Harmlosigkeit weitgehend verloren.

---

[323] Vgl. J. Wohlgemuth, Jeschurun 1918, 1f., 269–288 und 477.

[324] Vgl. z.B. J. Wohlgemuth, Jeschurun 1916, 1ff.

[325] Der Einfluß der deutsch-jüdischen Orthodoxie in Osteuropa kam auch durch die Übertragung der Schriften Hirschs ins Jiddische zum Ausdruck, die bezeichnenderweise erst jetzt begann. Vgl. A. Carlebach, 1964, 63; J. Wohlgemuth, Jeschurun 1918, 167; NZ 1932/33, 110. Über die Schwierigkeiten, die einem solchen Unternehmen zuvor entgegengestanden waren (der Lubawitscher Rebbe hatte sich jeder Übersetzung – auch ins Russische und Hebräische – widersetzt), berichtete der Israelit am 21.5.1909.

[326] Zu den politischen Aktivitäten Kohns und den Spannungen, die durch die Politisierung des Chassidismus gegenüber den Misnagdim („Litauern") entstanden, vgl. auch J. Wohlgemuth, Jeschurun 1918, 1; W. Stein, in: P. Roth, 1919, 160 und 176; A. Carlebach, 1964, 66f.; J. Rosenheim, 1970, 147.

[327] J. Rosenheim, AA I, 331; vgl. auch J. Wohlgemuth 1918, 273 („übrigens eine abscheuliche Sprachbildung!"); W. Stein, in: P. Roth, 1919, 169f.; A. Carlebach, 1964, 62 („the word itself was ... an importation from the West!"); P. Kohn, NZ 1935/36, 157; G. Bacon, 1982/83, 497.

[328] Vgl. Israelit vom 23.11.1916, 2 und 19.4.1917, 2.

[329] Vgl. Israelit vom 25.1.1917, 1f.; A. Carlebach, 1964, 62.

Nach dem Krieg wurde das von Kohn geschaffene Gebilde unter dem Namen „Agudas Schlaume emune Jisroel"[330] in den polnischen Zweig der Weltorganisation überführt.[331] In der Textilstadt Łodz wurde im Jahre 1923 dann auch die agudistische Arbeiterorganisation („Poale Emune Jisroel", später „Poale Agudas Jisroel" – PAI) gegründet, die mit ihren gewerkschaftsähnlichen Einrichtungen und Aktionsformen dazu beitrug, daß die polnische Aguda in den zwanziger Jahren zu einer Massenbewegung wurde.[332] Bereits unmittelbar nach dem Krieg waren die unabhängigen Orthodoxen in Polen organisatorisch soweit gefestigt, daß sie an den Wahlen zum Sejm teilnehmen konnten, in dem sie während zweier Jahrzehnte vertreten blieben. Dort konnten sie parlamentarische Erfahrungen sammeln, die ihnen auf dem Gebiet der jüdischen Parteipolitik von hohem Nutzen sein sollten.[333]

Es waren zum großen Teil agudistische Sejmabgeordnete, die nun allmählich in die zuvor von Vertretern der deutsch-jüdischen Orthodoxie besetzten Schlüsselpositionen der Weltorganisation nachrückten und deren Führung übernahmen.[334] Nach der Gründung des Staates Israel stellte die polnische Gruppe, die in der Hauptsache aus Gerer Chassidim bestand, die zahlenmäßig stärkste und zugleich aktivste „zentrale" Fraktion in der Aguda des Heiligen Landes.[335] Mit Zustimmung des Rates der Großen in der Tora wurde ein Schwiegersohn des Gerer Rebben, der Rabbiner Jizchok (Isaac) Meir Lewin, Sozialminister in der ersten Regierung David Ben Gurion.[336]

d) Die Aguda an der Seite der Achsenmächte

Der Beginn des Ersten Weltkrieges hatte allen gemeindepolitischen und organisatorischen Bestrebungen eine neue Wendung gegeben.[337] Der Einheitsappell in der Thronrede des deutschen Kaisers war, von beiden Flügeln der Frankfurter Orthodoxie zunächst unwidersprochen, auch auf dem Gebiet der jüdischen

---

[330] Israelit vom 11.9.1919, 1f. (O.i.O.; nach 2. Sam. 20, 19; diesem Vers war auch der Ehrenname der Frankfurter IRG entnommen: vgl. unten S. 101); vgl. auch B. Krupnik, 1919, 7; JL I, Sp. 128; BPZ 19.1.1922 („Szlome Emune Jisroel") und I. Lewin, 1975, 47. Der Name „Agudas Jisroel" hatte zu diesem Zeitpunkt nach allgemeinem Empfinden einen zu „deutschen" Klang. Vgl. J. Rosenheim, 1970, 149–157.

[331] Zur Geschichte der polnischen AI vgl. auch Israelit vom 2.2.1922, 3f.; BPZ vom 7.12.1922, 1.

[332] Vgl. BPZ vom 26.7.1923, 1f.; G. Schiff, 1977, 70 und 76.

[333] Vgl. I. Lewin, in: L. Jung (ed.), 1958, 590–592; ders., 1975, 20–23; 41–62; EJ, 1971, Bd. 2, Sp. 423; R. Heuberger, in: M. Brocke (Hg.), 1983, 237ff.

[334] Vgl. Israelit vom 23.8.1923, 3; 30.8.1923, 1f.; M. Landau, Jeschurun 1923, 339f.

[335] Vgl. G. Schiff, 1977, 97–100; 119f.; M. Unna, Parteien, 78f.

[336] Vgl. EJ, 1971, Bd. 2, Sp. 425; I. Lewin, 1975, 25–27; G. Schiff, 1977, 81; M. Unna, Parteien, 107–109 u.ö.

[337] Der Krieg vereitelte auch den von C. Seligmann für den Herbst 1914 gehegten Plan einer „Weltvereinigung des liberalen Judentums" – die Gründungskonferenz sollte in Elber-

Gemeindepolitik für einen „Burgfrieden" geltend gemacht worden.[338] Eine weitere Folge war die, wie man zunächst hoffte, nur kurzfristige Verschiebung der für den 23. bis 31. August 1914 nach Frankfurt/M. einberufenen ersten Kĕnessijo gĕdaulo[339]. Die Vorbereitungsprobleme, die sich aus dieser Ortswahl ergeben hatten – S. Breuer hatte der Einladung der Gemeindeorthodoxie seinen hartnäckigen Widerstand entgegengesetzt[340] –, wurden nun auf Dauer hinfällig. Während des Krieges war der Frankfurter Einfluß, bedingt durch den Frontverlauf und die Unmöglichkeit von Propaganda- und Werbearbeit im angelsächsischen Raum, auf den Bereich der Achsenmächte und einige neutrale Länder beschränkt. Diese Situation führte dazu, daß die unabhängige Orthodoxie es immer weniger als wünschenswert ansah, wenn die Aguda zu sehr mit der Mainstadt identifiziert wurde. Nach dem Krieg wurden Wien (1923 und 1929) und Marienbad (1937) als Konferenzorte der „Großen Versammlungen" der Aguda gewählt.

Der „Makel des ‚Deutschtums'"[341], mit dem die Aguda-Führung in der öffentlichen Meinung des Auslands – augenscheinlich in besonderer Weise in den zionistischen Kreisen Großbritanniens – behaftet war, wurde allerdings nicht von allen Agudisten in gleicher Weise als lästig empfunden. Bis in die dreißiger Jahre hinein konnte der Gegensatz zwischen den verschiedenen jüdischen Organisationen in der Propaganda *aller* Parteien in den Farben der Weltkriegsfeindschaft gemalt werden.[342] In der Tat hatte sich die Spitze der Alliance Israé lite Universelle während des Krieges in aller Deutlichkeit auf die Seite Frankreichs gestellt.[343] Nachdem die von Paris aus geführte Organisation bereits Jahre zuvor im Israelit als ein Unternehmen bezeichnet worden war, „das in gleichem Maße undeutsch und unjüdisch"[344] sei, sagten sich ihre deutschen Mitglieder im November 1915 von ihr los.

Demgegenüber hatte die unabhängige Orthodoxie in Deutschland im Sommer 1914 mit der gleichen Eindeutigkeit für die Mittelmächte Partei ergriffen.[345]

---

feld stattfinden. Vgl. C. Seligmann, 1975, 152. Zu den Auswirkungen des Weltkrieges auf das deutsche Judentum vgl. auch W.E. Mosse (Hg.), 1971; D.J. Engel, 1979; J. Frankel, SCJ IV, 3–21.

[338] Vgl. Israelit vom 10.6.1915, 2; 21.9.1915, 3f. Zum „Bruch" des „Burgfriedens" durch die Frankfurter Gemeindeorthodoxie vgl. unten S. 218f.

[339] Vgl. Israelit vom 28.5.1914, 1; G. Schiff, 1977, 70.

[340] Vgl. J. Rosenheim, 1970, 138.

[341] J. Rosenheim, 1970, 149.

[342] Die Kontamination der innerjüdischen Streitigkeiten durch den weltpolitischen Gegensatz ist auch in wirkungsgeschichtlicher Hinsicht von Belang. Sie trug dazu bei, die Rezeption und das Verständnis der Literatur aus dem Umkreis der deutsch-jüdischen Orthodoxie in der Geschichtsschreibung des Zionismus und des zeitgenössischen Judentums zu erschweren.

[343] Vgl. Israelit vom 18.11.1915, 1.

[344] Vgl. ebd.

[345] Vgl. u.a. F. Perles, 1914, 16; Jeschurun 1914, 328ff.; 375ff.; JM 1914, 344ff.; J. Wohlgemuth, 1915, 13f.; 30ff.; 39ff. u.ö.; E. Tannenbaum (Hg.), 1915, 1f.; N. Birnbaum, 1915, 5ff. und 23f.; W. Kaplun-Kogan, 1915, 4; J. Kreppel, 1925, 143f.; M. Breuer, 1986, 342–

Bis zum Ende des Jahres 1918 schloß dies das Eintreten für ein von der Türkei beherrschtes Palästina ein. Für diese Option schien vor allem die Überlegung zu sprechen, daß eine palästinensische Autonomie unter den obwaltenden Umständen zu einer arabischen Vorherrschaft führen mußte und Zwangsmittel gegen die Bevölkerungsmehrheit sich früher oder später rächen würden.[346] Um die künftigen Beziehungen zur osmanischen Obrigkeit nicht zu gefährden, traten die orthodoxen Zeitungen in Deutschland wiederholt den Berichten über antijüdische Ausschreitungen in Palästina entgegen, die im westlichen Ausland lanciert wurden.[347]

Doch auch die Zionisten waren zeitweise verdächtigt worden, in „deutsches Fahrwasser" geraten zu sein.[348] Die ZVfD mitsamt der in der Reichshauptstadt ansässigen WZO-Spitze versuchte, ungeachtet der offiziellen Neutralität der Weltorganisation, die eigenen Anliegen durch die Bindung an die Kriegsziele und die Politik des Deutschen und des Osmanischen Reiches zu fördern.[349] Während ihre Londoner Kollegen ganz auf die britische Karte setzten, ließen die Berliner es sich angelegen sein, den Behörden des Reiches gegenüber eine deutsch-jüdische, ja eine deutsch-jüdisch-osmanische Interessenkonvergenz herauszustellen.[350] Zur Verfolgung ihrer Ziele scheuten die deutschen Zionisten nicht einmal vor einer Wiederannäherung an den assimilatorisch gesonnenen „Central-Verein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens" zurück, mit dem sie sich in der Vorkriegszeit zerstritten hatten.[351] Im Israelit wurde die Gefahr eines „englischen Palästina" schon im Frühjahr des Jahres 1915 an die Wand gemalt.[352] Die deutsch-jüdischen Orthodoxen sahen in den zionistischen Aktivitäten, die gegen die Interessen der Mittelmächte betrieben wurden, ein „Hazardspiel ... im Dienste des ödesten Parteifanatismus."[353] Auf der anderen Seite trat Sir Francis Montefiore, der langjährige Vorsitzende der zionistischen Föderation in England, unmittelbar nach Kriegsbeginn aus seiner Organisation aus und gab als Begründung an, daß der WZO auch deutsche, türkische, österreichische und ungarische Juden angehörten.[354]

Auch Chajim Weizmann, der zunächst allerdings noch über kein offizielles Mandat durch die WZO verfügte, setzte sich in dieser Zeit offen über alle Neu-

---

350; R. Horwitz, LBIYB 1988, 234f. Vgl. demgegenüber aber auch die kritische Stimme im Israelit vom 18.11.1915, 2.

[346] Vgl. Israelit vom 9.8.1917, 2; 16.8.1917, 1f.; 15.11.1917, 1f.

[347] Vgl. Israelit vom 5.7.1917, 1f.; 9.8.1917, 3f.; 27.12.1917, 3f. – Die orthodoxe Presse stützte sich in ihren Stellungnahmen gegen die Kriegsziele der Entente auch auf türkisches Aktenmaterial; vgl. Israelit vom 26.4.1917, 1.

[348] Vgl. A. Böhm, 1935, 404, 598.

[349] Vgl. I. Friedmann, SCJ 1990, 310ff.

[350] Vgl. E. Zechlin, 1969, 118–138; 312f. und 373ff.; R. Lichtheim, 1970, 259.

[351] Vgl. JR vom 6.11.1914 sowie D. Biale, 1979, 58f.; J. Matthäus, LBIYB 1988, 135ff. Zum Neutralitätsanspruch der WZO vgl. auch R. Horwitz, a.a.O., 233ff.

[352] Vgl. Israelit vom 11.3.1915.

[353] Israelit 16.8.1917, 2; vgl. auch Israelit vom 29.11.1917, 1.

[354] Vgl. J. Kreppel, 1915, 19; JL IV/1 Sp. 280 und J. Frankel, SCJ 1988, 8.

tralitätsregeln hinweg.[355] Die Balfour-Erklärung vom 2. November 1917, sein spektakulärster Erfolg, versetzte die jüdischen Parteigänger der Achsenmächte aus allen religiösen Richtungen in nicht geringe politische Verlegenheit. Ihre Bedenken gegen das von London aus gesteuerte zionistische Abenteuer, „das früher oder später in Jammer und Schrecken enden müßte"[356], entsprangen freilich auch einer ernsten Sorge. Sie fürchteten die Gefahr eines türkischen Rachefeldzugs gegen die palästinensischen Juden nach „armenischem Muster"[357]. Die verantwortlichen deutschen Stellen wurden von ihnen daher aufgefordert, rechtzeitig Gegenmaßnahmen zu ergreifen und auch ihrerseits dem realpolitischen Gewicht des jüdischen Faktors Rechnung zu tragen.[358] Auch die Berliner *Zionisten* waren noch nicht überzeugt von der britischen Option. Am 23. November verteidigte die Jüdische Rundschau die Ansicht, daß die Zustimmung der Türkei und der Zentralmächte für die Verwirklichung der zionistischen Pläne unabdingbar sei. Noch am 4. Januar 1918 verlangte sie eine politische Reaktion Deutschlands auf den Schachzug Londons: „Für die Zentralmächte ist jetzt die Zeit des offenen Wortes und der Tat gekommen. Die Juden Deutschlands und seiner Verbündeten sollten das Gebot der Stunde erkennen und ihren Regierungen dieses Wort und diese Tat erleichtern."

Wenige Tage später erhielten die ZVfD und das „Comitee für den Osten" eine Sympathiebekundung des Auswärtigen Amtes: „Hinsichtlich von der Judenheit, insbesondere von den Zionisten befolgten Bestrebungen in Palästina, begrüßen wir ... die Erklärungen, die der Großwesir Talaat Pascha kürzlich abgegeben hat, insbesondere die Absicht der kaiserlich-osmanischen Regierung, gemäß ihrer den Juden stets bewiesenen freundlichen Haltung die aufblühende jüdische Siedlung in Palästina durch Gewährung von freier Einwanderung und Niederlassung in den Grenzen der Aufnahmefähigkeit des Landes, von örtlicher Selbstverwaltung entsprechend den Landesgesetzen und von freier Entwicklung ihrer kulturellen Eigenart zu fördern."[359] Als Reaktion auf den Brief des britischen Außenministers an Lord Rothschild kam diese Erklärung freilich zu spät und war politisch nahezu wertlos.

So endete der kriegsbedingte Wettstreit zwischen den an den Alliierten und den an den Mittelmächten orientierten Zionisten mit dem unbestreitbaren Sieg Weizmanns, der innerzionistisch erst jetzt voll legitimiert war. Der deutsche Zionist Kurt Blumenfeld notierte: „Mit Erstaunen mußten wir erkennen, daß auch die Zionisten der Ententeländer uns als Mitbesiegte ansahen."[360] Die ZVfD

---

[355] Vgl. EJ, 1971, Bd. 16, Sp. 1049ff., 1078–1080, 1171f.

[356] Israelit vom 22.11.1917, 2.

[357] R. Lichtheim, 1970, 365; vgl. auch J. Frankel, SCJ 1988, 8.

[358] Vgl. Israelit vom 22.11.1917, 4.

[359] JR vom 11.1.1918, 9 (zitiert nach E. Zechlin, 1969, 427); vgl. auch J. Matthäus, LBIYB 1988, 143; F.R. Nicosia, a.a.O., 262f.

[360] K. Blumenfeld, 1962, 121. Vgl. auch J. Matthäus, LBIYB 1988, 143 („... the ZVfD showed no signs of jubilation over the victory Chaim Weizmann had achieved.") und Israelit vom 29.11.1917, 2.

versuchte, ihren Prestigeverlust mit dem Vorschlag aufzufangen, in Deutschland einen Kongreß für die Einheit des jüdischen Volkes zu veranstalten, auf dem die deutschen Juden die Gelegenheit erhalten sollten, ihre Solidarität mit den ausländischen Brüdern zum Ausdruck zu bringen. Obwohl die deutsch-jüdische Orthodoxie in noch höherem Maße als mitbesiegt gelten konnte, zeigte sie keine Neigung, den neuen internationalen Machtstrukturen durch ihre Teilnahme an einer, wie sie es sah, opportunistisch-beflissenen Loyalitätsveranstaltung eigens zu huldigen.[361]

Zugleich machte es sich für die Aguda schmerzlich bemerkbar, daß sie keine eigene gleichwertige „Balfour Declaration" vorweisen konnte. Aufgrund ihrer organisatorischen Schwäche in der angelsächsischen Welt fehlte ihr auch das Pendant zu einem im dortigen Bereich einflußreichen und rührigen Politiker wie Weizmann. Während die britische Regierung den Zionismus immerhin in ein nachvollziehbares politisches Kalkül einbezogen und ihn – trotz der Ungleichheit des Einflusses und der Machtverhältnisse – zu einer Art Bundesgenossen gemacht hatte, war hinsichtlich des deutschen Verhältnisses zur Aguda immer fraglich gewesen, inwieweit die unabhängige Orthodoxie als ein ins Gewicht fallender Partner überhaupt wahrgenommen wurde.

Gewissermaßen zum Ausgleich gab es in der Aguda später die Neigung, einen eigenen Anteil an den diplomatischen Erfolgen des Zionismus zu reklamieren. Diese Behauptung hatte insofern einen Anhalt an den historischen Ereignissen, als die britische Regierung während der Verhandlungen über die Balfour-Erklärung um eine offizielle Stellungnahme der Orthodoxie nachgesucht hatte. Da in Großbritannien keine agudistische Organisation bestand, eine solche während des Krieges auch nicht gegründet werden konnte, da ihren festländischen Gesinnungsgenossen der Zugang zur Insel versperrt war, hatte der mit der unabhängigen Orthodoxie sympathisierende englische Rabbiner Meir Jung in dieser Angelegenheit die Federführung übernommen.[362] Rosenheim berichtet, daß Jung dem zionistischen Vertreter N. Sokolow eine Kooperation vorgeschlagen und dabei nur die Bedingung gestellt habe, daß das Schulwesen im geplanten „National Home" in toratreuen Händen liegen sollte. Nachdem Sokolow mit dieser Regelung einverstanden gewesen sei, habe Jung sich schriftlich an die ihm nahestehenden Gemeinden gewandt und die gewünschten Zustimmungserklärungen zur geplanten Deklaration herbeigeführt.[363]

Bis zum Ende des Weltkrieges rechneten die Juden in den Ländern der Achsenmächte allerdings immer noch mit der Möglichkeit, daß ein Teil des Heiligen Landes unter türkischer Herrschaft bleiben könnte. Nachdem das Schei-

---

[361] Vgl. Israelit vom 9.1.1919, 1; 13.3.1919, 4; 8.7.1920, 4f.; J. Rosenheim, in: Israelit vom 28.10.1920, 1f.; BPZ vom 2.8.1923, 2.

[362] Vgl. den Bericht über die Vorbereitung der Gründung von englischen AI-Ortsgruppen im Israelit vom 11.7.1912, 1.

[363] Vgl. J. Rosenheim, 1970, 149–151; vgl. auch BPZ vom 16.3.1922, 1 und unten S. 306; vgl. auch die orthodoxe Kritik an der Balfour-Erklärung und ihrer zionistischen Auslegung bei J. de Haan, in: Israelit vom 9.3.1922, 3.

tern der von den deutschen Zionisten inspirierten Januar-Initiative unverkennbar geworden war, beschloß die „Freie Vereinigung" im Juli 1918, eine vom Osmanischen Reich aus signalisierte letzte Verhandlungsmöglichkeit zu nutzen. Sie entsandte eine Delegation nach Istanbul, die versuchen sollte, „für ein türkisch-jüdisches Palästina, wenn auch keine öffentlich-rechtlich gesicherte Heimstätte (das zionistische Programm), so doch möglichst weitgehende innerpolitische (sic!) Selbständigkeit zu sichern."[364] Der agudistischen Abordnung gehörten neben Jacob Rosenheim, Moses Auerbach und orthodoxen Vertretern aus Wien auch der Rechtsanwalt Isaac Breuer an. Breuer hatte den „Entwurf eines Statuts für eine autonome jüdische *Erez Jisroel*-Siedlung in einem türkischen Palästina"[365] ausgearbeitet, der dem Großwesir übergeben werden sollte. Zur Unterstützung der orthodoxen Unterhändler waren auch Jonathan Horovicz und Alfred Nossig, der Gründer der Osmanisch-Israelitischen und der Deutsch-Israelitisch-Osmanischen Union, angereist.[366] Nach dem Bericht Rosenheims wurde die orthodoxe Abordnung gemeinsam mit zionistischen Vertretern aus Deutschland und Österreich von Taalat Pascha empfangen.[367] Am 5. September 1918 druckte der Israelit eine Sympathieerklärung des Großwesirs für die „Schaffung eines jüdischen religiösen Zentrums in Palästina auf dem Wege einer wohlorganisierten Einwanderung und Kolonisation" ab. Darüber hinaus war den jüdischen Organisationen zugesichert worden, „alle, die Einwanderung und Niederlassung der Juden in Palästina betreffenden, einschränkenden Maßnahmen endgültig aufzuheben."[368]

Aufgrund des Kriegsverlaufes wurden diese Versprechungen allerdings bald gegenstandslos. Isaac Breuer konnte bei dieser Gelegenheit aber erste diplomatische Erfahrungen sammeln, die sich in der Mandatszeit für seine staats- und religionsrechtlichen Vorschläge und Forderungen fruchtbar machen ließen.[369] Nachdem Rosenheim nach Frankfurt zurückgekehrt war, wurde er von der inzwischen nur noch um ihr Überleben kämpfenden kaiserlichen Regierung gebeten, „als Führer der deutsch-jüdischen Orthodoxie" ins benachbarte Ausland zu reisen, um von dort aus eine Kampagne in Gang zu bringen und darzulegen,

---

[364] J. Rosenheim, 1970, 152; vgl. auch JM 1918, 245–251;

[365] J. Rosenheim, 1970, 153 (k.i.O.). Aus Rosenheims Bericht ist nicht zu entnehmen, ob es zur Übergabe des Entwurfs kam, über dessen Inhalt und Wortlaut – auch von I. Breuer aus – keine weiteren Nachrichten vorliegen.

[366] Nossig hatte sich bei den WZO-Diplomaten unbeliebt gemacht, weil seine Siedlungspläne im Türkischen Reich auf alle politischen und nationaljüdischen Aspirationen verzichteten und er die Zionisten in dieser Hinsicht „unterboten" hatte. Vgl. schon den Bericht über seine „Allgemeine Jüdische Kolonisations-Organisation" im Israelit vom 16.12.1909 sowie ש' אלמוג, יהדות זמנינו, 1984, 88f. Über Hoffnungen auf eine judenfreundliche Türkei auch in nichtorthodoxen Kreisen unterrichtet J. Kreppel, 1915, 18f.

[367] Vgl. J. Rosenheim, 1970, 153; J. Matthäus, LBIYB 1988, 146. E. Zechlin (1969, 438) zählt die Mitglieder „der jüdischen Delegation" auf, wobei er die orthodoxen Verhandlungspartner stillschweigend übergeht.

[368] Israelit vom 5.9.1918, 1 (Z.i.O.).

[369] Vgl. I. Breuer, JN; National Home; Nr. 65; Nr. 89.

„daß die Erhaltung der Hohenzollern-Dynastie letzten Endes im Interesse des dauernden Weltfriedens liege“[370]. Da Rosenheim in diesen Monaten mit dem Münchner Kommerzienrat Siegmund Fraenkel korrespondierte, der dem Reichskanzler Graf Hertling nahestand, war er über die neuesten Entwicklungen informiert. Er erklärte sich dazu bereit, der Bitte zu entsprechen.[371] Die Revolution in Deutschland und das Kriegsende machten aber bald alle Reisepläne zunichte.[372]

Im Frühjahr 1918 wurde Frankfurt noch einmal zur Tagungsstätte einer „Konferenz der orthodoxen Organisationen Ost- und Mitteleuropas“.[373] Sofern sich die deutsch-jüdische Orthodoxie in diesen Monaten überhaupt zu politischen Fragen äußerte, blieb ihre Stimme von der Empfindung einer Schicksalsgemeinschaft mit Deutschland geprägt. Diesem Gefühl gaben Rosenheim und Kohn mit besonders aussagekräftigen Vergleichen Ausdruck:

„Deutschlands Götzen, die es, wie einst Israel, von seiner göttlichen Bestimmung hinweg in den Abgrund des ‚Churban‘ hinabführten, sind ... in sich zusammengebrochen ... Auch Deutschland wird sich um sein Jabne schaaren (sic!) müssen und aus der Tiefe seines Grundwesens heraus, in einer Welt, wo das Heiligtum des Geistigen, Idealen und Sittlichen nicht mehr vom schrillen, harten Klang des Eisens entweiht wird, wiedergenesen.“[374]

Und:

„Deutsches Volk ist nach Millionen zu einer Golah geworden.“[375]

Erst allmählich schienen die Vordenker des Agudismus zu begreifen, daß durch die britische Besetzung des Heiligen Landes Fakten geschaffen worden waren, die ein Reagieren in der herkömmlichen Art und Weise nicht mehr als aussichtsreich erscheinen ließen. Nachdem der bisherige palästinapolitische Standortvorteil Frankfurts sich in einen Nachteil verkehrt hatte, lag es nahe, agudistische Institutionen aus dem neutralen Ausland um Vermittlung zu bitten. Im Dezember 1918 wandte sich die Schweizerische Landesorganisation der Aguda an die in Kopenhagen residierende WZO-Zentrale. Das formelle agudistische Kooperationsangebot wurde allerdings von der Zusage abhängig gemacht, daß alle öffentlichen Einrichtungen des geplanten Nationalheims „auf dem Boden der Thora, ihrer schriftlichen und mündlichen Gesetze, geschaffen und geführt“ werden sollten. Im Zweifelsfall sollten von beiden Seiten anerkannte „Autoritä-

---

[370] J. Rosenheim, 1970, 154.

[371] Vgl. ebd.; obwohl Rosenheim sich im nachhinein von diesem Auftrag distanzierte, weil die Mission „von vornherein zur Aussichtslosigkeit verurteilt“ gewesen sei (ebd.), handelte es sich für ihn zunächst aber wohl doch um mehr als um eine lästige Pflichterfüllung.

[372] Zu den Versuchen, mit Hilfe der deutschen Juden auf die amerikanische Öffentlichkeit Einfluß zu nehmen, vgl. E. Zechlin, 1969, 98–100, 398 und 449–458.

[373] Vgl. J. Rosenheim, 1970, 155.

[374] Israelit vom 26.6.1919, 1 („Deutschlands Schuld und Sühne“; Z.O.i.O.); vgl. auch Israelit vom 6.1.1921, 1f. und vom 20.12.1917, 2f. („Antigermanismus und Antisemitismus“).

[375] P. Kohn, JM 1919, 145.

ten der Thora" entscheiden.[376] Die Zionisten waren in dieser Situation freilich nicht dazu bereit, sich Bedingungen diktieren zu lassen.

Am 3. Januar 1919 wurde beschlossen, die offizielle Leitung der Aguda nach Zürich zu verlegen.[377] Dorthin wurde im Februar 1919 auch die „Weltkonferenz der jüdisch-orthodoxen Verbände" einberufen, die, zunächst unter einem „neutralen"[378] Namen, das vor dem Weltkrieg begonnene Einigungswerk vollenden und die Aguda reorganisieren sollte.[379] Diese Aufgabe wurde um so dringlicher, als die Ergebnisse des Krieges auch in den Augen vieler unabhängiger Orthodoxer eine Abstimmung des Vorgehens mit der WZO und ein gemeinsames Auftreten gegenüber dem in der Entstehung begriffenen Völkerbund und den Großmächten notwendig machten.[380] Ein Antrag, den zu erwartenden politischen Schwierigkeiten durch eine Umbenennung der Aguda in „Keneßes Jisroel"[381] aus dem Wege zu gehen, fand allerdings keine Mehrheit. Schließlich wurde ein Resolutionsentwurf angenommen, der die bevorstehenden Pariser Konferenzen und die Vertretung der Orthodoxie vor den Organen des Völkerbundes zum Inhalt hatte und das Recht einforderte, „bei der bevorstehenden Neuordnung der staatlichen und politischen Verhältnisse vor dem Forum der Nationen gehört zu werden." Der von Esra Munk, dem Rabbiner der Berliner Adass Jisroel-Gemeinde, vorgelegte Text erklärte in seinem palästinapolitischen Teil, daß das jüdische Volk „vom Friedenskongreß die grundsätzliche Anerkennung Palästinas als des Landes Israels" erwarte. Dort sei es dazu berufen, „seine nationalen Aufgaben gemäß Lehre und Gesetz der Gottesoffenbarung zu verwirklichen."[382] In der Aussprache wurde betont, daß diese Formulierung, die eine Berufung „nicht blos (sic!) auf historische, sondern auf höher begründete, im Gotteswillen wurzelnde Rechte" beinhalte, hinsichtlich der nationaljüdischen Aspirationen noch über „das ursprüngliche zionistische Postulat" hinausgehe.[383]

---

[376] Israelit vom 5.12.1918, 4.

[377] Vgl. Israelit vom 9.1.1919, 2.

[378] J. Rosenheim, 1970, 157.

[379] Vgl. die Berichte im Israelit vom 6.3.1919, 1–4; 13.3.1919, 1–3; 20.3.1919, 1–2; I. Breuer, MW, 118. Auf der Zürcher Konferenz wurde auch eine Sympathiekundgebung von „Rabbiner Kuk-London" verlesen (Israelit vom 20.3.1919, 2).

[380] Vgl. P. Kohn, JM 1919, 52–56; vgl. auch a.a.O., 213–215; Israelit vom 19.7.1923, 1f.; BPZ vom 2.8.1923, 2f.

[381] Israelit vom 13.3.1919, 2.

[382] Ebd.

[383] A.a.O., 3 (O.i.O.).

5. Misrachi und Agudas Jisroel in der Zwischenkriegszeit

a) Die neue Situation in Deutschland

Nach dem ersten Weltkrieg setzte sich die Diskussion über das Verhältnis zwischen der unabhängigen und der – zionistischen wie nichtzionistischen – Kompromißorthodoxie unter veränderten Bedingungen fort. Obwohl die gesetzestreuen Juden die Lockerung der Verbindungen von Staat und Religion im allgemeinen begrüßten, brachten die auf den Artikeln 137 und 138 der Weimarer Reichsverfassung vom 11. August 1919 fußenden neuen staatskirchenrechtlichen Verhältnisse den jüdischen Gemeinden ihrer Meinung nach nicht nur Vorteile.[384] Denn nach der Gewährung des Status von Körperschaften des öffentlichen Rechts hatte das staatliche Interesse, in schulischen, steuerlichen und anderen Angelegenheiten möglichst mit einer Gesamtvertretung zu verhandeln, zur Folge, daß der Druck zur Bildung von jüdischen Einheitsorganisationen und damit die Gefahr für die Integrität der toratreuen Gemeinden zunahm.[385]

Am 26. November 1919 erliessen acht orthodoxe Gemeinden auf Initiative der konservativ geführten Einheitsgemeinden von Altona und Halberstadt einen Aufruf zur Gründung des „Bundes gesetzestreuer jüdischer Gemeinden Deutschlands". Die Aufgabe des Bundes sollte es sein, den Gefahren „des Verlustes der Autonomie (sc. der gesetzestreuen Gemeinden) und der Schädigung der Ideale des altüberlieferten Judentums" durch die drohende Einheitsorganisation entgegenzutreten.[386] Vereinigungs- oder Beitrittsverhandlungen mit dem DIGB, in denen ein Maximum an Konzessionen erreicht werden sollte, lehnten die Initianten aber nicht von vornherein ab. Für den Frankfurter Raw, der nicht zu den Unterzeichnern des Aufrufs gehört hatte, war dies ein Grund, diesem, nach seinem Gründungs- und Vorort auch „Halberstädter Verband" benannten Unternehmen mit einiger Distanz gegenüberzustehen. Die Spannungen zwischen „Frankfurt" und „Halberstadt" waren um so bedeutungsvoller, als sich der Bund später eng mit dem „Gruppenverband der Agudas Jisroel-Ortsgruppen in Deutschland" zusammenschloß und zeitweise praktisch mit ihm identisch war.

Trotz der Zurückhaltung der „radikalsten" Gemeinde hatten die Einigungsbemühungen der konzessionsbereiteren Kreise keinen Erfolg. Im Jahre 1921 versuchte der DIGB unter der Leitung seines gesetzestreuen Syndikus Ismar Freund und mit Unterstützung des VDJ, als offizielle Einheitsorganisation der deutschen Juden anerkannt zu werden. Die Gespräche mit dem Halberstädter

---

[384] Vgl. die Kommentierung der Bestimmungen der Weimarer Reichsverfassung im Israelit vom 26.8.1920, 1f. und 9.9.1920, 4.

[385] Vgl. J. Rosenheim, AA I, 334–342; Israelit vom 15.7.1920, 2f.

[386] H.B. Auerbach, 1972, 25.

Verband, die den Weg dazu vorbereiten sollten, führten allerdings zu keinem Ergebnis, weil seine institutionellen und konstitutionellen Forderungen[387] von der überwiegenden Mehrheit einer Delegiertentagung des DIGB abgelehnt wurden.[388] Auch spätere Einigungsverhandlungen, die vom Berliner Kultusministerium angebahnt worden waren und in die die „Freie Vereinigung" einbezogen wurden, endeten in einer Sackgasse. Die Rechtsberatung der orthodoxen Organisationen gegenüber der Regierung und dem DIGB lag in den Händen Isaac Breuers.[389] Im Konkurrenzkampf um die Mitgliedschaft der gesetzestreuen Gemeinden entstanden nun, zur Erleichterung des Flusses staatlicher Hilfsmittel, der „Preußische Landesverband israelitischer Synagogengemeinden" und, „in Personalunion"[390] mit dem Halberstädter Verband, der „Preußische Landesverband gesetzestreuer Synagogengemeinden".

b) Das Verhältnis zwischen Aguda und Misrachi

Unter der Leitung des Rabbiners Fischmann begannen die Misrachisten im Jahre 1918 mit der Gründung einer palästinensischen Sektion und hielten am 2. September 1918 bereits einen konstituierenden Kongreß im Lande ab. Während ihrer ersten Weltkonferenz nach dem Krieg, die vom 14. bis 15. Januar 1920 in Amsterdam stattfand, beschlossen sie dann die Verlegung ihrer Zentrale nach Jerusalem, die mit der Übersiedlung des Generalsekretärs Meir Berlin nach Palästina im Jahre 1923 einhergehen sollte. Der besondere Anstoß, den die „ungarische Forderung" in diesen Jahren bei den Misrachisten erregte, ist ein Hinweis darauf, wie wenig festgelegt die späteren Trennungslinien zwischen den orthodoxen Organisationen immer noch waren. Im Jahre 1919 kam es in dieser Frage zu einem Dialog zwischen den Berliner Misrachisten Hermann Pick und Hermann Struck auf der einen und Esra Munk und Meier Hildesheimer auf der anderen Seite. Obwohl die Agudavertreter von der Berliner Adass Jisroel-Gemeinde aus „Frankfurter" Sicht der mangelnden Prinzipienfestigkeit verdächtig waren, blieben die Verhandlungen ohne Ergebnis. Da die Position des Misrachi dem Vernehmen nach zu diesem Zeitpunkt aber in religiöser Hinsicht „recht extrem"[391] war, verliefen sie immerhin in einer guten Atmosphäre.

---

[387] Gefordert wurden Garantien hinsichtlich der Besetzung von Kultusausschüssen, die Rücknahme der verbandsoffiziellen Anerkennung des Breslauer Rabbinerseminars und der Berliner Hochschule für die Wissenschaft des Judentums und, mit einem Hinweis auf die halachische Diskussion in Palästina (vgl. unten S. 90), die Einschränkung des Frauenwahlrechts.

[388] Vgl. Israelit vom 21.10.1920, 2; 14.4.1921, 1f.; 12.5.1921, 3; 26.5.1921, 1f.; 15.6.1922, 1f.; H. Schwab, 1950, 113f.; H.B. Auerbach, 1972, 13, 16, 27f.

[389] Vgl. H.B. Auerbach, 1971, 17, 21.

[390] A.a.O., 18; vgl. auch Y. Ben-Avner, 1987, 6.

[391] So die Darstellung in einer von der nordamerikanischen Misrachi-Föderation herausgegebenen Broschüre unter dem Titel „וועד איז שולדיג אין דעם פירוד צווישען מזרחי און אגודת־ישראל", zitiert in: נ' קצבורג, בתוך: מי בר־אילן, תרצ"ט, 43, Anm. 1.

In ihren Äußerungen zu Fragen der Palästinapolitik gingen die AI-Sprecher nun nicht nur faktisch von der Balfour-Erklärung aus. Sie stellten sich auch ausdrücklich auf ihren Boden und legten Verwahrung gegen die Darstellung ein, nach denen die selbständige Orthodoxie die Errichtung des Nationalheims bekämpfe.[392] In einem Referat vor der Frankfurter Ortsgruppe der Agudas Jisroel begründete der aus Jerusalem angereiste J. Horovicz das orthodoxe Interesse an Palästina erneut mit der „Mizwas Jischuw Erez Jisroel".[393] Auffallend ist hier erneut das Fehlen theologisch-dogmatischer Bedenken.[394] Beklagt wird vielmehr, daß der Zionismus seinem ursprünglichen Programm nicht treu geblieben sei und der Misrachi die Entscheidung „so vieler rabbinischer Autoritäten" nicht akzeptiere. In den Augen der unabhängigen Orthodoxie war der Misrachismus auch nicht etwa deshalb ein verhängnisvoller Irrweg, „weil man mit ‚Apikorsim' überhaupt nicht zusammenarbeiten" dürfe, „sondern weil die Misrachi-Fraktion durch ihr Fraktions-Dasein innerhalb einer religionslosen Volksorganisation die Majestät des Thoragesetzes über ganz Israel" preisgegeben habe und die Tora so zu einer „Parteiparole" geworden sei.[395]

Die Anerkennung der diplomatischen Erfolge des Zionismus stand einer solchen Kritik nicht entgegen. In Anlehnung an ein Wort Weizmanns, daß der *politische* Zionismus nach den Konferenzen von Paris und San Remo seine historische Mission erfüllt habe, lag in der Sicht der Aguda vielmehr die Frage nahe, warum der Misrachi weiterhin darauf beharrte, „unter dem zionistischem Banner zu arbeiten". Warum war er nicht dazu bereit, sich nunmehr, da die Balfour-Erklärung erreicht war, eindeutig auf die Seite des Gottesgesetzes zu stellen, um sich mit allen folgenden Schritten in der *praktischen* Aufbauarbeit in Erez Jisroel klar und deutlich an seinen Prinzipien auszurichten? „Soll Erez Jisroel das Eigentum der Zionisten oder des jüdischen Volkes sein?"[396]

Auf der ersten Wiener „Kěnessijo gědaulo" im Jahre 1923 sollten die getroffenen gemeindepolitischen Entscheidungen der unabhängigen Orthodoxie bestätigt und die Weichen für ihren weiteren Weg gestellt werden. Obwohl die Existenzberechtigung des religiösen Zionismus von vielen Agudisten mehr als zuvor grundsätzlich in Zweifel gezogen wurde, schienen die Voraussetzungen für eine Annäherung an einige seiner führenden Persönlichkeiten nicht schlecht. Zwar hatten der Misrachi mittlerweile das palästinensische Schulwerk der „Freien Vereinigung" an sich gerissen und dessen Institutionen in den nationalreligiösen

---

[392] Vgl. BPZ vom 11.4.1922, 3; 4.1.1923, 3; M. Landau, Jeschurun 1923, 346 sowie die Resolutionen der „Kěnessijo gědaulo" (Israelit vom 30.8.1923, 4f.).

[393] Vgl. BPZ vom 25.5.1922, 2 sowie S. Ehrmann in einem Referat vor der „Kěnessijo gědaulo" (Israelit vom 7.9.1923, 5); zur Kritik vgl. J. Carlebach, Jeschurun 1929, 436; I. Breuer, MW, 136f.

[394] So wies z.B. die slowakische Aguda die von dem Motiv des „דחיקת הקץ" herrührenden Vorwürfe des Rabbiners Chajim E. Schapira zurück: vgl. BPZ vom 23.11.1922, 2 und A. Ravitzky, 1993, 61ff. Schapira, der „Munkaczer Raw", wandte sich mit diesem Argument bemerkenswerterweise nicht gegen die Zionisten, sondern gegen die Agudas Jisroel!.

[395] Israelit vom 30.3.1922.

[396] Israelit vom 21.10.1920, 3.

Schultypus überführt, der im Dezember 1921 von der Mandatsmacht anerkannt worden war. Auf der anderen Seite hatten aber viele Agudisten keine Einwände gegen die Wahl A. Kuks zum ersten aschkenasischen Oberrabbiner, die im Februar 1921 auf die Initiative des Misrachi erfolgt war.[397] So gingen im Spätsommer 1923 sowohl von Kuk als auch von seinem örtlichen Gegenspieler Chajim Sonnenfeld, dem „Oberrabbiner" des Jerusalemer Alten Jischuw, „warme schriftliche Begrüßungen an die von ihnen beiden als berufenes Forum"[398] anerkannte Wiener Versammlung. Die Parole „Friede dem Misrachi"[399] war deutlich hörbar.

Zunächst hatte die Aguda aber die eigenen institutionellen Grundlagen zu sichern. Der Zentralrat und der Geschäftsführende Ausschuß, in dem von Frankfurt aus J. Rosenheim und I. Breuer – nicht aber dessen Vater! – mitarbeiteten, war wegen der kriegsbedingten Unterbrechung inzwischen auf provisorischer Grundlage tätig geworden.[400] Im Jahre 1923 wurden beide Gremien nun durch einen einstimmigen Beschluß der Delegierten bestätigt und mit der Fortsetzung der Arbeit beauftragt.[401] Die entscheidende Frage war, ob es gelingen würde, den internen Streit um die Kompetenzen und den Wahlmodus des „Rates der Großen in der Tora" zu einem befriedigenden Ende zu führen.[402] Angesichts der unterschiedlichen Ausgangspositionen konnte als Erfolg gelten, daß es nun endlich zur feierlichen Verabschiedung einer Satzung für die Weltorganisation kam, die eine Neudefinition der Zusammensetzung und der Aufgaben des Torarates enthielt. Neben dem Plenum, das aus der Gesamtheit der rabbinischen Räte der Landesverbände gebildet werden sollte, war ein Ehrenpräsidium und ein engerer rabbinischer Ausschuß vorgesehen, deren Mitglieder satzungsgemäß durch die Kĕnessijo gĕdaulo zu bestätigen waren.[403]

Obwohl mit diesen Bestimmungen wenigstens formal der Versuch unternommen wurde, einen Teil der Autorität des Rates von den Mitgliedern der Organisation herzuleiten und der Zentralrat und die Exekutive fortan auf einer verfassungsmäßigen Grundlage weiterarbeiteten, konnte in den folgenden Jahrzehnten von einem wie auch immer gearteten inneragudistischen Demokrati-

---

[397] Vgl. EJ, 1971, Bd. 12, Sp. 177f.; G. Schiff, 1977, 46f.

[398] Vgl. Israelit vom 24.9.1923, 4.

[399] M. Landau, Jeschurun 1923, 348.

[400] Vgl. den Bericht über eine Zentralratstagung vom Dezember 1922 in Breslau (BPZ vom 4.1.1923, 1–4; 11.1.1923, 1f.; 1.2.1923, 1f.). Der aus sechzehn Mitgliedern bestehenden provisorischen Exkutive gehörten u.a. ferner an: Pinchas Kohn (mittlerweile in Wien ansässig), die Herren Salomon Ehrmann, Jacob Strauss, Leo Wreschner und (als stellvertretendes Mitglied) Heinrich Eisemann (jeweils aus Frankfurt/M.) sowie die Sejmabgeordneten und Rabbiner M. Lewin und M. Schapira aus Warschau.

[401] Vgl. Israelit vom 30.8.1923, 5f. Durch die Erweiterung des Ausschusses auf 27 Mitglieder wurde der Einfluß der Frankfurter, die mit J. Holländer nur einen weiteren Sitz hinzugewannen, nun etwas reduziert.

[402] Vgl. Israelit vom 23.7.1914, 1; M. Unna, Parteien, 33.

[403] Vgl. Israelit vom 30.8.1923, 6 und Anhang IV, Nr. 1 (§§ 15, 16).

sierungsprozeß keine Rede sein.[404] Dem stand schon eine satzungsmäßige Bestimmung (§ 15) entgegen, die, in sachlicher Nähe zur Rechtsfigur der „דעת התורה", die Entscheidungskompetenz des Torarates auch auf alle nur mittelbar mit dem Religionsgesetz in Berührung stehenden – und damit letztendlich auf alle politikrelevanten Fragen – ausweitete.[405] Hinzu kam die Tatsache, daß über die prozeduralen Einzelheiten und den Turnus der vorgesehen Wahlen keine Klarheit herrschte und die ursprünglich vorgesehenen Wahlperioden und Fristen nicht eingehalten wurden. All dies wurde im Laufe der Zeit zu einem Kennzeichen des „gehemmten Parlamentarismus"[406] der Agudat Israel.

Dem Vernehmen nach war eine der ersten Amtshandlungen des Rabbinischen Rates eine „als förmlicher Issur" aufzufassende Mahnung, die gemeindepolitischen Auseinandersetzungen nicht anders als sachlich zu führen.[407] Dennoch blieben die am Rande der Konferenz stattfindenden Gespräche zwischen den Vertretern des Misrachi und der AI erfolglos. Der umständliche politisch-taktische Diskurs und die religiös-erbauliche Versöhnungsrhethorik schienen eine Frage zu behandeln, die auf einer anderen Ebene längst entschieden war.[408] Nachdem sich die „ungarische Forderung" in der Satzungsdebatte durchgesetzt hatte, war die Enttäuschung unter den Anhängern der deutsch-jüdischen Gemeindeorthodoxie und des Misrachi groß.

c) „Achduss"

Isak Unna, der langjährige Vorsitzende des traditionell-gesetzestreuen Rabbinerverbandes, der einer der Wortführer der Gemeindeorthodoxie war und auch dem religiösen Zionismus mit Sympathie gegenüberstand, hatte sich schon längere Zeit als Kritiker dieser Entwicklung hervorgetan. Nach seiner Rückkehr von der Wiener Konferenz, an der er als Delegierter teilgenommen hatte, unternahm er einen Versuch, die Gegensätze zu überbrücken. Als Reaktion auf die

---

[404] Vgl. A. Böhm, 1937, 491; G. Schiff, 1977, 100f. Zur Kritik der Funktionsweise der AI-Institutionen vgl. I. Breuer, FAI, 5ff. – Im Jahre 1964 wurde die Autorität des Torarates noch einmal ausdrücklich als Prärogative der Weltorganisation herausgestellt (EJ, 1971, Bd. 2, Sp. 423): „The absolute obedience to the ‚Council of the Torah Sages' gave Agudat Israel its specific character; even its opponents cannot avoid seeing that it is the only movement obedient absolutely to a supreme spiritual Torah authority."

[405] Vgl. H. Schwab, 1950, 126; פי רוזנבלים, 1993, 299 sowie die Mahnung J. Carlebachs, „daß der Daas-Hakohol neben der rabbinischen Autorität nicht vergessen werden" dürfe (Jeschurun 1929, 438). Siehe auch oben S. 59, Anm. 253 und unten S. 180, Anm. 395 und S. 212f., Anm. 50.

[406] J. Carlebach, Jeschurun 1929, 426. So trat die Kĕnessijo gĕdaulo z.B. nicht, wie in der Satzung (§ 18) vorgesehen, alle fünf Jahre zusammen.

[407] M. Landau, Jeschurun 1923, 349.

[408] Das American Jewish Yearbook des Jahres 5684 (1923/24) notierte lakonisch (zitiert nach: E. Birnbaum, 1970, 68): „Efforts were continued to combine the Agudat Israel and the Mizrahists into one United Orthodox Party ... but without results."

diskriminierenden Bestimmungen des § 4 der Aguda-Statuten[409] und mit dem Ziel, die Gesetzestreuen aller politischen und gemeindepolitischen Richtungen unter einem Dach zusammenfassen, gründete er eine Organisation unter dem Namen „Achduth" (Einheit) – Vereinigung gesetzestreuer Juden Deutschlands".[410] Obwohl es Unna gelang, auch einzelne Mitglieder von Austrittsgemeinden zu gewinnen und sie sogar in den Vorstand wählen zu lassen[411], war seine Initiative im ganzen doch eher ein weiteres Beispiel für die kontraproduktive Wirkung aller Einigungsbemühungen. Weit davon entfernt, zu einer Konzentration der Kräfte beizutragen, fand die Vereinigung nicht einmal die ungeteilte Zustimmung gemeindeorthodoxer Kreise.[412] Unter einem Pseudonym widmete I. Breuer der „Achduss" als einem Versuch, „die reine, die apriorische Form des Judentums"[413], abgesehen von jeder konkreten Erfahrung, als seine schlechthinnige „transzendentale Einheit"[414] zu bestimmen, eine „aus den tiefsten Tiefen Kantischer Philosophie schöpfende"[415] Spottschrift.

Auch die folgende „Große Versammlung" konnte das Problem des Verhältnisses zwischen Aguda und Misrachi nicht abschließend lösen. In seinem Konferenzbericht von der zweiten Kĕnessijo gĕdaulo machte J. Carlebach den Misrachi für die fortdauernde Spaltung verantwortlich, weil er „in seiner ablehnenden Haltung" gegenüber der Aguda verharre. „Der Urgedanke, aus dem die A.J. hervorgegangen ist, und der in Kattowitz Gestalt gewonnen hat, hatte es

---

[409] Vgl. oben S. 60ff. und unten Anhang IV, Nr. 3.

[410] Vgl. die unten (S. 358f.) zu I. Unna angegebene Literatur; Israelit vom 3.1.1924, 2; M. Unna/A. Unna, 1975, 64–86 und פי רוזנבליט, 1993, 297.

[411] Vgl. JL I, Sp. 77f.

[412] Vgl. A. Jonas, Der Jude 1924, 122–126; Y. Ben-Avner, 1987, 12f., 60; vgl. auch J. Rosenheim, AA I, 364 und AA II, 241f.; H. Schwab, 1950, 123f. Unna ließ seiner Initiative einen Versuch folgen, sein Einheitswerk religionsgesetzlich zu begründen (Jeschurun 1926, 403–418; 1927, 87–90; vgl. unten S. 198ff.). J. Wohlgemuth, der Herausgeber der Zeitschrift, war durch die Argumente Unnas allerdings ebensowenig zu überzeugen wie der Nürnberger Rabbiner A. Klein, der sich in einer der folgenden Nummern zu einer ausführlichen Widerlegung provozieren ließ (vgl. Jeschurun 1926, 418–420; 541–555). Der Delegiertentag der deutschen Aguda-Landesorganisation bedauerte die Achduth-Gründung im Jahre 1924 „aufs tiefste, weil sie die Gleichwertigkeit der Neologie mit der Orthodoxie zu stärken geeignet" sei (vgl. BLA vom 16.5.1929, 6).

[413] I. Breuer, Nr. 58, 13.

[414] A.a.O., 15.

[415] Breuer, MW, 119; vgl. I. Breuer, Nr. 58, 27: „Zum ersten Male in der jüdischen Geschichte bezieht sich eine gesetzestreue Organisation nicht mehr nur auf den Ewigen und auf Moses und die Propheten, sondern auch auf die Einheit der jüdischen Gemeinschaft, die ja selbst für Moses und die Propheten transzendentale Wirkungsvoraussetzung war." Vgl. auch a.a.O., 12: „O Löb! Ach, daß du Moritz heißest und nicht Immanuel! Von Kantens Seele bist du besessen, und Kantens Geist spricht aus deiner Kehle, du hoher Rabbi Löb! Du Allzermalmer, du Zuendezweifler, du Kritik der jüdischen Vernunft, du leibhaftiger Immanuel!" Der Hohn richtete sich gegen den Berliner „Achduss"-Mitbegründer Moritz Loeb; vgl. BLA vom 16.5.1929, 7; M. Unna/A. Unna, 1975, 64, 76. Zu den Reaktionen auf die Ausbrüche Breuers vgl. „Das Achduthpamphlet", in: JWBl 1924, Nr. 21, 195f.

anders vorgesehen".[416] Aus der Sicht des Misrachi ließ sich aber fragen, ob die Hindernisse für eine Einigung nicht eher bei den Protagonisten des „Austritts" zu suchen waren. Diese verwiesen in prinzipieller Weise auf das Religionsgesetz und forderten die Misrachisten immer wieder dazu auf, ihre Bindungen zur säkularistischen WZO zu lösen. Zu diesem Verzicht waren die meist unter der Führung Meir Berlins verhandelnden religiösen Zionisten aber nicht bereit.[417] Stattdessen beklagten sie die Hartherzigkeit der „Separatisten", forderten eine Entgiftung der Atmosphäre zwischen den verschiedenen Organisationen und begründeten ihre Haltung mit der Notwendigkeit einer missionarischen Strategie:

„Those who were going astray should be attracted back in a kind and loving manner – it would be better to create a clause for those who were to be included rather than the opposite."[418]

Zugleich scheint es nicht an dem Bewußtsein darüber gefehlt zu haben, daß eine derartige Argumentation nicht ohne Präzedenzfälle in der jüdischen Tradition war. Die in ihrer Mehrheit aus Ungarn und den Reihen der deutsch-jüdischen Separatorthodoxie, nun aber auch aus Rumänien, der Slowakei und Polen stammenden Verteidiger der geltenden Aguda-Verfassung bestanden darauf, daß die Halacha die Zusammenarbeit mit Gesetzesübertretern rigorosen Einschränkungen unterworfen habe und daß es gelte, den toratreuen Charakter der Weltorganisation zu bewahren. Im Plenum der „Großen Versammlung" waren die Mehrheitsverhältnisse freilich knapp. Eine autoritative Entscheidung des Rates der Großen in der Tora gab schließlich den Ausschlag, den umstrittenen § 4 der Verfassung unverändert zu lassen. Die Rabbiner beschlossen auch die Gründung eines Präsidiums und die Wahl J. Rosenheims zum ersten Präsidenten der Agudas Jisroel.[419]

In den dreißiger Jahren wurden die Einigungsbemühungen zwischen beiden Weltorganisationen fortgesetzt. Der Versuch, zur Klärung aller strittigen Fragen einen gemeinsamen orthodoxen Weltkongreß einzuberufen, scheiterte ebenso wie das Projekt einer gemeinsamen Tageszeitung in Palästina. Auch Vermittlungsbemühungen der litauischen Rabbinervereinigung blieben ohne Erfolg.[420] Gegen Ende des Jahrzehnts kamen alle Kooperationsverhandlungen an ihr vorläufiges Ende. Im Frühjahr des Jahres 1937 rief der Misrachi auf seinem 14. Weltkongreß noch einmal dazu auf, alle Anstrengungen auf die Einigung der Gesetzestreuen zu konzentrieren. Auf der kurze Zeit später in Marienbad tagenden dritten Kĕnessijo gĕdaulo verhallte dieser Appell unge-

[416] J. Carlebach, Jeschurun 1929, 441 (Z.i.O.).

[417] Vgl. M. Unna, Parteien, 77f.

[418] H. Schwab, 1950, 125.

[419] Vgl. J. Carlebach, Jeschurun 1929, 436; H. Schwab, 1950, 126; I. Lewin, 1975, 9f.; zur Kritik der Amtsführung Rosenheims vgl. I. Breuer, MW, 142, 167–171.

[420] Vgl. בר־אילן, תרצ"ט: בתוך קצבורג, נ', 43; vgl. demgegenüber EJ, 1971, Bd. 2, Sp. 423; EH I, Sp. 372.

[421] Vgl. a.a.O., 43f.; M. Unna, Parteien, 80f.; I. Breuer, WW, 131.

hört.[421] Auf Weisung des Torarates verwarfen die Agudisten auch den Peel-Teilungsplan für Palästina.[422] In ihrer Ablehnung des Zionismus spielten dieses Mal bezeichnenderweise erstmals auch die dogmatischen Bedenken eine Rolle. So hielt es der Rabbiner Kahanemann für geboten, dem sich als Möglichkeit abzeichnenden jüdischen Staat eigens und von vornherein jede messianische Qualität („אתחלתא דמלכות ישראל") abzusprechen und zu erklären, daß es sich bei den zionistischen Bestrebungen um eine einzige Versuchung („בבחינת נסיון לאומה") und die Gefahr „eines neuen Königreiches Ahab"[423] handele.

Im Frühjahr 1938 kam es aufgrund einer Bitte M. Berlins zu einem weiteren Verhandlungstreffen in Paris. An ihm nahmen auf Seiten der Aguda J. Rosenheim, S. Ehrmann und aus Jerusalem der Rabbiner M. Blau sowie I. Breuer teil. Obwohl die Gespräche bereits im Schatten des Weltkriegs standen, führten sie zu keinem Ergebnis. Wohl sprach sich der Torarat, der letztinstanzlich für die AI zu entscheiden hatte, nun mehrheitlich für eine Zusammenarbeit mit dem Misrachi aus. Doch wollte sich das Gremium noch im Juni 1939 nicht über das negative Votum zweier seiner Mitglieder, des Gerer Rebben und des Jerusalemer Rabbiners Josef Zĕwi Duschinsky, hinwegsetzen.[424] Umso bemerkenswerter ist es, daß M. Unna im Rückblick das eigentliche Versagen in dieser Situation beim *Misrachi* sieht. Die religiösen Zionisten, so Unna, hätten der agudistischen Verweigerungshaltung nichts Konstruktives entgegengesetzt. Insbesondere auf dem Gebiet des jüdischen Staatsrechts hätten sie keine eigenen Vorschläge unterbreitet. Doch waren die Hindernisse, die einer Einigung im Wege standen, den Verhandlungspartnern in ihrem religionsgesetzlichen Kern überkommen.[425]

d) Die Situation in Palästina

In den zwanziger und dreißiger Jahren wurden die Interessengegensätze und Meinungsverschiedenheiten zwischen Misrachi und Aguda immer mehr durch die Entwicklungen in Palästina bestimmt. Kurz nach der Besetzung des Landes durch die Truppen des Generals Allenby wurde in Jerusalem ein zionistischer „City Council for the Jews of Jerusalem" gebildet. Dieser „ועד העיר ליהודי ירושלים" beanspruchte die Vertretung sowohl der aschkenasischen als auch der sĕfardischen Juden und wurde von der neuen Verwaltung im Frühjahr 1920 anerkannt. Zur gleichen Zeit entstand auf zunächst inoffizieller Grundlage als provisorische jüdische Exekutive ein ebenfalls zionistisch orientierter „Natio-

---

[422] Vgl. Israelit vom 27.4.1937, 1; G. Schiff, 1977, 78f.; EJ, 1971, Bd. 2, Sp. 425; noch 1942 lehnte die AI das zionistische Biltmore-Programm ab, das die Errichtung eines jüdischen „Commonwealth" in Palästina vorsah.

[423] Zitiert nach M. Unna, Parteien, 84. Zu den weiteren „Großen Versammlungen" vgl. G. Schiff, 1977, 100.

[424] Vgl. Israelit vom 12.5.1938, 1; G. Schiff, 1977, 78; M. Unna, Parteien, 82; נ' קצבורג, בתוך:מ' בר־אילן, תרצ"ט, 45.

[425] Vgl. M. Unna, Parteien, 85.

nalrat" („ועד לאומי"; „General Council"), der im Frühjahr 1920 durch allgemeine Wahlen zu einem jüdischen Parlament („אספת נבחרים") bestätigt wurde.

Die Tatsache, daß an diesen Wahlen auch Frauen teilnahmen, denen nach einhelliger Überzeugung der Talmudgelehrten doch „alle Voraussetzungen zur Bekleidung jüdischer Ämter fehlten"[426], rief heftige Proteste seitens der palästinensischen Orthodoxen hervor. Auch der lokale Misrachi war mit diesem Vorgehen nicht einverstanden.[427] Obwohl nach Geschlechtern getrennte Wahlkabinen aufgestellt worden waren, blieben viele Gesetzestreue den Urnen fern.[428] Daß die Weltzentrale des Misrachi dafür eintrat, auf dem Gebiet des Wahlrechts zwischen einem „weltlichen" und einem „religiösen" Bereich zu differenzieren – Wahlen zur אספת נבחרים hätten demnach wie die zu den zionistischen Institutionen als „säkular" und „מותר" (erlaubt) für Frauen zu gelten –, trug nicht zur Verminderung der halachischen Bedenken bei.[429] Die Rabbiner der unabhängigen Orthodoxie in Jerusalem widersetzten sich *jedem* Versuch, sie unter säkularistische Kuratel zu stellen. Die Bevorzugung der zionistischen Partei durch die Mandatsmacht war nach ihrer Meinung schon deshalb ein Unrecht, weil das toratreue Element in der jüdischen Bevölkerung Palästinas zu dieser Zeit noch die, wenngleich organisatorisch ungeübte, Mehrheit dargestellt habe.[430] Welche Befürchtungen im Alten Jischuw in dieser Hinsicht umherliefen, zeigt ein Bericht des Israelit, nach dem ein zionistischer Bildungspolitikers verlangt habe, daß „man es mit den Rabbonim im Erez Jisroel machen solle, wie mit den Jesuiten in Frankreich"[431].

Die Angst vor antireligiösen Übergriffen hatte zur Folge, daß sich die Orthodoxen, die sich in einem „ועד העיר לעדות האשכנזים" („Waad Hoir"[432]) organisiert hatten, mit der Bitte um diplomatische und propagandistische Unterstützung gegenüber der Mandatsmacht an die europäische AI-Zentrale wandten. Da ein agudistischer Landesverband für Palästina bislang nicht existierte, hatte dieses

---

[426] R. Breuer, JM 1919, 276. Zur Diskussion um das Frauenwahlrecht vgl. die „Litterarische Warte" (sic!) im Israelit vom 21.10.1909 („Eine weibliche Stimme gegen das Wahlrecht der Frauen"); Dr. Ritter, Israelit vom 23.10.1919, 1f.; 28.8.1919, 1f.; 19.2.1920, 2; 21.10.1920, 3; BPZ vom 23.3.1922, 1; T. Lewenstein, NZ 1935/36, 159–175; I. Breuer, Nr. 114, 13; I. Lewin, 1947, 17; G. Schiff, 1977, 72; P. Rosenblüth (פי רוזנבליט, 1993, 152 und 283) berichtet von den halachischen Bemühungen N.A. Nobels, nicht nur das aktive, sondern auch das passive Frauenwahlrecht zu erlauben.

[427] Vgl. auch A. Kuk, 1919; vgl. auch Israelit vom 6.10.1921, 2.

[428] Vgl. D. Horowitz/M. Lissak, 1978, 42; I. Breuer, Nr. 111, 59. Auch die Wahlen vom 6.12.1925 wurden boykottiert; vgl. A. Böhm 1937, 453–456.

[429] Vgl. J. Rosenheim, AA II, 415.

[430] Vgl. I. Breuer, NZ 1934/35, 18f.; ders., Moriah, 1982, 195.

[431] Israelit vom 28.8.1919, 2 (Z.O.i.O.).

[432] Ebd.; bei dieser, im Englischen „City Council for the Ashkenazi Community" (G. Schiff, 1977, 71) genannten Institution handelte es sich, entgegen einer verbreiteten Darstellung (vgl. a.a.O., 77), um keine sekundäre Separatgründung, sondern um die organisatorische Zusammenfassung der schon vor dem Weltkrieg bestehenden aschkenasischen Gemeinden in Jerusalem.

Ersuchen zur Folge, daß der „Waad Hoir", ohne formal in die Weltbewegung einzutreten, nach und nach die Funktion einer solchen Unterorganisation übernahm und an deren Stelle trat.[433] Um den britischen Behörden deutlich zu machen, daß hinter den lokalen Dissidenten ein ganzes Weltbündnis stand, wurden auch die palästinensischen Mitglieder der Aguda, die durch die Weltkriegsereignisse paralysiert worden waren, reaktiviert und daneben ein „Merkas Agudath Jisrael"[434] gegründet. Der nun beginnende orthodoxe „Freiheitskampf"[435] stand unter der Führung des von Isaac Breuer hochverehrten Rabbiners Sonnenfeld, der auch dem Vorstand der Frankfurter Rabbiner Hirsch-Gesellschaft und dem Herausgeberkreis der Zeitschrift „Nahalat Zĕwi" angehörte.[436]

Die ersten Jahre der Mandatszeit standen im Zeichen von Verhandlungen zwischen dem provisorischen „General Council" und der britischen Regierung über die künftige Verfassung des Nationalheims.[437] Nach dem zionistischen Entwurf, wie er im Jahre 1924 in der Presse bekanntwurde, sollten die bestehenden Institutionen des Neuen Jischuw einen offiziellen Status erhalten und die gesamte palästinensische Judenheit zu einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft unter dem Namen „Kĕnesset Jisrael"[438] zusammengefaßt werden. Grundlegend für diese Vorstellungen war die Trennung von „weltlichen" und „religiösen" Institutionen. Zu den letzteren sollten die Gemeinderabbinate und das Oberrabbinat zählen. Hinzu kamen Verfahrensvorschläge hinsichtlich einer zu erhebenden Schĕchitah-Steuer und des Bäckereiwesens während der Pessach-Zeit.[439] Wer nicht binnen einer festgesetzten Frist den Austritt aus der Gesamtkörperschaft erklären würde, sollte ihr kraft Gesetzes angehören. Die Orthodoxen des Alten Jischuw empörten sich besonders über den Umstand, daß die Zionisten ihnen zumuteten, daß die Austretenden der Mandatsregierung nach einer derartigen Erklärung künftig nicht mehr als Juden, sondern als nations- und religionslos gelten sollten.[440] Sie wandten sich daraufhin erneut mit der Bitte um politischen Beistand an die europäische Aguda.

---

[433] Vgl. I. Breuer, JN, 63ff.; Moriah, 216–219; EJ, 1971, Bd. 2, Sp. 524 und die etwas verkürzte Darstellung bei G. Schiff, 1977, 71.

[434] I. Breuer, MW, 189.

[435] I. Breuer, JN, 55; vgl. auch a.a.O., 56, 87; ders., Nr. 86, 19; MW, 114.

[436] Vgl. NZ 1930/31, 3; I. Breuer, Nr. 74; אי קוק, תשנ"א, 105f.

[437] Vgl. Israelit vom 10.2.1922, 5; 24.9.1923, 4f.; I. Breuer, JN, 77ff.

[438] Vgl. G. Schiff, 1977, 22. Diese der jüdischen Mystik entnommene Benennung spielt in Breuers Roman „Der Neue Kusari" eine wichtige Rolle (vgl. NK 219ff. u.ö.). Sie bezeichnet das von Gott durch die Schöpfungsworte der Tora gegründete „metageschichtliche" Israel, das in der Tradition mit der kabbalistischen Sĕfira מלכות identifiziert wird. Zum Einfluß des zu Beginn des 17. Jahrhunderts in Frankfurt tätigen Kabbalisten Jesaja halevi Horovitz und seines Hauptwerkes שני לחות הברית auf Breuer vgl. Moriah, 195ff.; G. Scholem, JR 17.7.1934, 2; צ' ורבלובסקי, in: R. Horwitz (ed.), 1988, 65. Vgl. ferner M. Horovitz, 1972, 44–47, 278f. sowie – zur Verwendung des Terminus „Kĕnesset Jisroel" bei A. Kuk – ders., אורות, 143–145.

[439] Vgl. I. Breuer, JN, 80.

[440] Vgl. a.a.O., 89.

In dieser Situation legte Isaac Breuer einen detaillierten Alternativvorschlag für die verfassungspolitische Neuordnung Palästinas vor. In seinem Entwurf „eines Gesetzes betr. die jüdische Volksgemeinschaft in Erez Jissrael"[441] forderte er zunächst, die schriftliche und mündliche Tora, wie sie „für die Zeit der Zerstreuung im Schulchan Aruch vorbildlich zusammengefaßt" sei, als Grundlage für das jüdische Gemeinschaftsleben anzuerkennen. Er sah ferner vor, daß das Religionsgesetz „für die gesamte Tätigkeit der jüdischen Volksgemeinschaft, ihrer Organe und ihrer Beamten" maßgeblich sein sollte.[442] Auch die Beschlüsse der legislativen Körperschaften sollten ihre Gültigkeit verlieren, sofern die ihnen zugeordnete rabbinische Überwachungsbehörde dies unter Berufung auf halachische Vorschriften erklären würde.[443] Mit seiner Konzeption strebte Breuer in der Hauptsache eine Umkehrung der gemeindepolitischen Situation an. Der „Austritt" sollte nicht dem orthodoxen, sondern dem nichtobservanten Teil der jüdischen Bevölkerung obliegen. Aus diesem Grund sah sein Entwurf die Gewährung der Religionsfreiheit sowie die Möglichkeit der Bildung separater – also wohl zionistischer oder liberaler – „Austrittsgemeinden" mit weitgehenden religiösen und organisatorischen Freiheiten und der Option einer – an bestimmte Bedingungen geknüpften – gleichberechtigten Anerkennung vor.[444] Die Vorstellungen Breuers, die auch die Zustimmung Rabbiner Sonnenfelds fanden, blieben von der nichtorthodoxen Presse und in der Öffentlichkeit aber weitgehend unbeachtet und hatten wohl von Anfang an keine Chance, sich durchzusetzen.[445] Im Jahre 1926 wurde der Hirsch-Enkel mit dem Auftrag nach Palästina entsandt, den bedrängten Brüdern mit seinem politischen Geschick auch persönlich zur Seite zu stehen. Seine Verhandlungen mit dem Generalstaatsanwalt der Mandatsregierung Norman Bentwich, die am 1. Mai des Jahres 1926 stattfanden, blieben aber ohne Erfolg.[446]

Am 1. Januar 1928 erließ die Mandatsmacht schließlich eine Verordnung, „The Religious Communities Ordinance"[447], die das gesamte palästinensische Judentum zu der von den Zionisten gewünschten öffentlich-rechtlichen Körperschaft zusammenfaßte. In gewisser Spannung zum religiösen Charakter von „Kĕnesset Jisrael" wurde *innerhalb* dieser Organisation aber auch die von den Zionisten vorgeschlagene Unterscheidung zwischen einer „weltlichen" und einer „geistlichen" Oberbehörde bestätigt. Dem Rabbinischen Rat (Rabbinical Council), dem nach der Ordinance vor allem die Überwachung der lokalen Rabbinatsämter anvertraut war, sollten außer dem sĕfardischen und dem asch-

[441] A.a.O., 106 (O.i.O.); vgl. auch EJ, 1971, Bd. 2, Sp. 424.

[442] I. Breuer, JN, 106.

[443] Vgl. a.a.O., 115.

[444] Vgl. a.a.O., 100, 107, 109f.; zum Streit zwischen Zionisten und Agudisten um das Prinzip der Gewissensfreiheit vgl. JL II, 994.

[445] Vgl. I. Breuer, JN, 100.

[446] Vgl. I. Breuer, NZ 1930/31, 53–55; J. Levinger, Zionist, 159. Das Gespräch im Hause Bentwich, das in französischer Sprache geführt wurde, findet in den Erinnerungen des Legal Secretary freilich keine Erwähnung.

[447] JL II, Sp. 992; vgl. auch I. Breuer, National Home, 37f.

kenasischen Oberrabbiner noch sechs weitere – jeweils drei aschkenasische und sĕfardische – Mitglieder angehören. Hinsichtlich der „weltlichen" Institutionen wurde festgelegt, daß der Nationalrat – als Exekutivorgan und Vertretung aller palästinensischen Juden gegenüber der Mandatsmacht – durch die in einem dreijährigen Turnus zu erneuernde Delegiertenversammlung („אספת נבחרים") zu wählen sei.[448]

Was die Beurteilung dieser Communities Ordinance anlangte, so war die Tatsache, daß die Briten ihre Volksgruppenpolitik am ottomanischen religös-ethnischen Millet-System orientierten, für die Zionisten zunächst nicht mehr als ein Schönheitsfehler. Mit den antireligiösen Kräften des Neuen Jischuw in *eine* Organisation eingebunden zu sein, die nach dem Sinn und Buchstaben des Gesetzes ein *religiöses* Etikett trug, war für die unabhängige Orthodoxie unerträglich.[449] Da die innere Ausstattung der Gesamtkörperschaft des palästinensischen Judentums zudem im wesentlichen den zionistischen Vorstellungen folgte, sahen die orthodoxen Dissidenten keine andere Wahl, als sich nach §§ 17 Abs. 3 und 20 der Ordinance in sogenannte „Austrittslisten" („ספרי יציאה") eintragen zu lassen. Durch die Veröffentlichung dieser Listen erhielt ihr Austritt aus der säkular-jüdischen „Kĕnesset Jisrael" Rechtskraft.[450] Da Schĕchitah und Mazzotbäckereien als steuerliche Einnahmequellen für die zionistischen Behörden vorgesehen waren, wurden die entsprechenden Institutionen des „Waad Hoir" verboten. Erst später gestattete der oberste Gerichtshof der Mandatsmacht den außerhalb des Zionismus stehenden Gruppen den Unterhalt separater Kaschrut-Einrichtungen.[451]

Blieb die Intervention Isaac Breuers auf der rechtlichen und politischen Ebene auch erfolglos, so bot sie den Zionisten doch die Gelegenheit, die nun folgende Austrittswelle als die unangemessene Fortsetzung des „Frankfurter Separatismus" zu verstehen. Während es in der Exilssituation möglich gewesen sei, den Dissens auf „religiöse" Angelegenheiten zu beschränken, so die Kritiker, habe man es in Palästina mit einer um ihren Bestand kämpfenden nationalen Gemeinschaft zu tun. Aus einer solchen könne man nicht „austreten".[452] Was die einen als die ungerechtfertigte Übertragung des „Austrittsprinzips" auf die Verhältnisse in Palästina ansahen, erschien den anderen jedoch als legitimer Widerstand gegen einen torawidrigen britisch-zionistischen Oktroi.

---

[448] Vgl. JL II, Sp. 992–994; I. Breuer, Nr. 111, 38–89; A. Böhm 1937, 580; G. Schiff, 1977, 22f.

[449] Vgl. BLA vom 2.2.1928, 1 sowie I. Breuer, NZ 1934/35, 17f.

[450] Vgl. ders., Nr. 111, 50f.; Moriah, 195–199; vgl. auch BLA vom 21.3.1929, 1; JL II, Sp. 993f.; A. Böhm, 1937, 454; G. Schiff, 1977, 74; D. Horowitz/M. Lissak, 1978, 42; A. Arian, 1985, 27; A. Levi, 1988, 207.

[451] Vgl. I. Breuer, Moriah, 216f.

[452] Vgl. G. Schiff, 1977, 71. Y. Ben-Avner, 1987, 93.

e) Die Spaltung des Misrachi

Die Diskussionen um die zu wählende Organisationsform, die Neugründungen und Spaltungen setzten sich in diesen Jahren auch im Lager des religiösen Zionismus fort. Im Jahre 1919 wurde eine palästinensische Jugendbewegung (הצעיר הארץ ישראלי/המזרחי הצעיר) initiiert, deren Aufgabe es sein sollte, die Jugend des Alten Jischuw an den Misrachi heranzuführen. Als diese Gruppe in den folgenden Jahren auch im sozialen Bereich aktiv wurde, sah sie sich der Konkurrenz der im Jahre 1922 gegründeten Hapoel Hamisrachi (PM) gegenüber. Die palästinensische Misrachi-Arbeiterpartei beanspruchte auf diesem Gebiet aber das Monopol und saugte die Jugendorganisation nach und nach auf, so daß diese gegen Ende der zwanziger Jahre aufgelöst werden mußte.[453] Zuvor hatten freilich auch die misrachistischen Poalim einen harten Überlebenskampf zu bestehen. Nach ihrer Gründung kämpften sie zunächst längere Zeit vergeblich um die Anerkennung als selbständige Unterorganisation innerhalb des Gesamt-Misrachi. Die geistige Unbeweglichkeit und das Desinteresse der Rabbiner und Honoratioren an Arbeiterfragen und sozialen Problemen hing mit dem sich herausbildenden „Klassengegensatz" innerhalb der nationalreligiösen Bewegung zusammen – die herkömmliche Klientel des Misrachi gehörte zum Mittelstand und war in wirtschaftspolitischer Hinsicht konservativ orientiert. Wenige Jahre nach Gründung der sozialistischen Parteien innerhalb des Zionismus[454] spielte aber auch ein grundsätzliches Mißtrauen gegenüber den säkularismusverdächtigen Arbeitern eine Rolle.

Die religiösen Einwanderer der dritten, weithin proletarisch geprägten Alija hatten in wirtschaftlicher Hinsicht nichts zu verlieren. Sie stammten in ihrer Mehrheit aus Osteuropa, hatten die Schrecken des Krieges und der bolschewistischen Revolution hinter sich und wollten nun in Palästina eine gerechte Gesellschaftsordnung aufbauen. Nachdem die Anerkennung der PM auf einem Misrachi-Kongreß im Jahre 1924 in Berlin formell abgelehnt worden war und die Weltzentrale sogar dazu überging, die konkurierende Jugendbewegung gegen sie in Dienst zu nehmen[455], kam es auf einer palästinensischen Delegiertentagung zur Spaltung der Organisation. Während eine kleinere Zahl religiöser Arbeiter unverdrossen im Welt-Misrachi – und nur dort – ausharren wollte, beschloß die Mehrheit, der Weltföderation den Rücken zu kehren und stattdessen eine eigene Organisation („ברית עולמית של הפועל המזרחי") mit Hauptsitz in Jerusalem zu gründen.[456] Zugleich traten sie in die Histadrut ein, die in Be-

---

[453] Vgl. ז' בלומנצויג, בתוך: ני קצבורג, בתוך: מ' בר־אילן, תרצ"ט, 35; G. Schiff, 1977, 42f.; י"ל מימון (ערך), תשי"ב, רפג – רפח. Zur Geschichte der Misrachi-Jugendbewegung vgl. auch פי רוזנבליט, 1993, 294ff.

[454] Die אחדות־העבודה wurde im Jahre 1919 gegründet; der הפועל הצעיר und die palästinensischen פועלי ציון bestanden bereits seit 1906.

[455] Vgl. ני גרדי, תשל"ג, 161f.

[456] Vgl. J. Reinharz, 1981, 493–495.

zug auf ihre wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Interessen ohnehin ein natürlicher Bundespartner war.

Um so bemerkenswerter ist die langwierige Diskussion über die religiösen Bedenken, die diesem Schritt entgegenstanden. Noch die Jahrzehnte später geschriebenen Erinnerungen der religiösen Pioniere stehen in dieser Hinsicht unter einem bemerkenswerten Rechtfertigungszwang, durch den die ideologischen Hindernisse eine fast größere Objektivität gewinnen als die damaligen politischen und volkswirtschaftlichen Schwierigkeiten. Weit davon entfernt, als etwas Selbstverständliches empfunden zu werden, bedurfte der Anschluß an die allgemeine Arbeiterbewegung des Landes Israel der Begründung durch die unmittelbare und elementare materielle Not. Alle Anzeichen sprechen dafür, daß es hier nicht in erster Linie um eine Frage der Parteidisziplin oder gar des Rechtsanspruches auf den Namen „Misrachi" ging. Vor dem Hintergrund einer unterschwelligen religionsgesetzlichen Problematik waren die Initianten des Seitenwechsels zur sozialistisch dominierten Gewerkschaft vielmehr von der bangen Ahnung erfüllt, einen Schritt auf einem alles andere als sicheren Boden getan zu haben.[457] Die Beschwörung der mit dem Eintritt in die Histadrut verbundenen „Gefahren"[458] und die immer wiederkehrende Klage über das fehlende weltanschauliche Konzept der abtrünnigen Misrachi-Arbeiter waren nichts anderes als Reflexe dieser Sorge.[459]

In der Tat wurden die praktischen Erwartungen der orthodoxen Gewerkschafter enttäuscht. Ihre religiösen Anliegen fanden in der teilweise aggressiv säkularistisch eingestellten Histadrut wenig Gehör. Auf der anderen Seite bekam die bei der nationalreligiösen Hauptorganisation verbliebene Minderheit in Palästina rasch Zulauf aus der Diaspora und Unterstützung durch die Misrachi-Weltzentrale. Diese sah inzwischen ein, daß die Vernachlässigung der eigenen Arbeiterbewegung ein Fehler gewesen war. Auf Betreiben des polnisch-jüdischen PM-Ideologen Schmuel Chajim Landau und des Misrachi-Politikers Mosche Schapira wurden die beiden Flügel der Misrachi-Arbeiterbewegung drei Jahre nach ihrer Spaltung wiedervereinigt. Die organisatorische „Normalität" war wiederhergestellt.[460]

f) Koalitionspolitik

In anderer Form stellte sich die Kooperationsproblematik für die religiösen Zionisten in diesem Zeitraum auf dem Feld der innerzionistischen Koalitionspolitik. Es verging kein WZO-Kongreß, den der Misrachi nicht – mehr oder weniger erfolgreich – als Forum für seine wirtschafts- und religionspolitischen Forderun-

---

[457] Vgl. נ' גרדי, תשל"ג, 105ff., 246, 255.

[458] Vgl. z.B. a.a.O., 201.

[459] Vgl. M. Unna, Parteien, 57.

[460] Vgl. נ' גרדי, תשל"ג, 90f., 264ff.; מ' בר־אילן, תרצ"ט: בתוך, נ' קצבורג, 33; G. Schiff, 1977, 45; M. Unna, Parteien, 58. Zu I. Breuers Stellung zu den PM vgl. MW, 225f.

gen nutzte.[461] Neben dem Kampf für die Interessen des orthodoxen Mittelstandes in Palästina ging es meist um die Heiligung des Sabbat auf den vom JNF vergebenen Ländereien, um Alijazertifikate für religiöse Einwanderer und immer wieder um Kultur- und Erziehungsfragen. Auf dem 12. Zionistenkongreß im Jahre 1921 in Karlsbad, auf dem die Nationalreligiösen 95 von 512 Delegierten stellten[462], traten sie ein erstes Mal in das zionistische Aktionskomitee (Exekutive) ein. Der gesetzestreue Orientalist Hermann Pick aus Berlin übernahm das Einwanderungsressort.[463] Diese Funktion behielt er auch bei, als seine Fraktion auf dem folgenden Kongreß gegen die Bevorzugung der säkular-sozialistischen Pioniere in Palästina protestierte und immer mehr in eine Oppositionshaltung gegenüber der WZO-Führung geriet, die seit Juli 1920 unter der Präsidentschaft Chajim Weizmanns stand.[464]

Die erneute offizielle Beteiligung des Misrachi an der Exekutive erfolgte auf dem im Jahre 1929 in Zürich tagenden 16. Zionistenkongreß. Im Anschluß an diesen Kongreß fand am gleichen Ort eine Konferenz des Rates der „Jewish Agency for Palestine" statt, auf der die sogenannten „Erweiterungsverhandlungen" für die Jewish Agency auf dem Programm standen.[465] Es handelte sich hier um eine Frage, die die Kooperationsproblematik nicht nur für den Misrachi, sondern auch für die unabhängige Orthodoxie in neuer Weise dringlich machte. In den Jahren vor der Errichtung der durch Artikel 4 des Völkerbundsmandates für Palästina vorgesehenen „appriopriate Jewish agency"[466], die die Mandatsbehörden in allen die Errichtung des Nationalheimes betreffenden wirtschaftlichen und sozialen Fragen beraten und mit ihnen zusammenarbeiten

---

[461] Vgl. מ' בר־אילן, תרצ"ט 19ff.; A. Böhm, 1937, 226, 564.

[462] Vgl. a.a.O., 214, 498. – 1923 stieg die Mandatszahl des Misrachi auf 23% der Delegierten an, um danach kontinuierlich (auf 13,2% im Jahre 1933) abzusinken. Vgl. auch נ' קצבורג, בתוך: מ' בר־אילן, תרצ"ט, 48.

[463] Vgl. a.a.O., 19, 32f.; A. Böhm, 1937, 231, 353, 494, 558, 575; W. Laqueur, 1975, 481, 486, 503.

[464] Vgl. מ' בר־אילן, תרצ"ט, בתוך: נ' קצבורג, 19; JL IV/1, Sp. 232, 930. Zu den Schwierigkeiten des Misrachi innerhalb der zionistischen Bewegung vgl. auch A. Böhm, 1937, 226, 564 und 572.

[465] Vgl. B. Halpern, 1961, 177–210; W. Laqueur, 1975, 482–489; Y. Elam, 1978, 41–46; פ' רוזנבליט, 1993, 304.

[466] D. Horowitz/M. Lissak, 1978, 45; vgl. auch A. Böhm, 1937, 14ff. und passim. Im Israelit vom 10.2.1921, 4 wurde die Übersetzung des Entwurfs für den Mandatstext vom 6. Dezember 1920 wie folgt wiedergegeben:

„Artikel 4. Eine geeignete jüdische Agentur (Agency) soll als öffentliche Körperschaft anerkannt werden zu dem Zwecke, die palästinensische Verwaltung zu beraten und mit ihr zusammenzuarbeiten in solchen wirtschaftlichen, sozialen und anderen Angelegenheiten, die die Errichtung des jüdisch-nationalen Heimes und die Interessen der jüdischen Bevölkerung in Palästina berühren werden, und die, unter stetiger Kontrolle der Verwaltung, an der Entwicklung des Landes mithelfen und teilnehmen soll.

Artikel 5. Die zionistische Organisation, solange ihre Organisation und Verfassung nach der Meinung der Mandatarmacht dazu geeignet erscheint, soll als solche Agentur anerkannt werden ..."

sollte, waren die Funktionen dieser „agency" durch das Jerusalemer Büro der WZO-Exekutive ausgeübt worden.

Da der Text des Palästinamandats aus dem Jahre 1922 ausdrücklich anerkannte, daß das jüdische Interesse an Palästina nicht auf die Zionistische Organisation beschränkt war, mußte eigentlich gerade den Nichtzionisten an der Schaffung einer derartigen überparteilichen „Agentur" gelegen sein.[467] Da dies auf die Gründung einer neuen Institution hinauslief, die gleichermaßen orthodoxe wie nichtorthodoxe Mitglieder umfassen würde, war das kooperationshalachische Problem für die Religiösen damit gewissermaßen auf die Ebene des Völkerrechts übertragen.[468] Doch waren die Orthodoxen *auf diesem Gebiet* noch am ehesten zu Zugeständnissen bereit. Die Aguda, die ihr prinzipielles Mitwirkungsinteresse nicht verhehlte, suchte dem religionsgesetzlichen Dilemma durch die Aufstellung einschränkender Bedingungen zu entkommen, von denen sie ihre Mitarbeit abhängig machte. Da ihre Forderung, daß die Jewish Agency eine rein politisch-administrative und wirtschaftliche, aber keine kulturelle Organisation bleiben würde, von der zionistischen Seite abgelehnt wurde, wurde die Partizipation der Agudisten durch den Rat der Großen in der Tora verboten – eine klare Parallele zu den Umständen des Jahres 1902, die zur Abspaltung und Gründung des Misrachi geführt hatten.[469]

Bezeichnenderweise gab der Wortlaut des Art. 4 des Mandatstextes, der als Infragestellung des Alleinvertretungsanspruchs der Zionisten gelesen werden konnte, aber auch innerhalb der WZO zu Kontroversen Anlaß.[470] Vor diesem Hintergrund ist es verständlich, daß sich die Verfechter des Revisionismus jeder nichtzionistischen Beteiligung widersetzten.[471] Doch auch Weizmann war darauf bedacht, den Eindruck zu verhindern, als könne die Jewish Agency die Souveränität des jüdischen Volkes ausüben oder als Symbol an ihre Stelle treten.[472] Schließlich gelang die Hinzuziehung einiger europäischer und vor allem finanzstarker amerikanischer nichtzionistischer Organisationen. Obwohl die Mitarbeit dieser Nichtzionisten auf einer gleichberechtigten Grundlage vereinbart worden war, hatten sich die WZO-Vertreter doch den bestimmenden Einfluß gesichert. Die komplizierten paritätischen Mechanismen, die augenscheinlich vor allem diesem Zweck dienen sollten, wurden von orthodoxer Seite als ein Spottbild der Demokratie empfunden und gaben zu Forderungen nach einer konkurrierenden „Thora-Agency" Anlaß.[473]

---

[467] Vgl. Israelit vom 17.2.1921, 1f.; BPZ vom 19.5.1921, 3; BPZ vom 9.6.1921, 2; 10.11.1921, 1; 4.1.1923, 1, 3.

[468] Vgl. D. Horowitz/M. Lissak, 1978, 23; A. Arian, 1985, 26; Y. Ben-Avner, 1987, 90f.

[469] Vgl. M. Landau, Jeschurun 1929, 421f.; EH, Bd. 1, Sp. 373; G. Schiff, 1977, 72.

[470] Vgl. B. Halpern, 1961, 180: „The phrasing of Article 4 could not but have acted as a challenge to the Zionists to prove their claim of representing the Jewish popular will ..."

[471] Vgl. A. Böhm, 1937, 487; B. Halpern, 1961, 177 und W. Laqueur, 1975, 482f., 487f.

[472] Vgl. B. Halpern, 1961, 175, 191.

[473] Israelit vom 15.8.1929, 1f.; zur von den Orthodoxen als „undemokratisch" betrachteten Zusammensetzung der Gremien der Agency, die vom „Gold der nichtzionistischen Amerikaner" und den „Kassen der amerikanischen Banker" beherrscht würden, vgl. Israelit vom

g) „Status Quo"

Mit dem Erstarken der säkularistisch ausgerichteten zionistischen Arbeiterbewegung, die auf dem 18. WZO-Kongreß des Jahres 1933 in Prag zum ersten Mal mehr als 40% der Delegierten stellte, nahmen die Konflikte innerhalb der Weltorganisation erneut zu. Damit erhielt die Diskussion über die Möglichkeiten und Grenzen der Kooperation neuen Zündstoff. Auch in politisch-ideologischer Hinsicht war diese Zeit von heftigen Auseinandersetzungen erfüllt. Im Jahre 1935 kam es schließlich zum Austritt der revisionistischen Partei aus der WZO und zur Gründung der Neuen Zionistischen Organisation (NZO) unter der Führung von Wladimir Jabotinsky. Den Nationalreligiösen stand nun von dieser Seite her eine organisatorische Alternative zur Verfügung. Die NZO erschien nicht wenigen Misrachisten eine Zeitlang durchaus attraktiv, weil der revisionistische „Monismus", die Konzentration auf das politische Anliegen in Palästina, ihnen aus kulturpolitischen Gründen von jeher näherstand als die Verknüpfung der nationalen mit sozialistischen Prinzipien in der nunmehrigen zionistischen Mehrheitspartei.[474]

Um so bedeutsamer war, daß der Anführer der Arbeiterzionisten David Ben Gurion auf dem 19. WZO-Kongreß, der im Jahre 1935 in Luzern stattfand, eine Verständigung mit dem Misrachi durchsetzte. Die Vereinbarung betraf im Kern die Achtung der Sabbatruhe, die die Verantwortlichen der Weltorganisation mit allen gesetzlichen Mitteln durchzusetzen versprachen. Dieser Erfolg ermöglichte den Nationalreligiösen die Rückkehr in das zionistische Aktionskomitee.[475] Gegen starken Widerstand aus den Reihen der sozialistischen Delegierten wurde der Rabbiner J.L Maimon-Fischmann als Misrachi-Vertreter in die Exekutive gewählt. Dieses Abkommen sollte weitreichende Folgen haben. Mit ihm wurden die Voraussetzungen für einen breiteren historischen Kompromiß geschaffen, der nach dem Ende des zweiten Weltkrieges auch den außerhalb der WZO verbleibenden Orthodoxen erlauben sollte, einen für sie halbwegs akzeptablen Modus vivendi mit dem entstehenden jüdischen Staatswesen zu finden.[476]

Am 19. Juni 1947 wurden die Zugeständnisse aus dem Jahre 1935 in einem Brief der Jewish Agency an die Agudat Israel formell bestätigt und vor allem sachlich erweitert. In diesem für die israelische Religionspolitik bis in die Gegenwart grundlegenden Dokument, das später als „Status-Quo-Brief" bekannt wurde, war die Zusicherung enthalten, daß der zu gründende Staat den Sabbat

---

18.7.1929, 1 sowie EJ, 1971, Bd. 10, Sp. 27f.; vgl. auch Israelit vom 1.8.1929, 3f.; P. Kohn, FS J. Rosenheim, 1931, 171 („Gipfelpunkt" einer „Scheindemokratie"); M. Landau, Jeschurun 1929, 413f., 422 und 528f.

[474] Vgl. A. Böhm, 1937, 491–494; תרצ"ט, מי בר־אילן, בתוך, נ' קצבורג, 19, 36f.; I. Breuer, TM, 3; פ' רוזנבליט, 1993, 303–306. Im Jahre 1937 kam es sogar zu einer Kontaktaufnahme und Gesprächen zwischen der NZO und der Aguda: vgl. Israelit vom 14.10.1937, 2.

[475] Vgl. W. Laqueur, 1975, 534; M. Unna, Parteien, 76, 131.

[476] Vgl. W. Laqueur, 1975, 432; Ch. Liebman/E. Don Yehiya, 1984, 33.

als Ruhetag respektieren, eine koschere Küche in der Armee und den staatlichen Einrichtungen einrichten und das religiöse Familienrecht sowie das autonome agudistische Erziehungswesen unangetastet lassen würde.[477] Diese Zusagen in der Phase der Vorbereitung der Staatsgründung waren mehr als eine Koalitionsabsprache. In den Augen aller Beteiligten erhielten sie bald einen gewissermaßen staatspolitischen Rang. Nicht zuletzt ermöglichten sie den Agudisten, in den im April 1948 gegründeten „Volksrat" („מועצת העם") einzutreten. In diesem Gremium, das nach dem 14. Mai 1948 in „Provisorischer Staatsrat" („מועצת המדינה הזמנית") umbenannt wurde, waren die unabhängigen Orthodoxen mit dem Rabbiner Lewin sowie M.D. Levenstein und Rabbiner Kahana vertreten.[478] Auf der ersten Sitzung dieses obersten Organs des neugegründeten Staates am 16. Mai 1948 gab M.D. Levenstein seine „auf Gewissensgründen" beruhenden Einwände gegen die Unabhängigkeitserklärung zu Protokoll. Diese Erklärung verletze die Rechte des Alten Jischuw und werde dem besonderen Charakter des Landes und des Volkes Israel nicht gerecht. Als AI-Vertreter habe er dieses Dokument nur deshalb unterzeichnet, um den Nationen der Erde keinen Anlaß zu geben, die orthodoxen Einwände im Sinne einer Spaltung im Volk Israel („כפילוג בתוך מחנה ישראל") mißzuverstehen.[479]

In der Tat blieben die nichtzionistischen Orthodoxen weitgehend resistent gegen die enthusiastische Stimmung, die nach dem 14. Mai 1948 im Lande um sich griff. Es war ausschließlich die Situation der äußeren Bedrohung, die sie dazu veranlaßte, an den Wahlen zur verfassunggebenden Versammlung vom 25. Januar 1949 teilzunehmen. Zu diesem Zweck schlossen sie sich mit den beiden Misrachi-Parteien zu einer Vereinigten Religiösen Front („חזית דתית מאוחדת") zusammen.[480] Dabei gab die Äußerung Levensteins, daß der Kampf um die „Seele des Staates" die Meinungsunterschiede zwischen den orthodoxen Gruppen „verdränge", zu erkennen, daß der jüdische Säkularismus von den Agudisten als nicht weniger lebensbedrohlich eingeschätzt wurde als die Absichten der arabischen Nachbarn.[481] Den Misrachisten ging es in dieser Kooperation offensichtlich um die Teilhabe an dem Vorsprung an religiöser Legitimität, der der Aguda in den Augen der orthodoxen Öffentlichkeit immer noch zukam. Demgegenüber hielten die Agudisten auch während dieser Zeit einer begrenzten Zusammenarbeit das Bewußtsein dafür wach, daß zwischen dem Konzept der „Torasouveränität" („ריבונות התורה") und dem der „Souveränität der Nation"

---

[477] Vgl. unten Anhang VI.

[478] Vgl. M. Unna, Parteien, 106ff. Kalman Kahana war Repräsentant der agudistischen Arbeiterpartei. Zu seiner Person vgl. ש. שטיפל/ש עמנואל (ערכן), תשנ"ג. Zur PAI vgl. unten S. 294ff. – Vom 2.6.1948 an fungierte M. Unna als Stellvertreter des misrachistischen Mitgliedes S. Warhaftig.

[479] M. Unna, Parteien, 109.

[480] Vgl. M. Unna, Parteien, 129f., 138ff.

[481] Vgl. M. Unna, Parteien, 139: „פיקוח נשמת המדינה וצביונה דוחים את הברלי ההשקפות בין יהודים דתיים."

(„ריבונות הלאום")[482] letztlich keine Kompromisse möglich sind. Als die erste israelische Regierung im Februar 1951 wegen eines Streits über Kultur- und Erziehungsfragen in den Einwandererlagern zurücktreten mußte und Parlamentswahlen für die zweite Knesset anberaumt wurden, kam auch das ungleiche Wahlbündnis an sein Ende und löste sich in seine Bestandteile auf.[483]

[482] M. Unna, Parteien, a.a.O.
[483] Vgl. G. Schiff, 1977, 82f.; M. Unna, Parteien, 281ff.

II. Hauptteil

Frankfurt

„It is as though History had been looking for a laboratory in which to work out the major trends of modern Judaism, and found: Frankfurt a. Main during the last four decades of its existence as a Free City. Name the particular trend in which you are interested, and you are liable to discover that it either first crystallised in Frankfurt or, at the very least, that it was somehow connected with Frankfurt in one of its earliest manifestations."

J.J. Petuchowski, LBIYB 1984, 405 (O.i.O.).

„Sprach man in der jüdischen Welt von ‚Frankfurt' schlechthin, meinte man doch wohl nicht den Reformverband mit seinen konservativen Aufpfropfungen, sondern man meinte die Gemeinde – Rabbiner Hirschs."

I. Breuer, Mein Weg, 21.

1. Samson Raphael Hirsch und das „Frankfurter Prinzip"

a) Die bleibende Bedeutung des Ortes „Frankfurt"

Die jüdische Gemeinde in Frankfurt hat für die Geschichte des deutschen Judentums eine herausragende Bedeutung. „Viele der wichtigsten innerjüdischen Entwicklungen zeichneten sich hier klarer, früher und schärfer ab als an anderen Orten Deutschlands."[1] Vieles, was sich im 19. Jahrhundert hier wie in einem Brennglas verdichtete und bündelte, wurde, aufgrund späterer Auswirkungen, die den Rahmen des Lokalgeschichtlichen hinter sich ließen, als für die jüdische Geschichte der Moderne überhaupt exemplarisch angesehen. Dies gilt in besonderer Weise für den Bereich des gesetzestreuen Judentums. Die Orthodoxie nimmt in der Geschichte dieser „Muttergemeinde in Israel" („עיר ואם בישראל"[2]) schon deshalb eine Sonderstellung ein, weil ihre Hinterlassenschaft

[1] R. Heuberger/H. Krohn, 1988, 8; vgl. auch I. Grunfeld, 1962, XX.

[2] So der Ehrenname der alten Frankfurter Kĕhilla (nach 2. Sam. 20, 19); vgl. S.R. Hirsch, GS III, 512; I. Breuer, MW, 11f.; E. Mayer, 1966, 64, 68; P. Arnsberg, 1974.

auf Dauer mit dem Topos „Frankfurt" und seiner Geschichte verbunden blieb und in geringerem Maße von biographischen Kontingenzen herrührte als die kulturellen Leistungen anderer Juden (z.B. die „Frankfurter Schule"), die später weltweit mit dem Namen der Stadt in Verbindung gebracht wurden. Noch Jahrzehnte nach dem Ende der Kĕhilla hatten der „Börneplatz" – dort war am 9. November 1938 die konservative Synagoge der Einheitsgemeinde in Brand gesteckt worden[3] – und die „Friedberger Anlage" – hier wurde ein Tag später die neue Synagoge der IRG zerstört[4] – für die Überlebenden ihre Bedeutung nicht verloren. Die Vertriebenen pflegten ihre aus der Heimat mitgebrachten Sitten und Bräuche, blieben dem „Hirschsiddur" treu[5], und der „Minhag Frankfurt" wurde in der ganzen orthodoxen jüdischen Welt akzeptiert und respektiert.[6]

Die Anhänglichkeit eines prägenden Teils der Frankfurter Orthodoxie an den Ort ihrer Entstehung rührte vor allem daher, daß sich in der deutsch-jüdischen Orthodoxie die Meinung durchgesetzt hatte, daß sich hier in der jüngeren Vergangenheit ein für das ganze Volk Israel vorbildlicher und wegweisender Vorgang zugetragen habe. Diesem Vorgang, der durch S.R. Hirsch wenn nicht ausgelöst, so doch verantwortet worden war, wurde ein normativer Anspruch entnommen, der in den folgenden Generationen selbst noch durch die Abwehr und die polemischen Verzerrungen der gegen ihn gerichteten Streitschriften eine gewisse Bestätigung fand. Wie der erste Hauptteil dieser Arbeit gezeigt hat, waren die Wirkungen des „Frankfurter Prinzips"[7], in welch umstrittenener Form auch immer, in der Frühgeschichte von Misrachi und Agudat Israel wiederholtermaßen feststellbar. Wie nun im zweiten Hauptteil zu entfalten ist, handelte es sich bei diesem „Frankfurter Prinzip" um ein ganzes Bündel unterschiedlicher normativer Gesichtspunkte, unter denen die Aspekte der maßgeblichen Geschichte (siehe unten Kapitel 2), der vorbildlichen Gemeinde (Kapitel 3), der wegweisenden Lösung des Kulturproblems (Kapitel 4) und, für

---

[3] Vgl. E. Mayer, 1966, 5, 56ff.; A. Diamant, 1978, 29, 158; H.-O. Schembs, 1987, 5–7; 85–93; 113–124; H.P. Schwarz (Hg.), 1988, 6; S. Korn, a.a.O., 391; R. Heuberger/H. Krohn, 1988, 179f.; W.A. Kropat, 1988, 89; S. Korn, Babylon 5/1989, 133; G. Kößler ... (Hg.), 1993, 13ff.

[4] Vgl. I. Breuer, WW (Umschlagbild); A. Diamant, 1978, 29; W.A. Kropat, 1988, 214, 224; S. Korn, in: H.P. Schwarz (Hg.), 1988, 382–386.

[5] Vgl. I. Grunfeld, 1962, CXL; EJ, 1971, Bd. 2, Sp. 255; Bd. 4, Sp. 1365; P. Arnsberg, 1970, 75, 118; ders., 1974, 73; M.L. Raphael, 1984, 165f.; S. Lowenstein, LBIYB 1985, 246–253; J. Walk, 1988, 46 (mit weiteren Literaturangaben zu Rabbiner Joseph Breuer, einem Bruder I. Breuers, und seiner Gemeinde im New Yorker Stadtteil Washington Heights) sowie פּי רוזנבליט, 1993, 131.

[6] Vgl. J.J. Petuchowski, LBIYB 1984, 406. Zu den Besonderheiten des „Minhag Frankfurt" vgl. S. Geiger, 1862; S. Baer, 1884, 122f., 246f., 532f.; F. Ogutsch, 1930; E. Mayer, 1966, 7, 42f.; I. Breuer, MW, 16; G. Heuberger, in: H.P. Schwarz (Hg.), 1988, 397. Zum Selbstverständnis und Selbstbewußtsein der Frankfurter Juden vgl. die bei A.M. Tendlau (1980, 44 und 90) mitgeteilten deutsch-jüdischen Redensarten: „Frankfurter Gées" (Frankfurter Stolz) und „Aus Frankfurt hinaus, die Neschóme (sc. Seele) aus!"

[7] So die Formulierung I. Breuers, WW, 248; 263; vgl. auch ders., MW, 227f., 232, 244.

sie alle den Grund legend und sie umfassend, der verbindlichen halachischen Entscheidung (Kapitel 5) herausragten. Da die einzelnen Komponenten dieses normativen Anspruchs im orthodoxen Judentum auf unterschiedliche Weise diskutiert wurden und eine entsprechend unterschiedliche Wirksamkeit entfalteten, bedürfen sie in dieser Arbeit des gesonderten Augenmerks. Ihre ursprüngliche Zusammengehörigkeit und Komplementarität soll am Ende desto deutlicher hervortreten.

b) Die unterschiedlichen Komponenten des „Frankfurter Prinzips"

Der „Anschluß an das Culturleben der Gegenwart"[8] unter dem Motto „Tora-im-Derech-Erez" wurde in der Mitte des 19. Jahrhunderts zum Allgemeingut der toratreuen Judenheit des deutschsprachigen Raumes und bekam in ihr zeitweilig eine fast axiomatische Geltung. Die Notwendigkeit der Integration des weltlichen Wissens in die jüdische Erziehung wurde auch von Hirsch eher fernstehenden Kreisen bejaht. Erst seit der Jahrhundertwende stellten die orthodoxen Jugendbewegungen die TDE-Parole in Frage.[9]

Demgegenüber war die gemeindepolitische und religiöse Bewertung von Hirschs Gemeinde, die mit der Deutung des von ihm propagierten „Austritts" zusammenhing, im toratreuen Judentum von Anfang an kontrovers. Besonders auf diesem Gebiet machte sich die Tatsache bemerkbar, daß die innere Kohärenz der verschiedenen Aspekte des „Frankfurter Prinzips" verkannt wurde. Nur so konnte Hirschs „Radikalität" auf dem Gebiet der Gemeindepolitik als im Kontrast mit seiner angeblichen bildungspolitischen Kompromißbereitschaft erscheinen.

In der Beurteilung des religionsgesetzlichen Problems überrascht bei näherer Betrachtung das hohe Maß an Übereinstimmung.[10] Hirschs Rechtsentscheid wurde nur von wenigen seiner Opponenten, die *religionsgesetzlich* argumentierten, grundsätzlich in Zweifel gezogen.[11] Es war vielmehr die als abgründig empfundene halachische Rechtslage, die seinen Gegnern zusetzte und ihnen das von ihrer Interessenlage her Aporetische des Austrittsstreits vor Augen hielt. Stattdessen griffen sie zum Mittel einer überspitzenden Kolportage, um Hirschs Entscheidung ad absurdum zu führen. Häufig wurden die religionsgesetzlichen Umstände des Frankfurter Schismas auch schlicht verschwiegen, ein Sachverhalt, der vielleicht auch durch eine als prekär empfundene Defensivstellung des Judentums als „Gesetzesreligion" in der zeitgenössischen kontroverstheologischen Frontstellung zu erklären ist. Dieser Befund ist um so bemerkenswerter,

---

[8] So eine Formulierung von G. Karpeles, 1870, 29.

[9] Vgl. auch unten S. 164.

[10] Vgl. u.a. E. Hildesheimer, in: M. Eliav (Hg.), 1965, 116, 119f.

[11] Sofern sich die Gegner Hirschs auf eine religionsgesetzliche Argumentation einließen, bezogen sie sich auf das Gutachten Bambergers, das sie allerdings mißverstanden. Siehe dazu unten S. 187ff.; vgl. demgegenüber die Darstellung S. Japhets, HJ 1948, 113ff.

als er sich nicht nur in der liberalen, sondern auch in der orthodoxen Literatur nachweisen läßt – eine veritable „Schweigespirale", die auch in der späteren Geschichtswissenschaft zu einer stiefmütterlichen Behandlung vieler mit dem modernen Religionsgesetz zusammenhängender Fragen führte.[12] Manche Memoirenschreiber und Essayisten zogen es vor, dem religionsgesetzlichen Problem und dem daraus erwachsenden *embarras* aus dem Weg zu gehen und die Thematik nur mit spitzen Fingern anzufassen. Diese Umstände trugen in ihrem Zusammenwirken freilich nicht nur zu einer gewissen Unkenntnis und Mißverständnissen in Bezug auf Hirschs Person und Werk, sondern auch zu seiner Umstrittenheit und einer Gereiztheit des Tones in der Debatte bei.

Hinsichtlich der Beschäftigung mit der „maßgeblichen Geschichte" macht sich zudem eine rezeptionsgeschichtliche Schwierigkeit bemerkbar. Denn was die Historiographie der traditionalistischen Richtungen im Judentum des 18. und 19. Jahrhunderts anlangt, so ist nicht verwunderlich, daß vielen Autoren eine Perspektive fremd bleibt, der sie von ihrem wissenschaftlichen Selbstverständnis her ohnehin fernstehen.[13] Neben dem Vorurteil, die Orthodoxie sei schon deshalb uninteressant, weil es sich bei ihr um nichts Neues handle, fordert hier immer wieder der Entwicklungsgedanke mit der Annahme, daß die Zeit „des rabbinisch-synagogalen Paradigmas des Mittelalters" abgelaufen sei, seinen Tribut.[14] In diesem spezifischen Fall kommt hinzu, daß hinsichtlich der Beschäftigung mit dem Frankfurter Gemeindestreit seit der Jahrhundertwende selbst im Einflußbereich der unabhängigen Orthodoxie Ermüdungserscheinungen unübersehbar wurden. Diese rührten von einem – nach der jahrzehntelangen und augenscheinlich ergebnislosen Debatte verständlichen! – Überdruß und der Empfindung für die Antiquiertheit eines Problems her, mit dem schon die vorherigen Generationen in eine Sackgasse geraten waren. Später führten neue For-

---

[12] Vgl. R. Breuers scharfsinnige Analyse, in: JM 1914, 173ff. und I. Breuer, PAG 2f.: „Es gilt ... beinahe ... eine Art stillschweigender Uebereinkunft, daß man es tunlichst vermeidet, vom Austritt ... überhaupt nur zu reden. Es gehört gewissermaßen zum guten Ton, diese Fragen nicht zu berühren." (O.i.O.) Vgl. auch ders., NO, 15–17 sowie E. Luz, 1988, 62 („questions that were better passed over in silence").

[13] Vgl. M. Breuer, 1986, 9; vgl. auch G. Bacon, in: G. Hundert/G. Bacon (eds.), 1984, 136: „Historians could look with favor at what they considered the innovative, even rebellious, early years of Hasidism, while dismissing the subsequent developments by making distinctions between ‚Hasidism' and ‚zaddikism' ... and other kinds of distinction which do not stand up well to criticism."

[14] Vgl. H. Küng, 1991, 169–222. Charakteristisch für dieses eher populärwissenschaftliche Geschichtsverständnis sind auch die Formulierungen, das „jüdische Mittelalter" sei „mit dem 18./19. Jahrhundert ... definitiv abgelaufen", das Judentum „erfuhr die Aufklärung", war „dem Geist der Moderne ... ausgesetzt" usw. (a.a.O., 259). Diese passivischen Wendungen sollten aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß die gesetzestreuen Juden in Deutschland noch bis zur Mitte des vergangenen Jahrhunderts – in Osteuropa gar bis zum Ersten Weltkrieg – in der jüdischen Bevölkerung die Mehrheit darstellten. Schon aus diesem Grund ist jeder Versuch problematisch, die eigenständige Rolle der traditionalistischen Richtungen zugunsten einer vorgefaßten Entwicklungstheorie einzuebnen. Vgl. auch N. Birnbaum, Der Jude 1924, 73.

schungsschwerpunkte dazu, die Aufmerksamkeit nicht mehr ausschließlich auf die bislang im Mittelpunkt stehenden Großgemeinden mit ihren „publicists, protagonists, ideologists or representatives"[15] zu richten. Das neue Augenmerk auf die jüdische Bevölkerung auf dem Lande („popular orthodoxy") und die dort noch lange erhalten gebliebenen alten gesellschaftlichen und gemeindlichen Strukturen konvergierte wissenschaftsgeschichtlich nun mit einem auch auf orthodoxer Seite aufbrechenden Interesse an wirtschafts- und sozialgeschichtlichen Fragestellungen.[16] Die mit dieser Veränderung der Perspektive einhergehende „Entpersonalisierung" konnte jedoch zugleich leicht eine „Enthalachisierung" zur Folge haben, mit der man bei der Beschäftigung mit der deutsch-jüdischen Orthodoxie *im Sinne Hirschs* gerade ihr Proprium zu verfehlen drohte.

c) Ein widersprüchliches Bild von Hirsch

In der Diskussion um Hirsch fällt das ungewöhnlich uneinheitliche und widersprüchliche Bild auf, das die zeitgenössische Populär- und die spätere Sekundärliteratur von dem Frankfurter Rabbiner und seinem Werk zeichnet.[17] Da wird Hirsch einerseits als Radikalster der Radikalen, Dunkelmann und „klassischer Orthodoxer" für die Spaltung des Judentums verantwortlich gemacht.[18] Da wird er andererseits als Reformer, Modernisierer[19] und Revolutionär[20] bezeichnet und zugleich als „Wiedererwecker"[21] der deutschen, ja als „Retter"[22] der ganzen westeuropäischen Orthodoxie und deren genialer Führer gelobt. Da machen halbwegs wohlgesonnene Kritiker bei ihm einen „latenten Nationalismus"[23] oder gar einen „extreme religious nationalism"[24] aus, während er andererseits als kompromißlerischer Assimilant und Akkommodationstheologe gilt, der das Judentum zu einer „Religion" im westeuropäischen Sinne umfunktioniert und alle nationaljüdischen, ja überhaupt alle stammesmäßigen Bindungen

---

[15] Y. Wolfsberg, LBIYB 1956, 238.

[16] Vgl. H. Schwab, 1956; J. Picard, LBIYB 1959, 273–293; W. Cahnmann, JSS 1943, 212–224; ders.: LBIYB 1974, 107–130; U. Jeggele, 1969; M. Breuer, 1986, 48–51; J. Katz, 1993, 9–20.

[17] Eine ausgewogene Darstellung der „Theologie" Hirschs findet sich bei נ' רוטנשטרייך תש"ה, 114f.; vgl. ferner, P. Grünewald, 1977; vgl. auch I. Breuer, Moriah, 137ff.

[18] Vgl. R. Lichtheim, 1951, 37; H. Küng, 1991, 502ff.

[19] Vgl. J. Carlebach, LBIYB 1988, 80.

[20] Vgl. I. Breuer, Nr. 108, 7; ders., NZ 1934/35, 69–84; M. Landau, NZ 1936/37, 30; J. Weinberg, a.a.O., 186; M. Elias, in: FS J. Breuer, 116f.

[21] M. Lerner, Jeschurun 1914, 71; vgl. auch J. Rosenheim, HJ 1948, 137.

[22] I. Breuer, NZ 1930/31, 323; vgl. auch W. Halberstadt, a.a.O., 242; zur überschwänglichen Beurteilung Hirschs durch seine Zeitgenossen vgl. z.B. M. Brann, MGWJ 1917, 328f. und 1919, 45f.

[23] F. Thieberger, Der Jude 1919/20, 565. Zum „Nationalismus" Hirschs vgl. auch seine Auslegung zu Ex. 6,7 (Pent. II, 53) und I. Heinemann, 1962, 189.

[24] Z. Kurzweil, Samson Raphael Hirsch, Educationalist and Thinker, in: Tradition 2, New York 1960, 300, zitiert bei: N. Rosenbloom, JSS 1962, 238.

negiert habe.[25] So ist es nicht erstaunlich, daß auch der Diskurs über das literarische Werk Hirschs disparate Züge aufweist. Anspielungen auf einen angeblichen Zusammenhang mit dem „katholischen Romantizismus"[26] stehen neben anspruchsvollen geistesgeschichtlichen Herleitungen und Deutungen vor dem Hintergrund der Philosophie Hegels[27], gar Nietzsches[28] oder der Kabbala[29]. Andere bezichtigen ihn ob seines distanzierten Verhältnisses zur Mystik des gefühlskalten Rationalismus[30], vergleichen ihn wegen seiner Bemühungen um eine rationalisierende Erklärung des Religionsgesetzes mit Philo von Alexandria[31] oder stellen wegen seiner ethischen Interessen eine Nähe zu Hermann Cohen heraus.[32]

Außerhalb der Frankfurter Religionsgesellschaft hörte man das Urteil, die „Austrittsorthodoxie" nähere sich in der Verehrung ihres Gründers und Anführers dem Götzendienst; ihre Weltanschauung sei kein Judentum mehr, sondern „Hirschtum".[33] Während die zeitgenössischen Gegner verächtlich von einem

---

[25] Vgl. E. Posen, NZ 1933/34, 59f.; G. Scholem, JR vom 17.7.1934; י' אונא, הצופה, כ"ז טבת תרצ"ט; I. Heinemann, HJ 1948, 129; R. Lichtheim, 1951, 32; B. Halpern, 1961, 9, 16, 85; J. Toury, 1966, 71; פ' רוזנבלי"ט, in: M. Breuer (ed.), 1987, 33ff.; M. Eliav, Ansätze, a.a.O., 45ff.; E. Stern, 1987, 80; E. Luz, 1988, 55. Vgl. auch S. Japhet, HJ 1948, 105f.: „He was opposed to any form of Jewish nationalism as well as to Zionism and one of his versions of the translation of ‚ki mi-Zion' was ‚from where the Tauroh emanates, there is my Zion.'" – Die in der Sekundärliteratur – auffallenderweise seltener bei den direkten Kontrahenten! – zu findende Deutung, Hirschs Gemeindeverständnis sei beeinflußt von einem „christlichen Konfessionalismus", dient offensichtlich vorrangig dem Zweck, die „Austrittsgemeinden" für jüdisch illegitim zu erklären. Gelegentlich wird angeführt, daß Hirsch den Antagonismus zur Reform *selbst* im Lichte des Gegensatzes zwischen dem evangelischen und dem römisch-katholischen Christentum verstanden habe (vgl. J. Wohlgemuth, 1913/I, 23f.); doch hatte der Rabbiner eine derartige Gleichsetzung gerade abgelehnt bzw. nur im Sinne eines argumentum a minori ad maius verglichen! Vgl. S.R. Hirsch, GS IV, 243ff.; M. Cahn, 1912, 171f.; J. Wohlgemuth, Jeschurun 1918, 281–283; A. Fraenkel, 1967, 46; J. Katz, 1979, 151; F. Nauen, TAJB 1981, 198ff.; M. Unna, Parteien, 40.

[26] Vgl. E. Marmorstein, 1969, 61; vgl. auch (wenngleich mit ganz anderer Intention!) I. Breuer, PAG, 6.

[27] Vgl. N. Rosenbloom, HJ 1960, 23–60; ders., JSS 1962, 232f.; I. Schorsch, 1972, 216 Anm. 48; M. Breuer, 1986, 62; E. Stern, 1987, 21, 33f. Zur Kritik vgl. I. Grunfeld, 1962, XLI. Zu etwaigen Verbindungslinien zu Schelling vgl. M. Breuer, 1986, 62 und P. Grünewald, 1977, 67–70.

[28] Vgl. M. Kaplan (1960, 324–329), der Hirschs „Mensch-Israel" auf Nietzsches Übermenschen bezieht.

[29] Vgl. F. Thieberger, Der Jude 1919/1920, 563; E. Munk, NZ 1932/33, 84–92; P. Kohn, NZ 1933/34, 293; J. Breuer, NZ 1934/35, 142–145; J. Rosenheim, 1935, 69–79; Z. Kurzweil, a.a.O. (vgl. Anm. 26), 300; I. Grunfeld, 1962, CXX–CXXIX; א' פישמן, in: M. Breuer (ed.), 1987, 63f.; vgl. andererseits G. Scholem, JR 17.7.1934, 2.

[30] Vgl. G. Scholem, ebd.; I. Breuer, NK, 226; R. Breuer, NZ 1931/32, 110ff.; E. Munk, NZ 1932/33, 84–92 sowie Z. Falk, 1986, 44–46. Vgl. auch P. Kohn, NZ 1933/34, 293; I. Grunfeld, 1962, LXXXIVf.

[31] Vgl. G. Scholem, JR vom 17.7.1934, 2.

[32] Vgl. I. Heinemann, 1962, 188.

[33] Vgl. J. Carlebach, LBIYB 1988, 79; J. Rosenheim, 1970, 19, 24 und פ' רוזנבלי"ט, 1993, 130 („הירשיות").

„Siddurlamdan"[34] sprachen, wurde die Erscheinung Hirschs von seinen Anhängern in der Tat als geradezu heilsgeschichtliches Ereignis verstanden. Sie stellten ihn turmhoch über alle Vorläufer und sahen ihn auf einer Ebene mit Esra[35], ja selbst mit Mose.[36] In den späteren Generationen versetzten diese überschwänglichen Formulierungen selbst Teile der eigenen Klientel in Verlegenheit. Zugleich nahm das Lamento überhand, wegen seiner „überlebten Sprache" sei der Rabbiner der Jugend nicht mehr vermittelbar.[37] Noch in der parteimäßig gebundenen Literatur im heutigen Israel wird Hirsch aus ganz entgegengesetzten Gründen bekämpft oder als Stütze in Anspruch genommen. Die einen sehen in ihm und der Austrittsbewegung die historische Wurzel der religionspolitischen Schwierigkeiten der Gegenwart; den anderen gilt er wegen seiner TDE-Devise als Vater des nationalreligiösen Schulsystems.[38]

Trotz dieser Fülle von Ungereimtheiten, die den die Thematik behandelnden Autoren doch auffallen mußten, wurde selten versucht, die disparaten Informationen, die den unterschiedlichen Deutungen zugrundeliegen, zu einem in sich konsistenten Bild zusammenzufügen und eine Erklärung für die widersprüchliche Wirkung seines Werkes und seiner Person auf die Mit- und Nachwelt zu finden. Das größte Hindernis war dabei meist das Problem, die kulturpolitische „Liberalität" des Frankfurters, wie sie anscheinend in seinem TDE-Konzept zum Ausdruck kam, mit der notorischen „Radikalität" seiner „Austrittsgemeinde" in Übereinstimmung zu bringen.[39] Hirsch mit der Floskel

---

[34] Stb FfM/Mücke, 10, 12; vgl. auch S. Japhet, HJ 1948, 113. Die gesellschaftliche Entwicklung brachte es mit sich, daß die Rabbiner im 19. Jahrhundert weniger Zeit für die halachische Rechtsprechung aufwenden mußten als ihre Vorgänger. Die Geringschätzung von Hirschs rabbinischer Gelehrsamkeit rührte aber auch von seiner ablehnenden Haltung gegenüber den traditionellen Methoden des Talmudlernens (dem „Pilpul") her; vgl. dazu I. Heinemann, HJ 1951, 38, 52 und J. Katz, Hirsch, 16ff.; ders., 1979, 286f. und 303f. sowie unten S. 173ff.

[35] Vgl. I. Heinemann, HJ 1951, 40.

[36] Vgl. Israelit 1901, 1825: „Ein Moses, Samson Raphael Hirsch, hat uns den Weg über das Meer gezeigt." Vgl. dazu Hirschs Auslegung zu Ex. 32, 25f. (Pent. II, 475f.); R. Breuer, 1908, 280; I. Breuer, LGN, passim; S. Schachnowitz, NZ 1935/36, 30; M. Landau, NZ 1936/37, 27–35; J. Breuer, a.a.O., 100–119; J. Weinberg, a.a.O., 186–193; H. Schwab, 1950, 90; M. Breuer, 1986, 31f. Skeptiker äußerten den Verdacht, daß die Beschäftigung mit dem Schrifttum Hirschs von seinen Verehrern als wertvoller eingeschätzt wurde als das Studium der hebräischen Quellen mit ihren klassischen Kommentaren! Vgl. Israelit 1883, 1066; J. Rosenheim, 1970, 18–24. – E. Hildesheimer wurde von seinen Anhängern übrigens ebenfalls mit Mose verglichen.

[37] Vgl. E. Posen, NZ 1930/31, 155; W. Halberstadt, a.a.O., 243; I. Breuer, a.a.O., 325f.; NK, 442; NZ 1936/37, 117; P. Kohn, NZ 1933/34 293; E. Stern, 1987, 11.

[38] Vgl. J. Walk, in: D. Farkas (ed.), 1982; Z. Yaron, 1985, 202–204; M. Eliav, Ansätze, 55; פי רוזנבליט, 1992, 120. Es ist wohl kein Zufall, daß E. Stern, der zahlreiche Lehrpläne für den staatlichen und staatlich-religiösen Unterricht in Israel verfaßte, über das Erziehungsideal Hirschs promovierte: vgl. E. Stern, 1987, 7–10.

[39] Vgl. auch פי רוזנבליט, 1993, 130f.: „גוף קטן זה (sc. die IRG) מיועד היה לאזן, כביכול, את רוחב דעתו של הירש ואת התחברותם של חברי קהילתו עם התרבות והחברה הכלליות". Vgl. auch G. Heuberger, in: H.P. Schwarz (Hg.), 1988, 401.

von der „homogenen Persönlichkeit", in der alle Gegensätze aufgehoben seien[40], als einen typischen deutsch-jüdischen Intellektuellen des neunzehnten Jahrhunderts oder eine charismatische Persönlichkeit im Sinne Max Webers[41] einzuordnen, war in dieser Hinsicht ebenso unbefriedigend wie die in neueren populärwissenschaftlichen Abhandlungen anzutreffende, Lösung, die vermeintlichen Gegensätze („The most modern of Orthodox leaders" – „uncompromisingly Orthodox"[42]) unausgeglichen und unerklärt nebeneinander zu stellen. Das gleiche gilt von allen Versuchen, die anscheinend unvereinbaren Aspekte seines Werk verschiedenen Schaffensperioden zuzuordnen und durch eine biographische Entwicklung – oder aber psychologisch, durch die Auseinandersetzung mit dem Elternhaus, gar einen Vater-Komplex – zu erklären.[43] Andere Darstellungen, die, verführt durch den Systemzwang eines Links-Rechts-Spektrums, den Frankfurter gemeinsam mit Zacharias Frankel in einer „religiösen Mitte" lokalisieren wollen, entspringen offensichtlich einer sehr verallgemeinernden Perspektive und werden den historischen Fakten und biographischen Details kaum gerecht.[44]

d) Eine ungeklärte Wirkungsgeschichte

Wenn Hirschs Rolle in der Geschichte der jüdischen Gemeinde in Frankfurt im folgenden noch einmal neu in den Blick genommen wird, so soll dabei versucht werden, zu einer befriedigenden Lösung des wirkungsgeschichtlichen Problems zu gelangen. Wie geschah es, daß die Frankfurter Ereignisse in der Perspektive seiner Parteigänger eine beispielhafte und verpflichtende Gestalt erhielten? Und

---

[40] So M. Wiener, 1933, 79. Vgl. dazu auch I. Breuer, NZ 1930/31, 327; E. Posen, NZ 1933/34, 59–67; Z. Kurzweil, 1984/85, 17; I. Heinemann, 1962, 191 sowie auch schon J. Wohlgemuth, Jeschurun 1921, 345–366. Zum Verhältnis Wohlgemuths zu Hirsch vgl. E. Stern, 1987, 114f.

[41] Vgl. פישמן, א, in: M. Breuer (ed.), 1987, 58f.

[42] J. Sacks, 1991, 31, 48; kurz darauf (49) diagnostiziert Sacks gar eine Affinität Hirschs zum Reformjudentum. Vgl. auch H. Schwab (1950, 88): „Hirsch was regarded as a reformer ... That he should adopt these innovations from the Reform seemed incompatible with the war he was waging against it." Vgl. ferner I. Heinemann, HJ 1951, 30; H.I. Bach, 1984, 98 und R. Liberles (1985, 113; H. v. Vf.): „He was known as the most progressive leader of German Orthodoxy, *but* he gradually emerged as its most uncompromising and militant defender. Hirsch was a puzzle for his contemporaries and has remained so for later scholars seeking to unravel the complex components of his personality." Zu den Auswirkungen der Verwirrung auf die Beurteilung der AI vgl. M. Wolffsohn, 1983, 159 (H. v. Vf.): „*Allerdings* verbanden die deutschen Agudatisten (sic!) ‚Thora mit den Wegen dieser Welt' ... Sie nahmen es – perfektionistische Deutsche, wie sie nun einmal waren – sowohl mit der Religion als auch den modernen Errungenschaften sehr ernst."

[43] Vgl. I. Heinemann, HJ 1951, 29ff. und unten S. 112.

[44] Vgl. I. Heinemann, HJ 1951, 49; H.M. Sachar, 1958, 156f.; P. Borchsenius, 1965, 124f.; P. Grünewald, 1977, 17f., 97; J. Katz, Hirsch, 13ff.; E. Stern, 1987, 12f.; E. Schweid, 1990, 221.

wie läßt sich ihr Einfluß auf die Entwicklung der jüdischen Parteipolitik in diesem Jahrhundert bestimmen und erklären? Vorausgesetzt wird dabei die Einsicht, daß diese Geschichte, um „normativ" werden zu können, eine bestimmte – mündlich oder schriftlich weitergegebene – Gestalt erhalten mußte. Das Bewußtsein von der schon bald eingetretenen Sagenbildung und der Abhängigkeit der unterschiedlichen im Umlauf befindlichen Versionen des Geschehens von gegensätzlichen Familientraditionen stellte sich bei den Kontrahenten im Austrittsstreit recht bald ein. Anders als manche Publikationen glauben machen wollen[45], galt dies nicht nur von den Gegnern der unabhängigen Orthodoxie, sondern auch von ihren Protagonisten.[46] Das Ringen um diesbezügliche Wahrheit und Klarheit gehörte von Anfang an zu den Zielen der Auseinandersetzung. Aufgrund ihrer vorrangig *wirkungsgeschichtlichen* Zielsetzung nehmen die Bemühungen um die kritische Rekonstruktion der tatsächlichen Ereignisse in dieser Arbeit einen geringeren Stellenwert ein. Dennoch bedarf die Nachzeichnung der geschichtlich vermittelten ideologischen Zusammenhänge einer historischen Grundlegung.

[45] Vgl. S. Japhet, HJ 1948, 117–119 und R. Liberles, 1985, 94ff. u.ö.
[46] Vgl. I. Breuer, PAG, 1ff.

2. Die maßgebliche Geschichte

2.1 Die Vorgeschichte

a) Eine „metaphysische Katastrophe"

Den Hütern des traditionellen Judentums müssen die Ereignisse, die sich in den Jahrzehnten um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert in Mittel- und Westeuropa abspielten, nach den Worten von J. Katz „wie eine Art metaphysische Katastrophe erschienen sein"[47]. Zu allen Zeiten hatte es in den jüdischen Gemeinden Übertretungen des Religionsgesetzes gegeben. Nun aber war eine neue Qualität der Delinquenz unverkennbar. Diese war zum einen an ihrem gehäuften Auftreten, zum anderen an der für die Rabbiner besonders erschreckenden Tatsache festzumachen, daß den Übeltätern jedes Schuldbewußtsein fehlte. Sie meinten, mit ihrem Tun im Recht zu sein; sie gaben zu erkennen, daß sie sich, anders als die Abtrünnigen früherer Generationen, weiterhin als Juden betrachteten und begannen darüber hinaus, für ihre Permissivität in der Öffentlichkeit zu werben. Diese Situation war für die Vertreter der Tradition auch deshalb so verwirrend, weil sie nicht umhinkonnten, die positiven Begleitumstände der neuen Epoche zu sehen und zu würdigen: Die Aufhebung des Leibzolls und der zeitlich-räumlichen Aufenthaltsbeschränkungen, die erweiterten Möglichkeiten der Berufswahl und der Einbürgerung mit der Perspektive des gesellschaftlichen Aufstiegs und der sich am Horizont abzeichnenden Emanzipation. Obwohl die Ereignisse anfangs in gewisser Hinsicht über sie hinwegrollten, standen diese Jahrzehnte für die Konservativen aber keinesfalls ausschließlich im Zeichen von Immobilität und Passivität, sondern waren, trotz aller Unübersichtlichkeit und der regionalen Uneinheitlichkeit der Lage, durchaus auch von entschlossener Aktivität und der beginnenden Gegenwehr geprägt.

Das TDE-Judentum ist als eine dritte Variante dieser traditionalistischen Gegenbewegungen neben den Chassidismus und das Mussar-Programm Israel Salanters gestellt worden.[48] Das relative Recht dieser Zuordnung von Strömungen, die, in einem etwa einhundertjährigen Abstand, ihre Ursprünge in nur sehr bedingt miteinander vergleichbaren Situationen hatten und erst später zu einem beträchtlichen Teil in der Agudat Israel zusammenfanden, darf allerdings nicht über die Spezifika der deutsch-jüdischen Erneuerungsbewegung hinwegtäuschen. Inmitten einer sich rapide säkularisierenden Gesellschaft entstanden, sah die westliche Orthodoxie sich gezwungen, eine produktive Auseinandersetzung mit der Moderne zu wagen. Sie war daher von Anfang an mehr als bloß

---

[47] J. Katz, 1986, 159; vgl. auch M. Breuer, 1986, 27, Z. Yaron, 1985, 325ff. und P. Borchsenius (1965, 110): „a natural catastrophe of the spirit."

[48] Vgl. E. Marmorstein, 1969, 59ff.; vgl. auch E. Luz, 1988, 8–12.

reaktionäre Abwehr. Was in den osteuropäischen Siedlungsgebieten der Juden noch in hohem Maße selbstverständlich war, bedurfte im deutschen Sprachraum eigenständiger Motivation und Artikulation. „Aus einem überragenden Wunsch, an der Orthodoxie festzuhalten"[49], fanden die Väter der TDE-Bewegung den Mut zu mehr oder weniger weitreichenden Modifikationen, ja geradezu zu innerorthodoxen Reformen, beispielsweise zum schulmäßigen und literarischen Gebrauch der deutschen Sprache.

S.R. Hirsch war nicht der erste, der den Weg der Kombination der Tora mit weltlichem Wissen ging. Schon sein im Jahre 1742 geborener Großvater Menachem Mendel Frankfurter, ein Schüler des Rabbiners Jonathan Eibeschütz, hatte im Jahre 1805 in Altona eine Talmud-Tora-Anstalt gegründet, deren Lehrplan neben den religiösen auch weltliche Fächer enthielt.[50] Obwohl der am 19. Juni 1808 geborene Hirsch diese Schule wohl nicht besuchte, ist der Einfluß des Großvaters auf die Bildungsvorstellungen des späteren Begründers der Frankfurter Neoorthodoxie unverkennbar.[51] Hinzu kommt, daß er zu den Privatschülern des Hamburger Rabbiners Isaac Bernays gehörte und von ihm besonders gefördert wurde.[52] Bernays, der „Geistliche Beamte" oder „Chacham" der Hamburger Gemeinde, hatte auch die Leitung der Schule inne und stellte seine ganze Kraft in den Dienst der Vervollkommnung und des Ausbaus der hier begonnenen orthodox-jüdischen Reformpädagogik. Neben seinem langjährigen Freund Jakob Ettlinger war er der erste jüdische Gelehrte in Deutschland, der neben der traditionellen religiösen Ausbildung auch ein Universitätsstudium absolviert hatte. Durch ihn, der in einem dem protestantischen Talar ähnlichen Ornat aufzutreten pflegte, dürfte Hirsch auch auf dem Gebiet der gottesdienstlichen Ästhetik beeinflußt worden sein. „There was little to the Neo-Orthodox program that had not been introduced previously by Bernays, as he undertook a program of innovation under the influence of the Enlightenment, affecting both school instruction and the synagogue service."[53] Bernays sandte den jungen Hirsch in seinem zwanzigsten Lebensjahr zur Fortsetzung seines Studiums nach Mannheim. An der dortigen, von Ettlinger geleiteten Jeschiwa erhielt er einen gründlichen Talmudunterricht. Anschließend wechselte er für ein Jahr an die Universität nach Bonn. Während dieser Zeit

---

[49] M. Breuer, 1986, 40.

[50] Zur Familiengeschichte Hirschs vgl. E. Duckesz, JJLG 1926, 103–131. Ein Sohn Menachem Mendel Frankfurters wählte – nach seinem Großvater, der den Namen „Zwi" getragen hatte – den Familiennamen „Hirsch". Ein Onkel S.R. Hirschs nannte sich zu Ehren seines Vaters und des Berliner Gelehrten, mit dem der Gründer der Altonaer Talmud-Tora-Schule befreundet gewesen war, Mendelsohn. Vgl. M. Breuer, in: L. Jung (ed.), 1958, 265; R. Liberles, 1985, 114 und 257, Anm. 1.

[51] Vgl R. Liberles, 1985. 114f. und I. Heinemann, HJ 1951, 30–32; zur Biographie Hirschs vgl. ferner: H. Schwab, 1950, 30f.; H.I. Bach, 1974, 19, 24; P. E. Rosenblüth, in: H. Liebeschütz/A. Paucker (Hg.), 1977, 297–302.

[52] Vgl. H.I. Bach, 1974, 19.

[53] R. Liberles, 1985, 18. Vgl. auch Israelit vom 3.1.1907, 3f.; 10.1.1907, 1f. sowie היינמן ", ציון "ז תשי"א, 44–90 und E. Stern, 1987, 33.

machte er die Bekanntschaft des Mitstudenten Abraham Geiger, mit dem er einige Jahre lang – bis zum Hervortreten ihrer religiösen Gegensätze – freundschaftlich verbunden blieb.

b) Der Hamburger Tempelstreit

Die Kindheitsjahre Hirschs waren noch in einer anderen Hinsicht bedeutungsvoll für seinen weiteren Werdegang. Im Jahre 1817, vier Jahre, bevor Bernays seine Stelle in Hamburg antrat, war durch die Aktivitäten des Predigers Israel Kley in der Hansestadt ein reformjüdischer „Neuer Israelitischer Tempelverein" gegründet worden.[54] Ein Jahr später, am 18. Oktober 1818, dem fünften Jahrestag der Leipziger Völkerschlacht, wurde im Hamburger „Tempel" ein „neologer" Synagogengottesdienst mit deutscher Predigt und Orgel eingerichtet.[55] Die gesetzestreuen Gegner des Reformkultus blieben aber nicht untätig und sammelten sich zur Gegenwehr. Da ihre Beratungen in Hirschs Vaterhaus stattfanden, hatte der junge Samson Raphael Gelegenheit, die Ereignisse aus nächster Nähe zu verfolgen.[56] Die „Neologen" legten zunächst durchaus Wert auf die Behauptung, daß die Neuerungen nach dem jüdischen Gesetz statthaft seien.[57] So bekam die Diskussion um den „Tempel" bald eine halachische Wendung. Als beide Seiten um auswärtige „rabbinische Hilfe" nachsuchten, ging es daher nicht um einen „contest of polemics"[58], sondern um den Versuch, den Sachverhalt einer autoritativen religionsgesetzlichen Würdigung zu unterziehen. In den Jahren 1818 und 1819 erklärten zweiundzwanzig Gelehrte die im Reformtempel durchgeführten liturgischen Reformen für halachisch unzulässig; ihre Entscheidung wurde in einem Sammelband unter dem Titel „אלה דברי הברית"[59] veröffentlicht. Unter den Gutachtern befanden sich unter anderem die Rabbiner Akiba Eger aus Posen, Mordechai Benet aus Nikolsburg,

---

[54] Zuvor hatte Kley als Prediger an einer Reformsynagoge in Berlin gewirkt; auf Drängen des konservativen Teils der jüdischen Bevölkerung war das von religiösen Neuerern betriebene Gotteshaus aber durch königliches Dekret geschlossen worden; vgl. H. Grätz, 1870, 415–424; H. Schwab, 1950, 24f.; H.I. Bach, 1974, 4f. J. Katz, 1991, 312f.,

[55] Vgl. H. Grätz, 1870, 416; P. Mendes-Flohr/J. Reinharz (eds.), 1980, 145.

[56] Vgl. R. Liberles, 1985, 131–133. Liberles vermutet, der junge Hirsch habe seinen Vater bei dieser Gelegenheit in einem Zustand tiefer Hilflosigkeit („impotence") gesehen und sei durch dieses Erlebnis lebenslang in seiner ambivalenten Einstellung gegenüber den Reformern geprägt worden. Diese Deutung möchte Liberles durch die psychologische Interpretation einer Auslegung Hirschs zu Num. 25 stützen, nach der der Rabbiner sich mit der Figur des Pinchas identifiziert habe, um demütigende Situationen wie die als Kind erlebte künftig zu verhindern. Vgl. auch Pent. IV, 332ff.

[57] Vgl. I. Bettan, in: H.G. Enelow/K. Kohler (eds.), 1925, 434–443; M. Auerbach, JJLG 1931/32, 125; P. Mendes-Flohr/J. Reinharz (eds.), 1980, 142.

[58] R. Liberles, 1985, 115.

[59] Vgl. S.R. Hirsch, GS IV, 401f.; H. Grätz, 1870, 416; H. Schwab, 1950, 25 sowie die Übersetzung eines Auszugs des Gutachtens in: P. Mendes-Flohr/J. Reinharz (eds.), 1980, 150–153.

Jacob Lorbeerbaum (Jacob ben Moses) aus Lissa (Leszno) sowie Moses Schreiber.[60] In seinen religionsgesetzlichen Ausführungen, die in voller Länge aber erst im Jahre 1861 veröffentlicht wurden, legte Schreiber fest, daß, unter der Voraussetzung, daß der Staat dies zuließe, auch eine vollständige gemeindepolitische Trennung von der Reformgemeinde anzustreben sei.[61]

Nachdem die Besetzung der Hamburger Rabbinerstelle durch die Reformkräfte bis zum Jahre 1821 hinausgezögert worden war, enthielt der Anstellungsvertrag des Chacham Bernays ein Verbot, das Konsequenzen aus dem Tempelstreit zog und ihn in seinen Rechten als „Geistlicher" empfindlich beschnitt. Insbesondere sollte ihm die Ausübung der Mizwa des Zurechtweisens („הוכח תוכיח"[62]) unmöglich gemacht werden. Es war ihm untersagt, „Individuen oder Corporationen" in seiner Gemeinde „wegen begangener oder unterlassener re-

---

[60] Vgl. H. Grätz, 1870, 419, 424; H. Schwab, 1950, 85; P. Mendes-Flohr/J. Reinharz (eds.), 1980, 153–156. Der in Frankfurt gebürtige Schreiber, der nach dem Titel seiner Responsensammlung „Chatam Sofer" genannt wurde, hatte im Jahre 1807 in Preßburg eine in ihrer Bedeutung für die Orthodoxie im 19. Jahrhundert nicht zu überschätzende Jeschiwa gegründet. (Vgl. J. Carlebach, 1992, XII–XIII.) In seinem Kampf gegen die Moderne griff er zum Mittel der radikalen Antithese. Er untersagte auch nur die geringsten Zugeständnisse an den Zeitgeist, dehnte das Verbot der Neuerungen auf das Gebiet des Minhag, der Gottesdienstordnungen und der Synagogenausstattung aus und führte seine Anhänger in die kulturelle Segregation gegenüber der nichtjüdischen Umwelt. Indem er dazu aufrief, sich auch in einer für das Judentum schwierigen Situation ausschließlich am Religionsgesetz zu orientieren, schuf er ein Modell, an dem sich die Frankfurter ein Menschenalter später orientierten. Andererseits waren seine Vorstellungen rigoroser und undifferenzierter als die Hirschs. Die Konflikte zwischen „Frankfurt" und „Preßburg" konnten nicht ausbleiben. Die Gegner Hirschs ließen es sich nicht nehmen, immer wieder auf das „ungarische" Vorbild hinzuweisen: sei es, um die IRG durch die Herausstellung angeblich zweifelhafter Urspünge zu diskreditieren, sei es, um – im Vergleich mit der rigiden Theorie und Praxis Sofers – die Illegitimität der „Neoorthodoxie" zu erweisen: „In den Augen der seligen R. Pinchas Hurwitz und R. Moses Sofer ist Ihre Orthodoxie Reform." (Stb FfM/X, 10f.) Nicht zufällig glaubte I. Breuer in seinen Spätschriften immer wieder den „Chatam Sofer" – nie aber Ettlinger oder Bernays – anführen zu müssen, um sein Plädoyer für den aktiven „Eintritt" in die jüdische Geschichte zu verteidigen. Vgl. ders., MW, passim; FAI, 46f., 52; Nr. 108, 7.

[61] Es handelt sich hier um die 89. Antwort (תשובה) des 6. Teils, abgedruckt und übersetzt bei S.R. Hirsch, GS IV, 402. Es ist nicht ersichtlich, inwiefern dieses „statement" Schreibers, wie S. Japhet (HJ, 1948, 116) – „according to grammarians" – angibt, von Hirsch nicht korrekt übersetzt worden sein soll. Vgl. auch S. Ehrmann, in: FS J. Breuer, 86; J. Katz, 1986, 178.

[62] Lev.19, 17; Mendelssohn hatte diesen Vers bezeichnenderweise im Sinne einer Empfehlung übersetzt („Du kannst deinem Nächsten Verweise geben") und eine Einschränkung hinzugefügt: „Wenn er Dich beleidigt hat nämlich" (zitiert nach M. Horovitz, 1972, 226). Zum Streit zwischen Mendelssohn und dem Frankfurter Rabbiner Pinchas Horowitz um das Verständnis dieser Stelle vgl. a.a.O., 225–227; I. Bettan, in: H. Enelow/K. Kohler (eds.), 1925, 440 und S.R. Hirsch, Pent. III, 401: „Es ist ... הוכח תוכיח die allgemeine Pflicht eines jeden Gliedes der jüdischen Gesamtheit, nicht schweigend größeren oder kleineren Verirrungen seiner jüdischen Mitgenossen zuzusehen, sondern das Seinige durch Vorstellungen, und zwar wiederholte Vorstellungen, wie der Infinitiv הוכח ausdrückt, zu thun, um womöglich Einsicht und Besserung zu bewirken ... Die praktische Verwirklichung dieses auf dem Boden der ערבות, der jüdischen Gesamtsolidarität für die Erfüllung des göttlichen Gesetzes durch jeden, wurzelnden Gebotes würde die sittliche Gestalt der Welt umwandeln."

ligiöser oder nicht-religiöser Handlungen, welcher Natur sie auch sein mögen, zur Rede zu stellen, denselben deshalb kirchliche Wohlthaten entziehen oder sie überall gar bestrafen zu wollen."[63]

Dennoch kam die Gegenwehr der Gesetzestreuen nicht zum Erliegen. Schon in den ersten Wochen seiner Amtszeit ließ der Chacham in seiner eigenen Synagoge eine gegen die Aktivitäten des Reformtempels gerichtete „Warnung" anschlagen und mitteilen, niemand könne mit der Reformsiddur seiner Gebetspflicht Genüge leisten. Da zu diesem Zeitpunkt weder die „Neologen" noch die Konservativen an einer Kontroverse Interesse hatten und der eher irenisch gestimmte Chacham die Angelegenheit auf sich beruhen ließ, blieb diese Episode aber ohne Folgen.[64] Als Bernays dann im Jahre 1841, anläßlich einer zweiten Ausgabe des Tempelgebetbuches, der religionsgesetzlichen Legitimität zum Siege verhelfen wollte, war es bereits zu spät: „Zwanzig Jahre lang war er dem Kampf aus dem Wege gegangen; nun stellte er sich. Zwanzig Jahre lang hatte er geglaubt, die neue Bewegung übersehen zu können, jetzt war sie herangewachsen und wuchs über ihn hinaus. Damals war die ‚Warnung' eine Demonstration gegen einen machtlosen Gegner gewesen, nun aber hatte der Gegner die Macht. Der Chacham wollte Einheit gebieten und konnte nur noch Zeugnis ablegen. Er strebte nach Einheit der Gemeinde und zeigte ihre Spaltung auf. Er wollte die Parteiung bekämpfen und schuf eine Partei."[65] Der von Bernays gegen die Verfasser des „Gebetbuches für alle Israeliten" verhängte Bann wurde vom Senat der Hansestadt als Kompetenzüberschreitung gerügt und blieb wirkungslos. Daran konnte auch die publizistische Hilfe seines Freundes Ettlinger nichts mehr ändern.[66]

c) Die Braunschweiger Rabbinerversammlung

Drei Jahre später berief der Magdeburger Rabbiner Ludwig Philippson, ein Vorkämpfer der Emanzipation und Herausgeber der Allgemeinen Zeitung des Judentums, in Braunschweig eine Versammlung reformerisch orientierter Rabbiner ein. Philippson war vor allem an der Frage des Verhältnisses zum Staat interessiert. Er legte der Versammlung die Antworten vor, die das von Napoleon im Jahre 1807 einberufene Sanhedrion auf die Anfragen des Korsen gegeben hatte. Durch die Bestätigung dieser Antworten, die auf die Außerkraftsetzung bestimmter halachischer Bestimmungen (z.B. hinsichtlich des Verbots der Mischehe) hinausliefen, hoffte er, in seinem Kampf um die Gleichberechtigung unterstützt zu werden.[67] Doch wurde diese Versammlung sogleich zum Gegen-

---

[63] H.I. Bach, 1974, 7.

[64] Vgl. a.a.O., 11f.

[65] A.a.O., 28; zur Wirksamkeit von Bernays in Hamburg und zum Streit um den Reformtempel vgl. auch schon H. Grätz, 1870, 427–433, 554–557.

[66] Vgl. H. Schwab, 1950, 31 und H.I. Bach, 1974, 27f.

[67] Vgl. Protokolle der ersten Rabbiner-Versammlung, Braunschweig 1844, 74–76, trans. by J. Hessing, in: P. Mendes-Flohr/J. Reinharz (eds.), 1980, 156–157. Vgl. ferner: H. Grätz,

stand heftiger Polemik. Nach einer Anfrage der Amsterdamer Holländisch-Deutschen Palästinaverwaltung veröffentlichte S.R. Hirsch ein Gutachten, in dem er die Beschlüsse der Rabbinerkonferenz einer religionsgesetzlichen Bewertung unterzog. Der manifestartige Text, der eine antireformerische Kampf- und Programmschrift darstellt, gab nicht nur den Einfluß Mose Schreibers zu erkennen, sondern enthielt auch bereits eine Zusammenstellung der wichtigsten Motive seines späteren gemeindepolitischen Kampfes.[68]

d) Das ungarische Schisma und der Wiener Präzedenzfall

In den fünfziger und sechziger Jahren kam es in der Folge des Emanzipationsprozesses zu heftigen religionspolitischen Auseinandersetzungen in Ungarn. Am 30. Juni 1850 verfügte die Regierung der Monarchie die Gründung eines für alle jüdischen Gruppen gemeinsamen Kultus- und Schulfonds, der, wie eine spätere Entschließung des Wiener Kultusministeriums festsetzte, unter anderem zur Errichtung eines Rabbinerseminars verwendet werden sollte. Zur Regelung der mit diesem Auftrag gestellten Probleme und zur Schaffung eines konstitutionellen Rahmens für das ungarische Gesamtjudentum wurde im Jahre 1868 ein ungarisch-jüdischer Kongreß einberufen. In der Eröffnungssitzung dieses Kongresses wurde über die Grundordnung der zu schaffenden Einheitsorganisation debattiert. Der Antrag der Gesetzestreuen, einen Passus über die Anerkennung der Autorität des Schulchan Aruch in das Gesetzeswerk aufzunehmen, fand keine Mehrheit. Die Folge war, daß die meisten gesetzestreuen Delegierten die Sitzung verließen und die Zurückbleibenden durch Bestimmungen einer die „religiöse Neutralität" stipulierenden Haus- und Geschäftsordnung daran gehindert wurden, halachische Fragen zum Gegenstand der Diskussion zu machen. Nach seinem Auszug konstituierte sich das traditionelle Lager neu als separater Kongreß und erhielt im Jahre 1870 die kaiserliche Genehmigung zur Gründung einer selbständigen Organisation. Damit war Ungarn das erste europäische Land, in dem das Schisma zwischen der Orthodoxie und dem Reformjudentum von den Behörden offiziell zur Kenntnis genommen und staatskirchenrechtlich anerkannt worden war.[69]

1870, 560f.; M. Auerbach, JJLG 1931/32, 131ff.; (14.9.1944) י' אונא, במישור, כ"ו אלול, תש"ד.

[68] Dieses Gutachten wurde im 19. Jahrhundert in einer von den Amsterdamer Chaluka-Aktivisten Hirsch Lehren und Abraham Prins herausgegebenen Responsensammlung veröffentlicht. Ein Neuabdruck mit einer deutschen Übersetzung findet sich in der Monatsschrift der Rabbiner-Hirsch-Gesellschaft „Nahalat Zĕwi". Vgl. NZ 1930/31, 73–84 und 112–102 (hebr.). Vgl. auch die (recht ungenaue) englische Übersetzung bei M. Breuer, in: L. Jung (ed.), 1958, 274 sowie H. Grätz, 1870, 567 und J. Katz, Hirsch, 24.

[69] Zu den näheren Umständen des ungarisch-jüdischen Kongresses vgl. L. Loew, 1874; zur Geschichte des ungarischen Judentums vgl. H. Lipschitz, in: S.R. Hirsch (Hg.), Jeschurun 1867, 313–322; Jeschurun 1868, 226–247; J. Horowicz, NZ 1931/32, 41–49; י' זהבי, תשכ"ו; J. Katz, 1979, 148f.; I. Breuer, Moriah, 158f.; D. Ellenson, in: M.L. Raphael (ed.), 1983, 73–78. Vgl. demgegenüber die Darstellung in: JL IV/2, SP. 1107f.

Diese Entwicklung blieb nicht ohne Folgen für die deutschsprachigen Länder. Nachdem „der sogen. Austrittsgedanke" in Ungarn seine „klassische Stätte gefunden und sich bis zur organisatorischen Form verdichtet" hatte, wurde er kurz darauf durch gemeindepolitische „Wirren" im benachbarten Wien bis „an die Pforten Deutschlands getragen."[70] Der Vorstand der jüdischen Gemeinde in der Hauptstadt der Donaumonarchie hatte beschlossen, daß die Gebete, die den Messias und den wiederzuerrichtenden Opferkultus zum Inhalt haben, in der nach dem Reformritus geführten Synagoge „nicht mehr wie bis nun laut rezitiert werden"[71] sollten. Auf Bitten des gesetzestreuen Rabbiners Salomon Spitzer nahmen am 21. Januar 1872 knapp 400 – vorwiegend deutsche, ungarische und russische – Rabbiner zu dem entsprechenden „Gemeinde-Repräsentanz-Beschluß" des Vorstandes der Wiener Kĕhilla Stellung. Mit ihrer religionsgesetzlichen Entscheidung schufen sie den für den Fortgang der Diskussion wichtigsten Präzedenzfall. Das wahrscheinlich von Esriel Hildesheimer entworfene Gutachten, das auch vom Würzburger Raw unterschrieben wurde, machte es den gesetzestreuen Juden der Kaiserstadt zur Pflicht, ihre Gemeinde zu verlassen, da „der gesetzestreue Jude mit Personen, die sich einer solchen Apostasie schuldig machen, nicht in einem religiösen Gemeindeverband bleiben darf und kann, und nach jüdischer Lehre jede Steuerleistung an eine Religionsgemeinde, deren Vertreter solche die göttlichen Verheißungen verleugnenden Beschlüsse gefaßt und deren Institutionen nicht auf der unerschütterlichen Basis des im Schulchan-Aruch kodifizierten Religionsgesetzes stehen, verboten ist."[72]

Für die Darstellung der Frankfurter Ereignisse bietet sich eine Orientierung an drei wichtigen Zeitabschnitten der deutschen Geschichte des vergangenen Jahrhunderts an: die Epoche der unmittelbaren Einwirkung der Französischen Revolution und ihrer Ideen (siehe unten Kapitel 2.2), die Zeit des revolutionären Aufbruchs im Jahre 1848 (Kapitel 2.3) sowie das letzte Drittel des 19. Jahrhunderts, in dessen Mittelpunkt die Ereignisse standen, die zur Gründung des deutschen Reiches führten (Kapitel 2.4). Sinnvoll ist ferner eine Periodisierung anhand dreier herausragender Einschnitte in der Entwicklung des für die jüdischen Gemeinden geltenden staatlichen Religionsrechts: 1.) die judenrechtlichen Vorschriften des im Jahre 1810 gegründeten Großherzogtums Frankfurt/M., die zunächst auch nach der Eingliederung der Stadt in den preußischen Staatsverband im Jahre 1866 in Geltung blieben, 2.) die staatskirchenrechtliche Austrittsgesetzgebung der Jahre 1873/76 in Preußen sowie 3.) das unter Mitwirkung des dritten Sohnes des Frankfurter Rabbiners, des Justizrats Dr. Naphtali Hirsch, ent-

---

[70] O. Wolfsberg, Jeschurun 1920, 318.

[71] So Rabbiner Spitzer in einem Schreiben an Hirsch, von diesem zitiert (GS IV, 398), um die Geringfügigkeit der damaligen Übertretungen gegenüber den in Frankfurt zur Debatte stehenden Vergehen deutlich zu machen. Die 389 Rabbiner sahen in dieser Änderung eine „כפירה באחד מעיקרי אמונה שלימה שלנו" (ebd.).

[72] Rabbinische Gutachten betreffs der vom Vorstande der Isr. Kultusgem. gefaßten Reformbeschlüsse nebst einem Vorwort von Salomon Spitzer, Wien 1872, zitiert nach: M. Auerbach, Jeschurun 1928, 533 (Z.i.O.); vgl. auch H. Schwab, 1950, 74.

standene Gesetz zur Regelung der Synagogengemeindeverhältnisse in Frankfurt vom 21. März 1899.[73] Für die hier interessierende Perspektive ist die Frage von besonderem Belang, wie sich die Etappen der jüdischen Geschichte Frankfurts den Epochen der allgemeinen deutschen und europäischen Geschichte zuordnen lassen.[74] Es wird deutlich, daß sich diese Korrelation als von einer charakteristischen zeitlichen Verschiebung gekennzeichnet darstellen läßt. Der zu Beginn der fünfziger Jahre einsetzende orthodoxe Widerstand verstand sich selbst als eine jüdische Freiheitsbewegung, die ihre Impulse von der 1848er Revolution her empfing. Die Herstellung der staatlichen Einheit Deutschlands setzte dann einen Prozeß in Gang, der, beginnend mit dem Gesetz vom 26. Juli 1876, zu einer fortschreitenden Harmonisierung der staatlichen und jüdischen Rechtsvorstellungen führte und im Jahre 1899 schließlich in einem Gesetz kulminierte, das die durch Hirsch neu ins Leben gerufene Frankfurter „Muttergemeinde" von ihren letzten Fesseln befreite, ihre organisatorische Unabhängigkeit wiederherstellte und somit in einem tieferen Sinne auch ihre „Einheit" vollendete.

2.2 Verfolgung und Niedergang (Napoleon und die Reformer)

a) Das Ende der Frankfurter Gemeindeautonomie

Bis zur Zeit der Französischen Revolution stand die Frankfurter jüdische Gemeinde „Adass Jeschurun" unter der Führung ihrer gesetzestreuen Rabbiner.[75] Deren Kompetenzen erstreckten sich über die spezifisch religiösen Angelegenheiten hinaus auch auf das Gebiet des Privat- sowie Reste des Straf- und Disziplinarrechtes. Die in späteren Zeiten oft beschworene Gemeindeautonomie war aber schon seit dem Ende des 18. Jahrhunderts von innen und außen immer mehr ausgehöhlt worden. Am 18. Dezember 1793 erzwang der Frankfurter Senator Hufnagel die Aufhebung eines durch Rabbiner Pinchas Horowitz[76] (den „בעל הפלאה") verhängten Bannes gegen eine neugegründete jüdische Re-

---

[73] Vgl. unten Anhang V, Nr. 1 sowie I. Breuer, PAG, 100f.; MW, 25.

[74] R. Breuer, 1908, 273f.: „Von hohem Interesse sind Vergleiche von Vorkommnissen auf jüdischem Gebiet mit Ereignissen der allgemeinen Geschichte: Ähnlichkeiten, die an zahlreichen Punkten hervortreten und wohl einen nicht unwichtigen Beleg für die Tatsache darstellen, daß ein gemeinsamer Zug allem Weltgeschehen aufgeprägt ist, der im letzten Grunde auf den gemeinsamen Weltlenker ... zurückweisen muß, der diese Analogien schafft ..." Vgl. auch E. Mayer, 1966, 64f.

[75] Zur Geschichte der Frankfurter jüdischen Gemeinde vgl. u.a. J. Bender, 1833; H. Baerwald, 1869 und N. Hirsch, 1923, 102–121. S.R. Hirsch hob hervor, daß sich die jüdischen Gemeinden dieser Zeit durch ihr „auf Freiheit und Gleichheit gebaute(s) autonome(s) selfgovernment" ausgezeichnet hätten: Vgl. GS IV, 503 und V, 262. Er bediente sich hier nicht zufällig eines aus dem Schrifttum der *Amerikanischen* – und nicht etwa der *Französischen!* – Revolution übernommenen Vokabulars: vgl. auch F. Lieber, 1859, 251, Anm. 1; M. Hirsch, in: S.R. Hirsch (Hg.), Jeschurun 1860, 435–439.

[76] Auch Horovitz, Hurwitz o.ä. geschrieben.

formschule.[77] Auch vor seiner offiziellen Außerkraftsetzung war das jüdische Bannrecht in der Öffentlichkeit so in Verruf geraten, daß seine Anwendung nur noch selten vorkam.[78]

Nach der Gründung des Rheinbundes und der Usurpation der Macht durch den Fürstprimas Carl von Dalberg im Jahre 1806 wurde dem in sich abgeschlossenen jüdischen „Staat im Staate"[79] dann durch Entwicklungen ein gewaltsames und vollständiges Ende gesetzt, die die deutsch-jüdische Orthodoxie später gern mit dem „gallischen Geist" und dem „französischen Zentralisationsbestreben" und „Imperialismus" in Verbindung brachte.[80]

Die Frankfurter Juden hatten die politischen Veränderungen zunächst mehrheitlich begrüßt, weil sie von den neuen Machthabern die rechtliche Gleichstellung und eine Verbesserung ihrer wirtschaftlichen Lage erwarteten. Angesichts dieser Erwartungen war die „Neue Stättigkeit und Schutzordnung für die Judenschaft zu Frankfurt am Main" vom 30. November 1807, die eine Vielzahl althergebrachter Beschränkungen erneut festschrieb, eine herbe Enttäuschung. Um den Widerstand gegen die „Stättigkeit" zu überwinden, aber auch, um den aufklärerischen Vorstellungen unter den Frankfurter Juden zum Durchbruch zu verhelfen, ersetzte der Fürstprimas nun die vorher frei gewählten Gemeindevorsteher durch „gebildete und freisinnige aber nicht fromme Männer"[81]. Der allein ihm ergebene Vorstand wurde nach dem großherzog-

---

[77] Vgl. R. Breuer, NZ 1931/32, 104–110; S. Japhet, HJ 1948, 101; P. Arnsberg, 1970, 103f.; R. Heuberger/H. Krohn, 1988, 17. Die Existenz eines derartigen Bannes wird bestritten von L. Lewin, in: JJLG 1918, 174 und M. Horovitz, 1972, 224, 236–239. Aufgrund des Eingreifens der Obrigkeit scheiterte das Schulexperiment nicht am Widerstand der Rabbiner, sondern erst durch die französische Beschießung der Stadt in der Nacht vom 13. auf den 14. Juli 1796, in deren Folge der größte Teil der Judengasse niederbrannte.

[78] Zur Aufhebung des Bannrechtes der jüdischen Gemeinden durch die staatlichen Behörden vgl. J. Katz, 1986, 165f.; ders., 1991, 310f. und R. Breuer, JM 1918, 305–307. Breuer interpretiert die Austrittsentscheidung Hirschs als den Versuch, den „הלכות נדוי וחרם" unter den veränderten Bedingungen neue Geltung zu verschaffen.

[79] Diese Wendung spielt für die „austrittsorientierte" Geschichtstheorie eine wichtige Rolle: vgl. S.R. Hirsch, GS IV, 483f. und R. Breuer, 1908, 263f.

[80] Vgl. S.R. Hirsch, Jeschurun 1866, 89f.; Jeschurun 1867, 273f.; ders., 1874, 21f.: „Allein dieses ganze System staatlichen Einschreitens in die Interna jüdischer Gemeindeangelegenheiten ist nicht auf deutschem Boden erwachsen. Auf gallischem, centralisationsfreundlichem Boden ist seine Wiege zu suchen. Was Napoleon's ‚Sanhedrin' zunächst für Frankreich geschaffen hatte, das wurde ... nach Deutschland verpflanzt ..." Vgl. auch ebd., 32 sowie GS II, 360 („das alles nach einer Schablone gestaltende napoleonische Centralisationssystem") und GS V, 543–557. Vgl. auch die von neoorthodoxen Autoren häufig herangezogene Schrift von J. Bender (1833, 51: „leichtfertiges französisches Flickwerk"). Vgl. ferner: A.E. Halphen, in: S.R. Hirsch (Hg.), Jeschurun 1857, 525ff. sowie H. Baerwald, 1869, 21. Unter den späteren Autoren vgl. R. Breuer, 1908, 264; S. Eppenstein, Jeschurun 1920, 272f.; I. Breuer, PT, 10; WW, 87 und M. Breuer, in: L. Jung (ed.), 1958, 279. Auf die „antiwelsche" Note verzichtet I. Breuer erst in seinem Spätwerk (z.B. Moriah, 125ff.); vgl. auch S. Japhet, HJ 1948, 101f. – Zur Geschichte der Frankfurter Juden unter Dalberg vgl. F. Bothe, 1913, 560f., 567, 579f.; I. Kracauer, 1923, 355–431 sowie H.O. Schembs, 1987, 50ff.

[81] E. Schwarzschild, 1896, 6 (Z.i.O.); vgl. P. Arnsberg, 1974, 71f. und R. Heuberger/H. Krohn, 1988, 21f.

lichen Dekret vom 30. Januar 1812 in eine unter dem Vorsitz eines „staatlichen Kommissärs" tagende „Israelitische Verwaltungsbehörde" umgewandelt.[82] Dieses Gremium mußte sich in den folgenden Jahrzehnten keiner Wahl stellen und wurde stattdessen durch Kooptation ergänzt. Der Oktroi eines Vorstandes wurde begleitet von Reformbemühungen auf dem Gebiet der Pädagogik. Das Interesse konzentrierte sich auf das im Jahre 1804 gegründete „Philanthropin". In dieser Schule „für arme Kinder jüdischer Nation"[83] wurde nach einem für die damalige Zeit revolutionären Lehrplan unterrichtet, der als profane Gegenstände Schreiben, Rechnen, Deutsch und Französisch einschloß. Darüber hinaus sollten die Absolventen durch die Vermittlung handwerklicher Fähigkeiten in die Lage versetzt werden, die sich aus dem neuen Judenrecht ergebenden beruflichen Chancen zu nutzen. Im Jahre 1806 trat mit Michael Hess ein Privatlehrer aus dem Hause Rothschild in das Lehrerkollegium ein, der kurz darauf die Leitung der Schule übernahm. Vier Jahre später wurde dem Philanthropin eine Mädchenschule angegliedert.

Robert Liberles hat in seiner Studie über die orthodoxe Renaissancebewegung in Frankfurt Wert auf die Feststellung gelegt, daß der entscheidende Durchbruch der Reformpartei erst in den späten dreißiger Jahren erfolgte; ihr Sieg sei daher nicht so schnell und vollständig gewesen, wie dies in den Darstellungen beider Seiten häufig geschildert wird.[84] In der Tat lag der Akzent anfangs eher auf den wohltätigen und schulischen Aktivitäten sowie den Bemühungen, die neugewährten wirtschaftlichen Möglichkeiten zu nutzen und die gesellschaftliche und rechtliche Gleichstellung der Juden voranzutreiben. Die sonntäglichen „Andachtsstunden" des Philanthropin, in denen sich in Frankfurt die ersten Ansätze religiöser Innovation manifestierten, wurden erst im August des Jahres 1811 eingeführt. Sie fanden zunächst im begrenzten Kreis der Schulgemeinde statt.[85] Erst allmählich, nach ihrer Verlegung auf den Samstag (1814), der Übernahme des Predigtamtes durch Michael Creizenach (1824) und der Bereitstellung neuer Räumlichkeiten (1828), wuchsen Teilnehmerzahl und Bedeutung dieser Reformveranstaltungen, in denen in den folgenden Jahren David Einhorn, Abraham Geiger, Leopold Zunz und Leopold Stein als Prediger auftraten. Während sich das Philanthropin in diesen Jahren immer mehr zu einem Zentrum der Reformbewegung entwickelte, blieb der synagogale Gottesdienst zunächst unangetastet. Doch nutzten die durch die Obrigkeit unterstütz-

---

[82] So das „Großherzogliche Dekret, die zur Leitung der innern Gemeindeverhältnisse der Bürger israelitischer Religion in der Hauptstadt Frankfurt angeordnete Verwaltungskomission, die Notabeln, wie auch die kirchliche Verfassung dieser Gemeinde betreffend" (Großherzoglich Frankfurtisches Regierungsblatt II, 9), zitiert bei: N. Hirsch, 103, 109; vgl. auch S.R. Hirsch, GS III, 518f. und R. Breuer, 1908, 265.

[83] R. Heuberger/H. Krohn, 1988, 19; zur Geschichte des Philanthropin vgl. auch E. Mayer, 1966, 58ff.; H.O. Schembs, 1987, 69; I. Schlotzhauer, 1990.

[84] Vgl. R. Liberles, 1985, 23ff.

[85] Vgl. H. Baerwald, 1869, 13 mit der Schilderung des Ablaufs einer solchen Andachtsstunde. Vgl. auch P. Arnsberg, 1970, 106f.

ten Reformer, so stellte es sich jedenfalls in der neoorthodoxen Retrospektive dar, ihre Machtposition dazu aus, um immer mehr Frankfurter Juden auf ihre Seite zu ziehen und die Majorisierung der Gemeinde vorzubereiten.

b) Religionsverfolgungen

Im Jahre 1839 erließ der Senat der Stadt ein neues „Regulativ, die Verwaltung der israelischen Gemeinde, insbesondere den Vorstand und den Ausschuß dieser Gemeinde betreffend"[86], das dem Verfahren der sukzessiven Selbstergänzung des Vorstands ein Ende setzte und freie Gemeindewahlen anordnete. Zu diesem Zeitpunkt konnten die Neologen ihres Sieges aber bereits sicher sein. In der im Mai 1839 stattfindenden Wahl erhielten sie zwei Drittel der Stimmen und gewannen alle zu vergebenden Sitze.[87] Die veränderten Mehrheitsverhältnisse in der Frankfurter jüdischen Gemeinde waren unübersehbar geworden.

In den Augen der Anhänger der Tradition handelte es sich bei dieser Wahl, die als ein Plebiszit gegen die Herrschaft der Tora empfunden wurde, um ein derart bestürzendes und unerhörtes Ereignis, daß einige Jahre vergingen, ehe sie sich mit ihren Reaktionen zu Wort meldeten. Erst die Gründung der Israelitischen Religionsgesellschaft und die Berufung eines eigenen Rabbiners setzten ihrer Sprachlosigkeit ein Ende.

Obwohl Hirsch die Begebenheiten selbst nur aus den Erzählungen seiner Gemeindeglieder kannte, war ihm von Anfang an unzweifelhaft, wie es dazu kommen konnte, daß aus der ehedem mit der Tradition verbundenen Mehrheit eine zahlenmäßig unbedeutende, verachtete und als „orthodox" beschimpfte Minderheit wurde. Der nach der Wahlniederlage nicht mehr bestreitbare minoritäre Status der Gesetzestreuen war nicht nur unter illegitimen Bedingungen entstanden, sondern beruhte in jeder Hinsicht auf einem System von Unterdrückung und Gewalt. Dieser Gesichtspunkt war mit Hilfe von Verstehensmustern aus der jüdischen Leidensgeschichte zu begreifen und trug so entscheidend zum Bild des Katastrophalen bei. Im Umkreis der Frankfurter Orthodoxie wurde diese Perspektive in der Folge geradezu literatur- und gattungsbildend. Wenn in den Verfolgungsberichten auch mehr als einmal übertrieben wurde, so ist der Wahrheitsgehalt dieser Schilderungen im Kern doch unbestritten.[88] Auch gemeindepolitische Gegner der Separatorthodoxie sprachen von den „Flegeljahren der Reform"[89], von „Uebermut" und „Intoleranz"[90]. Sie erkann-

[86] N. Hirsch, 1923, 104. Zu den Einzelheiten dieser vom Senat am 9.3.1839 erlassenen Anordnung, die für die „Israelitische Gemeinde" bis zum Ende des 1. Weltkriegs in Kraft bleiben sollte, vgl. N. Hirsch, 1923. 106ff.; R. Liberles, 1985, 35ff.; R. Heuberger/H. Krohn, 1988, 71.

[87] Vgl. R. Liberles, 1985, 42.

[88] Vgl. J. Katz, 1979, 150. Zum Folgenden vgl. auch die Artikelserie von E. Biberfeld über „Die Lage der Orthodoxie in Deutschland", in: Israelit vom 8.9., 15.9. und 22.9.1910.

[89] H. Graetz, 1870, 557 (O.i.O.); vgl. auch S.R. Hirsch, Aus der Jugendzeit der „Reform", in: ders. (Hg.), Jeschurun 1867, 120–127.

[90] I. Unna, Jeschurun 1926, 409.

ten durchaus an, daß zu Beginn des Jahrhunderts „der ... aus lauter Reformfreunden bestehende Vorstand der Frankfurter Gemeinde ... allen noch so berechtigten Wünschen der Altfrommen gegenüber taub geblieben"[91] war und der „Minderheit viele Unbilden zugefügt"[92] worden waren.

Drastischer, ausführlicher – und reicher an Bildern aus der Tradition – waren die Schilderungen auf orthodoxer Seite. Die „Neologie", so sahen es die Konservativen, ließ den schleichenden Abfall vom Judentum nicht nur zu, sondern förderte ihn mit allen ihr zur Verfügung stehenden Mitteln. Sie duldete die öffentliche Verhöhnung des Religionsgesetzes und versuchte, ihre Ansichten der gesamten jüdischen Gemeinschaft aufzuzwingen. „In rücksichtslosester Weise nutzte sie ihre Macht und ihre Beziehungen zu den staatlichen Organen aus"[93] und erlaubte sich dabei „die unerhörtesten Mittel bis zum schnödesten Eingriff ins Privatrecht und in das Recht der Gewissensfreiheit."[94] Sie brachte „Entrechtung" und „Fanatismus"[95]; ihr Regime glich der ägyptischen Sklaverei[96], und der „Krieg"[97] gegen den vom Vorstand „kühn geübten Terrorismus"[98] erinnerte an den Kampf des Moses gegen das goldene Kalb[99] und den des Elias am Karmel.[100] „Nachdem die Väter sich wegen ihres Bekenntnisses hinmorden ließen, lassen sich die Enkel von ihren leiblichen Brüdern das herabgeerbte Bekenntnis gewaltsam aus dem Herzen reißen. Dazu hätten sie ja nicht so lang zu warten brauchen."[101]

Um die Schwere des Martyriums zu unterstreichen und die Erinnerung an die Methoden wachzuhalten, mit denen die Neuerer gegen die Gesetzestreuen vorgingen, wurden die Berichte über die pogromartigen Nachstellungen, „die das gesetzestreue Judentum während fast eines halben Jahrhunderts von den hiesigen Reformern zu erdulden hatte", durch martialische Verfolgungskataloge – „die Geldstrafen, die Konzessions-Entziehungsandrohungen, die Synagogenschlie-

---

[91] C. Seligmann, 1975, 114f.

[92] So konzedierte ein anonymes Flugblatt, das im Jahre 1851 erschien und wahrscheinlich von „fortschrittlicher Seite" verfaßt worden war (zitiert bei P. Arnsberg, 1983, 567).

[93] I. Unna, Jeschurun 1926, 409; vgl. auch I. Breuer, National Home, 34.

[94] S.R. Hirsch, GS III, 512.

[95] Vgl. O. Wolfsberg, Jeschurun 1920, 316f.

[96] R. Breuer, 1908, 280.

[97] A.a.O., 268.

[98] S.R. Hirsch, GS IV, 394.

[99] Vgl. ders., 1877/2, 9 sowie seine Auslegung zu Ex. 33, 26 (Pent. II, 476, O.i.O.): „Das nächste, was Not that, war somit, dem Gesetze wieder aus der Mitte des Volkes heraus Achtung und Vertreter zu schaffen, den קמ״ם, der gesetzesfeindlichen Minorität, eine gesetzestreue, ja für die Herrschaft des Gesetzes eintretende und einstehende Minorität gegenüber zu stellen". Vgl. ferner I. Breuer, NO, 19. Zum heutigen Gebrauch des Bildes vgl. IP 3/1987, 23.

[100] Vgl. S.R. Hirsch, 1877/2, 23; R. Breuer, NZ 1935/36, 259 („Elf Knie, die sich nicht dem Baal beugten"); ders., 1908, 296f.; sowie A. Ravitzky, 1991, 42. Die Zahl der weiteren Berufungen auf biblische Vorbilder bei Hirsch ist Legion: vgl. ders., 1877/2, 8: „des Königs Achas Unfug", „Menasche's Attentat auf das Judentum"; a.a.O., 22: „Lock-Drohungen unserer heutigen Rabschakeh's" usw. Vgl. ferner: GS V, 554 sowie M. Hirsch, Israelit 1898, 139.

[101] R. Breuer, 1908, 288.

ßungen, die Heiducken-Peitschen"[102] – ergänzt. Als besonders schändliches Beispiel wurde angeführt, daß der traditionelle Unterricht auf Betreiben der Reformer polizeilich verboten und der Toralehrer Dr. Isaacsohn von den Behörden drangsaliert und aus der Stadt ausgewiesen worden sei.[103] Anläßlich einer Baumaßnahme sei schließlich die einzige in der Stadt vorhandene Mikwe vollends unbrauchbar gemacht und zugeschüttet worden, so daß gesetzestreue Frankfurter das Offenbacher Tauchbad benutzen mußten.[104] Zuletzt war es, wie Hirsch resümierte, *„fast zu einer Unmöglichkeit"* geworden, *„in Frankfurt gesetzestreuer Jude zu sein."*[105]

c) Das neoorthodoxe Geschichtsbild

Der Stichhaltigkeit des mit Hilfe dieser Anschuldigungen entworfenen Geschichtsbildes traten die Gegner Hirschs schon im vergangenen Jahrhundert entgegen. In neuerer Zeit hat R. Liberles den historischen Sachverhalt und die Argumente einer aufschlußreichen Prüfung unterzogen. Seine Kritik stützt sich in der Hauptsache auf zwei Punkte.[106] Zum einen seien die repressiven Maßnahmen des Vorstandes in den orthodoxen Darstellungen an den Anfang des Jahrhunderts zurückprojiziert worden, um so eine umfassendere und überzeugendere Vorstellung von dem neologen Zwangssystem zu erhalten. In Wirklichkeit hätten sich die Schikanen – die Abschaffung der religiösen Beerdigungsgesellschaft, die Vernachlässigung der Synagoge und die Behinderung der orthodoxen Lehranstalten und des Torastudiums – aber erst in der Zeit zwischen 1837 und 1842 zugetragen.[107]

Namentlich das Talmudstudium müsse, wie er anhand autobiographischen Materials nachweist, in Frankfurt noch bis in die dreißiger Jahre hinein möglich und unbehindert gewesen sein.[108] Zum anderen gehe die orthodoxe Verfolgungstheorie auf S.R. Hirsch zurück, der erst im Jahre 1851 am Main eintraf,

---

[102] S.R. Hirsch, GS IV, 372; vgl. auch ders., Jeschurun 1855, 331–333 und 1877/2, 23; G. Karpeles, 1870, 7; I. Breuer, WW, 174; J. Wohlgemuth, Jeschurun 1926, 419.

[103] Vgl. E. Schwarzschild, 1896, 6.

[104] Vgl. P. Arnsberg, 1974, 97.

[105] S.R. Hirsch, GS III, 525 (k.i.O.).

[106] Vgl. R. Liberles, 1985, 67ff.

[107] Schon im Jahr 1818 wurde allerdings die Eröffnung einer „orthodoxen" Schule, in der auch nichtreligiöse Fächer unterrichtet werden sollten, durch den Vorstand verhindert: vgl. S.R. Hirsch, GS III, 512–514 und R. Liberles, 1985, 70. Im Jahre 1838 berief sich der Vorstand auf diesen Präzedenzfall und vereitelte, wohl um das Philanthropin vor unerwünschter Konkurrenz zu schützen, den zweiten Versuch einer derartigen Schulgründung. Erst im Jahre 1853 konnte das Projekt als Realschule der IRG entstehen. Die Berichte über die Ereignisse in den Jahren 1818 und 1838 gaben Hirsch zu der Vermutung Anlaß, daß es gerade das präsumtive TDE-Programm dieser „Talmudschulen" war, das die liberalen Heißsporne fürchteten.

[108] Vgl. R. Liberles, 1985, 68f.; vom Niedergang der Talmudgelehrsamkeit berichtet auch H. Graetz, 1870, 418f.

als die IRG bereits gegründet worden war und ihre ersten Schritte getan hatte. Hirsch habe sich nach seinem Eintritt in die Arena ein eigenes Bild von den Ereignissen gemacht und mit dessen Verbreitung natürlich gemeindepolitische Interessen im Auge gehabt.[109]

In der Tat ist die sachliche Abhängigkeit manches späteren Leidensberichtes von der Version des Frankfurter Rabbiners – sogar über das von Liberles vermutete Maß hinaus! – mit Händen zu greifen. Es gibt gute Gründe für die Annahme, daß insbesondere die von Hirsch im Jahre 1854 verfaßte Streitschrift „Die Religion im Bunde mit dem Fortschritt" einigen späteren Autoren, die die Ereignisse nur noch vom Hörensagen kannten, als direkte literarische Vorlage diente.[110] Im Sinne der These Liberles' fällt auch auf, daß die Erinnerungen des Zeitzeugen E. Schwarzschild, der zu den Gründungsmitgliedern der IRG gehörte, die Darstellung dieser stereotypen Verfolgungsberichte an Anschaulichkeit übertreffen und an einigen Stellen auch sachlich modifizieren.[111] So war das traditionell ehrenamtliche jüdische Begräbniswesen, dessen Reformbedürftigkeit auch seitens der Orthodoxie anerkannt worden war, auf Betreiben des Vorstands zwar durch eine professionelle Totenbestattung verdrängt, jedoch nicht gänzlich abgeschafft worden; auf freiwilliger Basis bestand es noch am Ende des Jahrhunderts fort.[112] Und die Vernachlässigung der rituellen Einrichtungen der Gemeinde war nicht ausschließlich der Böswilligkeit des Vorstands anzurechnen, sondern hing auch mit der allgemein nachlassenden Gesetzesob-

---

[109] So auch S. Japhet in HJ 1948, 118, auf den Liberles sich stützt; vgl. R. Liberles, 1985, 9f. und J. Katz, Hirsch, 29, Anm. 60.

[110] Vgl. M. Breuer, in: L. Jung (ed.), 1958, 279f. – sowie die hebräische Übersetzung in: עמנואל (עורך) ", o.J., 26 –: „In 1818, public instruction in Torah was forbidden and its abolition enforced by the municipal police. The students of Torah literally concealed themselves in underground tunnels (hebr.: „במחתרת ממש"); religious teachers were driven from the city and any one supporting a Talmud Torah was fined fifty gulden ... This council abolished the religious burial society and intentionally neglected the making of repairs on the Orthodox synagogues. The Torah-true women of Frankfort were compelled to visit ritualaria in the suburbs of the city, since the ritual pools of the city had been wrecked and sealed up." Aus der Feder Hirschs (GS III, 512, k.i.O.): „Vom Jahre 1818 bis 1838 war es durch die Insinuation des Vorstandes in Frankfurt am Main, dieser Ir waëm b'Israël, zu einem strafwürdigen, durch polizeiliche Hülfe zu steuernden Verbrechen geworden, die Jugend im Urtexte der Bibel und im Thalmud zu unterrichten. *Noch leben die Männer, die damals als Knaben und Jünglinge vor dem gewaltigen Arm des Vorstandes mit ihren Lehrbüchern aus den Schulen auf Böden, in Hütten flüchten mußten ... Bis in den letzten Zufluchtswinkel verfolgte er* (sc. der Vorstand) *Lehrer und Schüler*, erwirkte Verweisung der Lehrer aus der Stadt, und den hochherzigen, wohltätigen Männern, die sich der Fürsorge dieses Unterrichts mit hingebender Liebe unterzogen, *ward die Fortsetzung des gottgefälligen Werkes bei 50 Gulden Strafe für jeden untersagt ...*" Vgl. neben R. Breuer, 1908, 276ff., der die Schrift Hirschs als Quelle angibt und mehrfach zitiert, auch A. Wiener, Der Jude, 1924, 81; NZ 1930/31, 34; I. Breuer, MW, 11, 19; H. Schwab, 1950, 38; M. Elias, in: FS J. Breuer, 115f.; I. Grunfeld (ed.), 1956, Vol. 2, 224–238; ders., 1962, XXVII. Zur Wirkungsgeschichte dieser Schrift Hirschs vgl. ferner P. Mendes-Flohr/J. Reinharz (ed.), 1980, 177–181.

[111] Vgl. hierzu auch J.J. Petuchowsky, LBIYB 1984, 412ff.

[112] Vgl. E. Schwarzschild, 1896, 7f.

servanz zusammen. Schwarzschild berichtet, daß er zeitweise in Frankfurt keinen Altersgenossen fand, der wie er noch Tĕfillin legte.[113] Immerhin aber lag die Kaschrut-Überwachung bis zum Jahre 1844 in den Händen des gesetzestreuen Rabbiners Salomon Trier. Aus anderer Quelle ist schließlich zu erfahren, daß die gewaltsame Schließung der toragemäßen Bildungseinrichtungen im Zusammenhang mit einem allgemeinen Kräftemessen zwischen dem Vorstand und der Orthodoxie gestanden habe, in dem es vornehmlich um die Zuweisung von Räumlichkeiten gegangen sei.[114]

Dennoch gehen die Ausführungen Liberles' an der Sache vorbei. Zum einen weicht der Bericht Schwarzschilds nur unwesentlich von dem Hirschs ab, so daß, wie Liberles selbst zugesteht, die dementsprechenden historischen Revisionen das prinzipielle Urteil über die Repressionspolitik des Vorstands nicht mildern können. Zum andern aber wird eine Kritik auf der Ebene *dieser* Fakten dem Schrifttum Hirschs und den Frankfurter Ereignissen nicht gerecht, die eine grundsätzlichere Betrachtung erfordern.

In seinen Ausführungen zu den Motiven und langfristigen Zielen der Reformer gibt Liberles in dieser Hinsicht selbst einen Hinweis. Er macht plausibel, daß die Schikanen einer übereifrigen Bürokratie auch mit Auseinandersetzungen innerhalb des liberalen Lagers zusammenhingen. So machten beispielsweise Michael Creizenach, einer der Anführer der radikalen Reform, der am Philanthropin unterrichtete, und sein Sohn Theodor keinen Hehl daraus, daß sie sich der Taktik der „piecemeal innovations" widersetzten. Dies führte dazu, daß gerade die relativ „fortschrittlichen" Bildungseinrichtungen der Orthodoxie verboten wurden, während das traditionelle „Lernen" weitgehend unangetastet blieb.[115] Die Creizenachs waren sich dessen bewußt, daß es in der Frage der Anerkennung des Schulchan Aruch um alles oder nichts ging. Sie sprachen sich offen darüber aus, daß Reformen innerhalb des traditionellen Rahmens aus ihrer Sicht durchaus unerwünscht waren.[116]

Da man in dieser Hinsicht auf seiten der Anhänger Hirschs nicht weniger prinzipiell dachte, ist es ratsam, einmal das neoorthodoxe Theoriegebäude in seiner Gesamtheit zum Vergleich heranzuziehen und der Frage nach der *Funktion* und *Bedeutung* des Verfolgungsmotivs in ihm Beachtung zu schenken. Anstelle sich hinsichtlich der späteren Leidensrückblicke mit dem Nachweis der Unauthentizität zufriedenzugeben oder sich auf die Stereotypie und Formelhaftigkeit der Schilderungen der Repression zu kaprizieren, empfiehlt es sich, bei dieser Prüfung den Ursprungstext dieser „Gattung", Hirschs „Die Religion im Bunde mit dem Fortschritt", im Auge zu behalten. Wenn der IRG-Rabbiner in

---

[113] Vgl. ders., 1877, 6 und ders., 1896, 11.

[114] Vgl. R. Liberles, 1985, 36f.

[115] R. Liberles, 1985, 43; vgl. auch a.a.O., 35ff.

[116] Vgl. AZJ 1838, 4 und 89; S. Japhet, HJ 1948, 104; I. Grunfeld, 1962, XXVI. Zum Ausdruck seiner fundamentalen Gegnerschaft nannte M. Creizenach sein vierteiliges Hauptwerk (Frankfurt/M., 1833–1840) „Schulchan Aruch". Zu den Aktivitäten Creizenachs vgl. auch H. Grätz, 1870, 557f.

seiner Streitschrift der Überzeugung Ausdruck verlieh, daß die Ereignisse, die dazu führten, daß „*das Judentum in Frankfurt zu Grunde*“[117] ging, mit „dem Anfange des Jahrhunderts“[118] begonnen hätten, kann dies nicht als Beleg für die Rückprojektionsthese Liberles' gelten. Denn diese chronologische Einordnung stand für Hirsch im Zusammenhang mit den geschichtlichen Ereignissen in der Folge der Napoleonischen Eroberungen: „Bis zum Jahre 1808 gewährleistete die alte reichsstädtische Verfassung die allein auch dem jüdischreligiösen Gemeinderechte gemäße Achtung des Rechtes einer jeden Religionsgemeinde, ihre inneren Angelegenheiten, wie sie es zweckmäßig erachtet, durch von ihr selbst frei gewählte Vertreter zu ordnen und zu verwalten. Die mit dem Jahre 1808 eintretende Epoche der fürstlichen Regierung brach diese natur- und rechtgemäße Verwaltung der jüdischen Religionsgemeinde, indem sie derselben vom Regenten ernannte Vorsteher gab.“[119]

Ausschlaggebend für das Geschichtsbild Hirschs war also nicht der *Grad* der Ausbreitung der ketzerischen Gedanken und des Abbröckelns der Gesetzesobservanz, sondern die *grundsätzliche* Frage nach der gemeindlichen Selbst- oder Fremdbestimmung. Dieses Problem war für ihn identisch mit dem der toramäßigen oder torawidrigen Verfaßtheit der Gemeinde. Mochten der Frankfurter Rabbiner und seine Nachfolger auch um den zeitbedingten Niedergang des „dem Welken nicht mehr allzufernen jüdischen Geistes in Frankfurt“ wissen oder gewußt haben – durch die Gewalttat des Primasfürsten, der sich nicht scheute, „an den vielhundertjährigen Baum die Axt zu legen“[120], war der entscheidende Schritt in die unjüdische Illegitimität getan. Mit ihm war der „Umschlag der Quantität in die Qualität“ bewirkt, der die Frage, ab wann in Frankfurt die praktische und konkrete Durchsetzung des Wandels im Kult und in den gemeindlichen Institutionen auch für jedermann sichtbar und spürbar wurde, zu einer zweitrangigen machte. „Mit dem Augenblick, wo die jüdische Gemeinde in Frankfurt a.M. den Boden des göttlichen Gesetzes um ein Haarbreit verließ“, fing sie nach dieser Sicht zugleich an, „den Charakter einer Rechtsgemeinschaft zu verlieren.“[121]

---

[117] S.R. Hirsch, GS III, 522 (O.i.O.; k.i.O.)

[118] A.a.O., 489.

[119] A.a.O., 518. Das von Hirsch genannte Datum bezieht sich wahrscheinlich auf die Einsetzung eines neuen Gemeindevorstandes durch den Fürstprimas; vgl. auch Grundstein, 2 und P. Arnsberg, 1974, 72.

[120] R. Breuer, 1908, 264.

[121] A.a.O., 267 (O.i.O.). Vgl. auch I. Breuer, MW, 19 und J. Rosenheim, HJ 1948, 136f. (k.i.O.): „When Hirsch came to Frankfurt in 1851, the old ‚Israelitische Gemeinde‘ ... had ceased for more than fifty years to be a *Jewish Kehilla* ... To this genial leader ... the institutions of synagogual reform, neglected *kashrut*, and closed or obstructed *mikvaoth* were only external *symptoms* of that profound and life-endangering mental illness, which threatened to destroy the Jewish people under the assault of revolutionary materialism and criticism.“ Diese Sicht der Geschichte des Frankfurter Judentums wird indirekt dadurch bestätigt, daß selbst Markus Horovitz sein Buch über die Frankfurter Rabbiner mit Pinchas Horowitz (1731–1805) – und nicht etwa mit dem zur Zeit der „konstitutionellen Fremdbestimmung“ amtierenden S. Trier! – enden läßt! Vgl. R. Liberles, 1985, 246, Anm. 1.

Aus diesem Grund war auch die Frage nach den subjektiven Absichten der liberalen Seite belanglos, die im zweiten Drittel des Jahrhunderts immer mehr zu der Überzeugung kam, die politische Emanzipation mit Hilfe religiöser Reformen vorantreiben zu können. Von untergeordneter Bedeutung waren auch Änderungen der reformerischen Taktik oder Modifikationen des Dalbergschen Systems – mochten sie für den konservativen Standpunkt nun erleichternd – wie eine Beschränkung der Kompetenzen des Vorstandes zugunsten des Rabbinates im Jahre 1812[122] – oder erschwerend – wie die Ernennung des „Senatscommisars" Edouard Souchay zur Überwachung des Vorstands zu Beginn der dreißiger Jahre[123] – sein. *„Regierungsdekrete setzen ein religiöses Gemeinwesen voraus, wollen es nie schaffen."*[124] Diese grundsätzliche Wahrheit nicht erkannt zu haben, es in der Hoffnung auf graduelle Fortschritte und Verbesserungen versäumt zu haben, „sich zu allererst nach den eigenen, längst gegebenen und unverbrüchlich geheiligten statutarischen Bestimmungen umzusehen, die überhaupt der Existenz eines jeden jüdischen Gemeindewesens konstituierend zu Grunde liegen und dieselbe bedingen"[125], das war in den Augen Hirschs allerdings auch die Schuld derjenigen Juden, die weiterhin am sinaitischen Gesetz festhielten.

Es konnte aus dieser Perspektive daher nicht fraglich sein, daß die Teilnahme an den Wahlen des Jahres 1839, die die Mehrheitsverhältnisse in der Gemeinde offengelegt hatten, ein Fehler war. Die gewählten Männer besaßen weder die „Rechtlichkeit" noch die „einsichtsvolle Gewissenhaftigkeit", um „ihre Privatansicht", für die „sie als Privatmänner nur Gott und ihrem Gewissen Rechenschaft schuldig waren, von den Grundsätzen und den Prinzipien zu trennen, die einmal mit dem Gegenstande und durch denselben unverbrüchlich gegeben waren, dessen Verwaltung sie mit dem Amte übernommen, und für deren Aufrechterhaltung sie der Gemeinde Rechenschaft schuldeten"[126]. Stattdessen mißbrauchten sie ihre Stellung, um „für ihre judentumsfeindlichen Grundsätze Propaganda zu machen, und das Judentumsfreundliche inquisitorisch zu verfolgen."[127] Daß der durch die Staatsmacht gestützte Vorstand immer wieder Mitläufer und willige Mitarbeiter aus der Gemeinde fand, machte in den Augen Hirschs alles nur noch schlimmer.

Diesem verhängnisvollen Verführungsgeschehen mangelte es freilich nicht an historischen Vorbildern. Die Tatsache, daß sich Hirsch auf den Kampf der Propheten gegen den Götzendienst berief, mochte allen, die die Botschaft zu hören verstanden, ein Hinweis darauf sein, mit welcher Rigorosität er die Auseinandersetzung zu führen gedachte. In einer Zeit, in der der Abfall von der Religion sowohl in seiner quantitativen als auch in seiner qualitativen Dimension halach-

---

[122] Vgl. R. Breuer, 1908, 264f.; R. Liberles, 1985, 32.
[123] Vgl. E. Schwarzschild, 1896, 7ff.; R. Liberles, 1985, 30f., 57.
[124] S.R. Hirsch, GS III, 529 (k.i.O.).
[125] A.a.O., 521.
[126] Ebd.
[127] Ebd.

isch nicht mehr faßbar schien, stellte die Geschichte des Volkes Israel Kategorien des Verstehens bereit. Diese Motive dienten dazu, auf die *prinzipielle Illegitimität* des nach der Französischen Revolution eingeführten Systems und seiner Folgen hinzuweisen. Wenn die Vertreter der Legitimität daher gelegentlich an elektoralen Verfahrensfragen Anstoß nahmen und die Ergebnisse gemeindlicher Vorstandswahlen in Zweifel zogen, so handelte es sich dabei doch eher um apologetische und propagandistische Übungen, die nicht darüber hinwegtäuschen konnten, daß ihre Kritik grundsätzlicher angelegt war. Für die Wahrheit und Geltung des am Sinai geoffenbarten Gesetzes waren empirische Mehrheitsverhältnisse kein Kriterium.

Vielleicht war die Erkenntnis der Minorisierung der Gesetzestreue im jüdischen Volk nur auf dem Boden einer Verfolgungstheorie ertragbar, die immerhin Raum ließ für Hoffnungen auf eine Wende und die Organisierung des Widerstandes. Aus diesem Grund war die Erinnerung an die Verfolgung auch komplementär zu der an die Rettung durch die „legitime Revolution" der Toratreuen und die Neugründung der Gemeinde durch S.R. Hirsch, die als eine „creatio ex nihilo"[128] verstanden wurde. Nur unter der Voraussetzung dieser Geschichtsdeutung werden die in den Pamphleten, Erinnerungsschriften und Essays verstreuten, in den Farben der Judenverfolgungen des Mittelalters und der Inquisition gemalten Berichte verständlich. Nur vor dem Hintergrund der hier immer mitschwingenden Historiosophie kann es gelingen, das noch in der antisäkularistischen und antizionistischen Literatur der Agudat Israel anzutreffende Pathos historisch und literarisch zutreffend einzuordnen.[129]

d) Der „Märtyrer"

Im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts nahm der reformerische Druck auf das gesetzestreue Lager zu. Nun geschah es, daß auch das Rabbinat, die letzte den Konservativen verbliebene Institution, von den „Neologen" okkupiert wurde. Der Abfall von der Tora erreichte nun ein letztes unwiderrufliches Stadium.

---

[128] M. Breuer, in: L. Jung (ed.), 1958, 281; vgl. auch I. Breuer, PT, 13. In einem seiner Romane läßt I. Breuer selbst den konservativen Rabbiner der Einheitsgemeinde (!) die Zeit zwischen dem Rücktritt Triers und der Berufung Hirschs als „die Zeit einer vollendeten Thorawidrigkeit" und „tiefsten Verfalls" beschreiben (NK, 117).

[129] Vgl. z.B. I. Breuer, NK, 114: „O Gewalt, o schreiende Gewalt. Juden gegen Juden. Ganz nach der Weise der Völker. Wie konnten sie? Warum sagten die Thoratreuen von solcher Gemeinschaft sich nicht los?" An anderer Stelle (National Home, 13) nimmt I. Breuer keinen Anstand zu behaupten: „Reform has been the father to racial antisemitism." Vgl. auch a.a.O., 82–84. M. Hirsch, 16 (Israelit 1898, 138) weist auf die trüben „Erfahrungen langjähriger Unterdrückung des gesetzestreuen Judenthums unter der Gewaltherrschaft des Reformjudenthums" hin und leitet daraus die Frage ab, „welche Garantien denn das gesetzestreue Judenthum in einem bloß ‚national=jüdischen' Staate haben würde, unter einer etwa von Nationaljuden gebildeten Regierung, der eine von ebensolchen befehligte Polizei- und Militärmacht zur Verfügung stände."

Diese Entwicklung ging von einem Streit um den Umbau der Hauptsynagoge aus, die schon längere Zeit nicht mehr den Anforderungen entsprach.[130] Im Grundsatz ging es dabei um bauliche Strukturen, die über den auf dem Grundstück bereits befindlichen synagogalen Einrichtungen neu errichtet werden sollten. Die Reformer plädierten für den Abriß einer Trennwand zwischen der Haupt- und der „Frauensynagoge". Rabbiner Trier witterte hinter diesem Vorschlag die Gefahr weitergehender gottesdienstlicher Neuerungen und setzte ihm ein offizielles Verbot entgegen.[131] Nachdem mehrjährige Verhandlungen zur Lösung des Problems in eine Sackgasse geraten waren und auch eine Intervention des Senats der Stadt zu keiner Entscheidung geführt hatte, beschloß die Familie Rothschild, ihre finanziellen Mittel zugunsten einer umfassenden Neuregelung der jüdischen Verhältnisse in Frankfurt einzusetzen. Sie erklärte sich bereit, die Summe von 250.000 Gulden für den Neubau einer Synagoge bereitzustellen. Die Bedingung dabei war, daß dem im Amt befindlichen greisen Amtsinhaber ein zweiter Rabbiner zur Seite gestellt werden sollte, der mit ihm einträchtig zusammenarbeiten und für die religiöse Einheit der Gemeinde wirken könne. Um dies zu gewährleisten, sah das geltende „Regulativ" aus dem Jahre 1839 eine Prüfung der Rabbinatskandidaten „in den jüdisch-theologischen Kenntnissen" durch den Ortsrabbiner oder „vor den Oberrabbinern zweier bedeutender Städte Deutschlands" vor.[132]

Obwohl der Gemeindevorstand die Bedingungen der Rothschildschen Schenkung akzeptiert hatte, schlug er mit Leopold Stein nun aber einen der liberalen Richtung zuneigenden Gelehrten vor. Da Stein kurz zuvor gesehen worden war, wie er „trefe" aß, lehnte Trier die Abnahme einer Prüfung ab. Mit Zustimmung der städtischen Behörden wurde der Kandidat daraufhin durch den Vorstand vom Examen dispensiert. Da mit diesem Verfahren nicht nur gegen die Bestimmungen der Gemeindestatuten, sondern auch gegen das Übereinkommen mit den Rothschilds verstoßen worden war, ließ der Protest des Bankhauses nicht auf sich warten. Daraufhin verzichtete der Vorstand förmlich auf die Schenkung und gab die Donationsurkunde zurück.[133] Am 26. Dezember 1843 wurde die Berufung Steins bestätigt. Am Tag darauf nahm Isaac Bernays in einem Brief entschieden gegen diese Entwicklung Stellung. Er erklärte jedoch, ein diesbezügliches Gutachten sei „unter seiner Würde"[134].

---

[130] Zum Folgenden vgl. S. Korn, in: H.P. Schwarz (Hg.), 1988, 368ff. sowie G. Heuberger, a.a.O., 399.

[131] R. Liberles (1985, 34) vermutet, daß die Halacha bei der Entscheidung Triers nur eine untergeordnete Rolle gespielt habe. Aber allein die Tatsache, daß es in diesem Streit auch um die Frage der rabbinischen Autorität ging und die Reformer sich einem Urteil des zuständigen Ortsrabbiners widersetzten, war für die Konservativen von religionsgesetzlicher Relevanz.

[132] Zu den Bestimmungen der Donationsurkunde der Rothschilds, die ausdrücklich auf das Regulativ Bezug nahm, vgl. R. Breuer, 1908, 276f.; vgl. ferner E. Schwarzschild, 1896, 9f. und zum folgenden P. Arnsberg, 1974, 77ff.

[133] Vgl. E. Schwarzschild, 1896, 10 sowie andererseits R. Liberles, 1985, 64.

[134] P. Arnsberg, 1974, 79.

Nach einer längeren Unterredung mit Baron Anselm (Amschel) von Rothschild trat Salomon Trier daraufhin am 22. April 1844 von seinem Amt zurück. Die Demission wurde vom Vorstand zunächst mit der Begründung zurückgewiesen, der Rabbiner habe zwar auf seine festen Bezüge, nicht jedoch auf das Ruhegehalt verzichtet und wolle in Kultusfragen weiterhin in der Gemeinde mitreden. Daraufhin verzichtete der Greis auch auf seine Pension. Am 5. November 1846 starb Salomon Trier „aus Gram"[135] über den ihm angetanen Tort und die Entwicklung in der Gemeinde, der er 52 Jahre als Rabbiner gedient hatte. In der neoorthodoxen Literatur wurde er zum Märtyrer des jüdischen Volkes stilisiert.[136]

e) „Fortschreitender Rabbinismus"

Leopold Stein hatte in seiner neuen Gemeinde freilich keinen bleibenden Erfolg. Die näheren Umstände seines Scheiterns sind nicht ohne Interesse.[137] Dem Rabbiner, der sich in halachischen Fragen anfangs zurückhaltend und eher konservativ äußerte[138], wurde durchaus persönliche Frömmigkeit attestiert. Seine Wahl konnte sogar als Versuch eines Appeasement gegenüber dem gesetzestreuen Teil der Gemeinde, insbesondere der Familie Rothschild, empfunden werden.[139] Auf der vom 25. bis 28. Juli 1845 in Frankfurt stattfindenden zweiten Rabbinerversammlung, auf der er den Vorsitz hatte, schlug er sich auf die Seite der von dem Dresdner Oberrabbiner Zacharias Frankel angeführten Minderheit, die die hebräische Gebetssprache beibehalten wollte.[140] Außerhalb der neoorthodoxen Polemik galt Stein auch später durchaus nicht als radikaler Reformer. Bald hatte er sich mit den liberalen Kreisen der Gemeinde und dem Vorstand überworfen, denen die eingeführten Neuerungen nicht weit genug gingen und die überhaupt eine schnellere Gangart befürworteten. In diesem Streit ging es vor allem um die – durch die Gemeindeverfassung in einem sehr restriktiven Sinne geregelte – Frage nach den rabbinischen Kompetenzen. Stein wollte mehr sein als ein Angestellter des Vorstands. Er versuchte, den Reformprozeß autoritativ zu steuern, um dadurch die Einheit der Gemeinde zu wah-

---

[135] Ebd.; vgl. auch I. Breuer, NK, 35.

[136] Vgl. z.B. I. Breuer, NK, 116: „Eingegraben ist der Name des Rabbi Salomo Trier in die Metageschichte unseres Volkes, gleich dem Namen seines großen Nachfolgers. Trier und Hirsch: der Märtyrer des Staatsvolks und der Held des Staatsvolks!" Vgl. auch: NZ 1930/31, 34; M. Breuer, in: L. Jung (ed.), 1958, 280; E. Mayer, 1966, 41f., 60f. sowie J. Katz, 1991, 314ff.

[137] Vgl. z.B. P. Arnsberg, 1983, 581–590.

[138] Vgl. E. Schwarzschild, 1896, 10 und J. Unna, LBIB 1961, 222f.

[139] Vgl. R. Liberles, 1985, LBIYB 1984, 261.

[140] Vgl. Protokolle und Aktenstücke der zweiten Rabbiner-Versammlung, Frankfurt am Main, 1845, 18ff., 32ff., 37–77, 81ff., trans. by J. Hessing, in: P. Mendes-Flohr/J. Reinharz (eds.), 1980, 158–165; zur Frankfurter Rabbinerversammlung vgl. ferner H. Grätz, 1870, 569f.; E. Mayer, 1966, 61.

ren. Doch gerade auf diesem Wege rief er den Widerstand beider Seiten des religiösen Spektrums hervor. Nach seinem Verzicht auf die traditionelle religionsgesetzliche Autorisierung und dem mit diesem Schritt verbundenen Funktionsverlust wurden seine Ansprüche als inkonsequent und unannehmbar empfunden. Die sich formierende konservative Partei verband mit der Bewahrung der rabbinischen Autorität naturgemäß ganz andere Vorstellungen.[141] Der „fortschreitende Rabbinismus"[142] Steins, sein „Reformklerikalismus", hatte in ihren Augen nicht nur etwas Lächerliches, sondern etwas geradezu Verwerfliches. Alle Versuche, zwischen den antagonistischen Positionen der „Toratreue" und der „Torawidrigkeit" zu vermitteln und so der Einheitsgemeinde eine künstliche Legitimation zu verschaffen, hatten in ihrer Perspektive immer nur neue Unwahrhaftigkeit und Lüge zur Folge. Wären sie nicht von vornherein zum Scheitern verurteilt, stünden sie unter dem Verdacht eines geradezu monströsen Priesterbetruges.[143]

2.3 Die legitime Revolution (Der Aufstand der „Elf Männer")

a) Der Einfluß der 1848er Ereignisse

Am Ende der vierziger Jahre entschlossen sich die Gesetzestreuen zur Gegenwehr. Gerade auch in religionspolitischer Hinsicht war dies eine Zeit dramatischer äußerer und innerer Veränderungen. In Preußen war es nach dem 30. März 1847 für einige Monate möglich gewesen, durch ein „deklaratorisches Urteil eines Stadtgerichts"[144] den grundsätzlichen Austritt aus allen Religionsbekenntnissen bestätigen zu lassen. Wenige Monate später wurde dieser Freiheit freilich sogleich wieder der Boden entzogen. Das Gesetz vom 23. Juli 1847 verwandelte die preußischen Judengemeinden in juristische Personen des öffentlichen Rechts und verlieh ihnen in seinem § 35 eine parochial umschriebene Zwangszugehörigkeit und Steuerhoheit, so daß ein Verlassen des Judentums ohne den Übertritt in eine andere Konfession nicht mehr möglich war.[145] In den folgenden Jahr-

---

[141] Soziologisch hing ihr Gegensatz zu Stein wohl damit zusammen, daß beide um die gleiche Klientel, nach Frankfurt einwandernde Landjuden, konkurrierten: vgl. S. Japhet, HJ 1948, 118f. und P. Arnsberg, 1974, 90, 109.

[142] Vgl. J.J. Petuchowski, LBIYB 1984, 405.

[143] Vgl. auch unten S. 173ff.

[144] J. Toury, 1977, 61; vgl. auch D. Ellenson, 1983, 69.

[145] Vgl. I. Breuer, PAG 65ff.; R. Breuer, 1908, 306–308. Das preußische Judengesetz vom 11.3.1812 hatte eine generelle Regelung der innerjüdischen Angelegenheiten und damit wohl auch des Austrittsproblems versprochen, ohne daß eine solche bis zum Jahre 1847 zur Ausführung kam. Vgl. J. Toury, 1977, 61. Zur Frage der Fortgeltung der Rechts vom 30.3.1847 vgl. auch a.a.O., 63. Zur Diskussion um das Verhältnis zwischen Staat und Synagoge in Preußen vgl. S. Baron, in: FS M. Kaplan, 1953, 58: „The Prussian administration had been sufficiently hostile to the Jewish communities to allow them, through non-interference (sic!), to sink into almost chaotic conditions during the post-Napoleonic era." Vgl. auch I. Heinemann, in:

zehnten kam diese Bestimmung sinngemäß auch in der bis 1866 Freien Stadt Frankfurt zur Anwendung. Zwar war den orthodoxen Dissidenten die Gründung eines privatrechtlichen Vereins nach den gesetzlichen Bestimmungen jederzeit gestattet. Doch mußten die Mitglieder dieses Vereins nach dem herrschenden Rechtsverständnis weiterhin der Israelitischen Gemeinde angehören, blieben ihr steuerpflichtig und hatten keine Möglichkeit des Austritts. Auch machte die Berufung eines Rabbiners eine behördliche Genehmigung notwendig.

Angesichts dieser juristischen und bürokratischen Hindernisse lag die Bedeutung der Ereignisse des Jahres 1848 für die weitere gemeindepolitische Entwicklung nicht in den *unmittelbaren* Auswirkungen, die die seit März 1848 im öffentlichen Raum zur Geltung kommenden Prinzipien der Freiheit und Gleichheit für die Durchsetzung der Religionsfreiheit für die oppositionelle Orthodoxie hatten.[146] Zwar gab es in der Folge der Revolution in Königsberg den Präzedenzfall des austrittswilligen Kaufmanns Moritz Lewin, der mit seiner Frau die jüdische Gemeinde verlassen und „nichts weiter als Mensch sein"[147] wollte. Doch kehrten die Berliner Behörden spätestens im Jahre 1853 wieder zur strikten Anwendung des Judengesetzes von 1847 zurück, „so daß gerade in Preußen der Austrittsbewegung bis 1876 ein starker Riegel vorgeschoben blieb."[148] Auch in den anderen deutschen Ländern war die Neigung zu religionspolitischen Innovationen nach den Turbulenzen der Revolutionszeit eher gering. Am 1. Dezember 1854 beschloß das Königsberger Stadtgericht, jüdische Austritte ohne den gleichzeitigen Übertritt zu einer anderen konfessionellen Gemeinschaft nicht mehr zu registrieren.[149] In ihrer Konsequenz führten die revolutionären Ereignisse daher zunächst zu einer Stärkung der jüdischen Einheitsgemeinden.

Auch aus dem Gebiet der Stadt Frankfurt wurden in der Revolutionszeit keine spektakulären Durchbrechungen des Gemeindezwanges gemeldet. Die kurzfristige Liberalisierung der Austrittspraxis, die ohne gesicherte rechtliche Grundlage blieb, wurde in den orthodoxen Geschichtsrückblicken auch kaum einer Erwähnung für wert befunden und jedenfalls nicht in einen Zusammenhang mit der deutschen Freiheits- und Einheitsbewegung gebracht. Bei der Bestimmung eines Zusammenhanges zwischen der 1848er Bewegung und dem Austrittsstreit geht es vielmehr um von gesetzestreuen Autoren behauptete *langfristige Folgen* – und damit um die Frage, ob die Orthodoxie nicht nur in den innerjüdischen Auseinandersetzungen, sondern auch auf der Bühne der politi-

---

L. Jung (ed.), 1958, 264: „From the days of Wilhelm of Humboldt, the Prussian government proceeded to strengthen all tendencies of disintegration within Jewish ranks in order to accelerate complete assimilation" Zu den Sorgen mancher jüdischer Intellektueller angesichts der sich abzeichnenden Möglichkeit einer Trennung von Staat und Synagoge vgl. auch S. Baron, a.a.O., 54 und 60ff. Zur positiven Aufnahme, die das Gesetz in Teilen der Orthodoxie fand, vgl. R. Liberles, 1985, 85 und A. Carlebach, 1964, 10.

[146] Zur Bewertung der Ereignisse aus der Sicht eines Vertreters der am DIGB orientierten Kompromißorthodoxie vgl. I. Freund, JJGL 1911, 124–130.

[147] J. Toury, 1977, 61.

[148] J. Toury, 1977, 63.

[149] Vgl. J. Toury, 1977, 62.

schen und geistigen Auseinandersetzungen des 19. Jahrhunderts auf der Seite des Fortschritts und der Freiheit stand. In einem Offenen Brief an den Würzburger Rabbiner Bamberger aus dem Jahre 1877 machte E. Schwarzschild besonders auf diesen Aspekt aufmerksam. In der Bewegung des Jahres 1848 sei es schließlich auch um die Durchsetzung der „Principien der Gewissensfreiheit und der Toleranz" innerhalb der jüdischen Gemeinde gegangen. Zwar seien diese nicht unverzüglich durchsetzbar gewesen; doch hätten die damaligen Ereignisse dazu beigetragen, daß die Orthodoxen „aus ihrer Letargie" erwacht seien.[150] Für die Frankfurter unabhängige Orthodoxie war es von unschätzbarer Bedeutung, ihre Sezession von den freiheitlichen Bestrebungen des Revolutionsjahres her verstehen zu können.

In der Tat gaben die Ereignisse des Jahres 1848 einen, wenn auch erst mit Verzögerung wirksam werdenden, Anstoß zur Neuordnung der jüdischen Verhältnisse in Frankfurt und konnten so zu einer wichtigen interpretatorischen Leitlinie für die propagandistischen Bemühungen der Anhänger Hirschs werden. Die Schilderung M. Breuers, die Revolution habe „redemption to the Orthodox elements of Frankfort" gebracht – „for *now* they began to find an attentive ear for their claim on the municipal authorities against ... the tyranny of the directors of the community"[151] –, stellt die Verhältnisse freilich zeitlich und sachlich auf den Kopf.[152] Ein späterer Bericht des in dieser Hinsicht gewiß unverdächtigen Zeitzeugen Schwarzschild, der am Ende des Jahrhunderts seine Erinnerungen festhielt, ergibt in dieser Hinsicht ein ganz anderes Bild. In seiner bereits etwas weniger kämpferisch geprägten Rückschau räumt Schwarzschild ein, was angesichts des Charakters der Ereignisse von 1848 ohnehin zu vermuten steht: Es waren nicht die Orthodoxen, sondern die Reformer, und unter ihnen in hervorragender Weise Leopold Stein, die sich während der revolutionären Begebenheiten in Frankfurt hervortaten. Letzterer verbündete sich mit „Mitglieder(n) der äussersten Linken des Parlaments" und hielt „Vorträge freisinnigen, ja fast revolutionären Inhalts", wodurch er den Senat, in erster Linie den „Senatscommissar", in Mißstimmung versetzte.[153] Nachdem die Reformer den Rücktritt Souchays verlangt und erreicht hätten, habe dieser daraufhin seine religionspolitische Linie geändert und sich zu einem Freund und Förderer der Orthodoxen entwickelt. Nach dem Scheitern der Revolution und der Rück-

---

[150] E. Schwarzschild, 1877, 8 (O.i.O.); vgl. auch S.R. Hirsch, 1876, 11; I. Breuer bezeichnet das Austrittsgesetz als ein „Freiheitsgesetz" (PAG 23) und die Austrittsgemeinde als „ein Kind der Freiheit" (a.a.O., 67 u.ö.).

[151] M. Breuer, in: L. Jung (ed.), 1958, 280 (H. v. Vf.); vgl. auch S.R. Hirsch, GS III, 526; R. Breuer, 1908, 273 und 279.

[152] Vgl. zum folgenden R. Liberles, 1985, 19 und P. Arnsberg, 1974, 98ff.

[153] E. Schwarzschild, 1896, 13; vgl. auch R. Heuberger/H. Krohn, 1988, 62. Zum Engagement von Juden während der Revolution vgl. S. Baron, in: FS M. Kaplan, 1953, 67ff.; zu Hirschs Engagement im Jahre 1848 vgl. seine beiden an die jüdischen Gemeinden der Provinz Mähren gerichteten Briefe vom 23.3. und 8.10., wieder abgedruckt in: NZ 1933/34, 221–228. In ihnen trat Hirsch für die Emanzipation ein, warnte aber gleichzeitig, deren Gefahren nicht zu unterschätzen und der Tora treu zu bleiben.

nahme der jüdischen Gleichberechtigung gab er einigen regelmäßig Gĕmara lernenden Kaufleuten den Rat, „sich als Verein zu constituieren und selbst einen geeigneten Rabbiner zu berufen."[154]

b) Die „Gründungslegende" der IRG

Neben dem Sachverstand und Rat des ehemaligen Senatskommissars machte sich der talmudgelehrte Kreis nun die Tatsache zunutze, daß der liberale Gemeindevorstand in der postrevolutionären Zeit bei den städtischen Behörden desavouiert war. Ihre an den Senat gerichtete „gehorsamste Vorstellung und Bitte von Seiten der unterzeichneten hiesigen Bürger mosaischer Religion, die Berufung eines Rabbiners an die von denselben gegründete jüdische Religionsgemeinde betreffend"[155] war vom 28. Januar 1850 datiert und trug die Unterschriften von elf Männern. Dieser letztere Umstand führte in der neoorthodoxen Rückschau bald zu einer verklärenden Ausschmückung, in deren Folge es in der späteren Geschichtsschreibung wiederum zu Mißverständnissen kam.

Schon im Jahre 1852, anläßlich der Grundsteinlegung der neuen IRG-Synagoge, und erneut zwei Jahre später, in seiner Schrift „Die Religion im Bunde mit dem Fortschritt", hob Hirsch die Initiative dieser Elf besonders hervor, die die Neugründung der Frankfurter Kĕhilla ermöglicht und in Gang gesetzt habe.[156] Vor dem Hintergrund seiner Sicht der Ereignisse kann die Herausstellung der Bedeutung dieser Wendung an den Staat mit ihren Rechtsfolgen nicht überraschen. Auch scheinen sich die „Elf", die vielleicht als symbolisch für das gerade noch möglichen Minjan (10+1) empfunden wurden und für den „heiligen Rest Israels" standen, nicht nur den eigenen Mitgliedern und Kombattanten, sondern auch den Kontrahenten über Jahrzehnte hinweg und über den lokalen Rahmen hinaus besonders eingeprägt zu haben: „People who know next to nothing about Frankfurt, know the tale of the famous eleven."[157] S. Japhet konstatiert von hier aus denn auch eine Gründungslegende der IRG, die dazu gedient habe, die späteren Errungenschaften vor dem Hintergrund des schwierigen Anfangs desto deutlicher hervorzuheben: „In sermons and in writings, when dwelling on the marvellous achievements of his young Kehilla, Rabbi Hirsch loved to emphasize that eleven men built up the Religionsgesellschaft.

---

[154] E. Schwarzschild, 1896, 15.

[155] NZ 1936/37, 171.

[156] Vgl. S.R. Hirsch, GS III, 526 sowie Grundstein, 3.

[157] Saemy Japhet, HJ 1948, 118. Japhet war Sohn des Frankfurter Musikers und Chordirigenten Israel Meyer Japhet, der im Jahre 1855 die synagogale Musik zu den IRG-Gottesdiensten komponiert hatte („Schire Jĕschurun"; vgl. JL III, Sp. 157 und unten S. 153f.). In seinem Beitrag, der, wie eine voranstehende editorische Notiz erläutert, seinem Wunsch entsprechend zunächst pseudonym erscheinen sollte, nimmt er eine gegenüber Hirsch äußerst polemische und pointiert gemeindeorthodox orientierte Position ein.

Well, in their unbounded loyalty, his followers granted to his genius the privilege of publishing his own version ..."[158]

Der Anregung Japhets folgend, hat R. Liberles auf die Tatsache aufmerksam gemacht, daß bald niemand mehr die Namen dieser Elf anzugeben wußte, da es mehrere Listen gegeben habe, die nicht miteinander übereinstimmten. Andererseits habe die Zahl Elf in einer geprägten Form vorgelegen. Für diese Deutung spricht nach ihm auch ein weiteres Indiz: die Tatsache, daß E. Schwarzschild in seinen Erinnerungen die Notwendigkeit empfunden habe, eine ihm vorliegende Zusammenstellung von ursprünglich dreizehn Namen nachträglich zu berichtigen.[159] Aber Schwarzschilds Änderung bezog sich nur auf die Unterzeichner der an den Senat gerichteten Petition und war, wie aus deren Wiederabdruck in der Monatsschrift Nahalat Zĕwi ersichtlich ist, hinsichtlich ihrer Namen durchaus korrekt.[160] Zudem nennt Schwarzschild an keiner Stelle die Anzahl der Gründungsmitglieder, sondern teilt nur mit, daß die IRG zur Zeit der Berufung Hirschs bereits etwa einhundert Mitglieder umfaßt und die erste Generalversammlung vierundvierzig Teilnehmer gezählt habe.[161] Die anderen bei Liberles mitgeteilten Listen stehen in keinem Zusammenhang mit den elf Petitionären. Sie werden in der neoorthodoxen Literatur auch nicht in einen solchen gestellt und haben nichts mit einem angeblichen Gründungsmythos zu tun. Es handelt sich hier zunächst um eine – wohl auf persönlichen Überlieferungen und Erinnerungen beruhende – Aufstellung Japhets über einundzwanzig Frankfurter Familienoberhäupter („baale batim"[162]), die die Gemeindegründung unterstützten, sowie ein etwas willkürlich (von Liberles!) auf die Elferzahl gebrachtes Kompilat von Personen, die nach den Angaben Schwarzschilds bis zum Ende des Jahres 1850 in der Frankfurter Separatorthodoxie tätig gewesen sein sollen. Vor allem ist aber weder bei Hirsch noch in den von seiner Version beeinflußten Darstellungen die Rede davon, daß es sich bei den elf Männern um die ersten und ausschließlichen Initiatoren und Begründer der Religionsgesellschaft gehandelt habe und daß der Rabbiner an den Main gekommen sei, um einer Gemeinde von anfänglich nur elf Mitgliedern zu Hilfe zu kommen.[163]

---

[158] Ebd.

[159] Vgl. R. Liberles, 1985, 95 und E. Schwarzschild, 1896, 17 sowie sein Erratum nach Seite 48.

[160] Vgl. R. Liberles, 1985, 96 sowie den Nachdruck der Liste in NZ 1936/37, 274; vgl. aber andererseits (mit abweichenden Namensangaben) P. Arnsberg, 1974, 98 sowie ders., 1983, 569.

[161] Vgl. E. Schwarzschild, 1896, 26f.

[162] S. Japhet, HJ 1948, 118.

[163] So R. Liberles, 1985, 95 sowie P. Arnsberg, 1974, 98 und 1983, 569, beide im Anschluß an Japhet. Vgl. auch E. Schwarzschild, 1896, 17; H. Schwab, 1950, 40; I. Breuer, MW, 11, 267; WW, 162, 167; M. Breuer, in: L. Jung (ed.), 1958, 280. Die Elferzahl findet sich nicht einmal in propagandistisch gefärbten Geschichtsrückblicken, die die von Japhet unterstellte Konstruktion doch nahelegen würden. Vgl. z.B. die Festtagsrede Louis Feists auf dem Verbandstag der „Freien Vereinigung" am 27. und 28.12.1908 (in: Israelit vom 31.12.1908, 1) oder Ed. Biberfeld, Israelit vom 8.9.1910.

Eine solche Annahme wäre auch mit den Schilderungen der Frühzeit der IRG aus neoorthodoxer Feder nicht in Übereinstimmung zu bringen.

Diejenigen Formulierungen, die in dieser Hinsicht einen anderen Eindruck erwecken, geben sich schon äußerlich als Stilisierungen zu erkennen. Dazu gehört neben dem aus 1.Kön. 19,18 entlehnten Wort von den „elf Knien, die sich nicht gebeugt haben vor Baal"[164], vor allem I. Breuers Roman „Der Neue Kusari". Dort legt Breuer seinem Helden Alfred und Dr. Bernheim, dem fiktiven Rabbiner der Frankfurter Gemeindeorthodoxie, folgenden Dialog in den Mund:

„Bernheim: Dann traten, als alles verloren schien, elf Männer auf und schlossen sich zu einem Verein zusammen. Sie sind es, die Samson Raphael Hirsch berufen haben.

Alfred: Elf sagen Sie? Im ganzen elf? Und ihre Namen?

Bernheim: Ich kenne nicht alle Namen.

Alfred: Gott kennt sie. Das Staatsvolk der Thora kennt sie. – Sie sagten Verein. Verein oder Gemeinde?

Bernheim: Nach dem Staatsgesetz wohl nur Verein.

Alfred: Und nach dem Staatsgesetz der Thora?

Bernheim: Danach wohl Gemeinde."[165]

Hier hatte die „Gründungslegende" der IRG ihre letzte und endgültige Form gefunden. Das Ungenügen ihrer modernen Kritiker bestand darin, daß sie sich auf die Entlarvung ihrer mangelnden Historizität konzentrierten und die Funktion und Intention der „tale of the eleven founders"[166] verkannten. Wie seinem Großvater ging es Breuer im „Neuen Kusari" jedoch nicht um die Nachzeichnung der konkreten historischen Umstände bei der Entstehung der Frankfurter Separatbewegung, sondern um die Symbolik, die dem Appell an die übergeordnete Rechtsinstanz zukam. Durch diesen Appell war der erste und entscheidende Schritt zur Überwindung der innerjüdischen Leidensgeschichte und zur Setzung eines neuen Anfangs getan.

2.4 Der Kampf um Einheit und Freiheit (Bismarck, Lasker, Rothschild)

a) Die Ausgangsbedingungen

Die rechtliche und politische Durchsetzung der „Austrittsidee" vollzog sich in mehreren Schritten. Die Initiative der „Elf Männer" vom Januar 1850 erfolgte zu einer Zeit, in der nicht nur die jüdischen Gemeinden, sondern auch die Behörden der Stadt Frankfurt und die staatlichen Stellen in ganz Deutschland damit

---

[164] Vgl. R. Breuer, NZ 1935/36, 259: „אחד עשר ברכים אשר לא כרעו לבעל".

[165] I. Breuer, NK, 114. Weitere Belege, die eine „Gründungslegende" im Sinne Liberles' zu erkennen geben, sind spät und vermutlich von Breuers Version abhängig: vgl. z.B. NZ 1936/37, 271; H. Schwab, 1950, 70; J. Rosenheim, 1970, 32 und S. Korn, 1991, 411.

[166] Vgl. R. Liberles, 1985, 94.

beschäftigt waren, die Spielregeln des gesellschaftlichen und politischen Lebens neu festzulegen. In der „Israelitischen Gemeinde" wurde am 26. Februar 1849 die Bildung einer achtzehnköpfigen Kommission („Chai"[167]) beschlossen. Dieses Gremium, dem auch fünf orthodoxe Mitglieder angehörten, sollte den Entwurf einer neuen Gemeindeordnung vorbereiten.[168] Während die Beratungen ihren – letztlich erfolglosen – Verlauf nahmen, mußten sich die Petenten mit der obrigkeitlichen Behandlung ihres Anliegens erst einmal gedulden.[169] Nachdem sie zunächst eine Ablehnung erhalten hatten, ging ihnen am 18. Juni 1850 ein positiver Bescheid zu.[170] Die Genehmigung zur Berufung eines Rabbiners wollte der Senat einstweilen freilich nur unter der Bedingung erteilen, daß dem zu berufenden Geistlichen das Recht vorenthalten bleiben sollte, rechtsgültig Trauungen vorzunehmen. Auch könne der Verein nicht als „Gemeinde", sondern nur als „Religionsgesellschaft" anerkannt werden.

Immerhin konnte nun die Suche nach einem geeigneten Rabbiner beginnen. Die Bemühungen konzentrierten sich zunächst auf den Berliner Prediger und Rabbinatsassessor Michael Sachs.[171] Sachs wurde am 9. November 1850 berufen, zog seine zunächst gegebene Zusage aber wieder zurück.[172] Nach zügigen Verhandlungen konnte die Gemeinde nun S.R. Hirsch gewinnen. Seit 1846 als mährischer Oberlandesrabbiner in Nikolsburg tätig, hatte Hirsch sich in den der Tradition verbundenen Kreisen des deutschsprachigen Raumes durch seine Streitschriften gegen die Reform, vor allem durch seine „Neunzehn Briefe", einen Namen gemacht.[173] Im August 1851 trat er als erster IRG-Rabbiner seinen Dienst in Frankfurt an.[174]

Der spektakuläre Erfolg, den diese Berufung für den Kreis der konservativen Insurgenten darstellte, vermochte freilich nichts an einer Tatsache zu ändern, die, ihren unausgesetzten und glaubhaften Klagen zufolge, weniger ihren Geldbeutel als ihr Gewissen belastete. Nach einer Auflage des Senats, die am 1. Juli 1851 noch einmal ausdrücklich bestätigt wurde, hatten alle Juden der Stadt weiterhin der „regulären" Ortsgemeinde anzugehören und blieben ihr steuerpflichtig.[175]

---

[167] P. Arnsberg, 1983, 563.

[168] Vgl. E. Schwarzschild, 1896, 22f.; R. Liberles, 1985, 99f.

[169] In einer Gemeindeabstimmung vom 17. und 18.2.1851 wurde die vorgeschlagene neue Gemeindeverfassung, der sowohl die Orthodoxen als auch die Freisinnigen ihre Zustimmung verweigerten, mit einer Mehrheit von 299 gegen 126 Stimmen abgelehnt. Vgl. P. Arnsberg, 1983, 568.

[170] Vgl. E. Mayer, 1966, 61ff.

[171] Zur Charakterisierung von Sachs vgl. H. Grätz, 1870, 571–578.

[172] Zu den Umständen des Scheiterns dieser Berufung vgl. E. Schwarzschild, 1896, 20ff. und P. Arnsberg, 1983, 570.

[173] Vgl. E. Schwarzschild, 1896, 25f.

[174] Zu den biographischen Angaben über Hirsch vgl. P. Grünewald, 1977, 18 und M. Breuer, in: L. Jung (ed.), 1958, 275–279.

[175] Vgl. R. Breuer, 1908, 280f.; H. Schwab, 1950, 40; J. Rosenheim, 1970, 32.

Diese Bestimmung beruhte auf der bis in die neunziger Jahre gültigen Auslegung des großherzoglichen Dekrets aus dem Jahre 1812. Daß der in Frankfurt geübte Gemeindezwang, wie sich im nachhinein herausstellte, fast ein ganzes Jahrhundert hindurch keine ausreichende Rechtsgrundlage gehabt hatte, kam natürlich später der Sicht der Nachfolger Hirschs entgegen.[176] Für den Fortgang der Ereignisse und die unmittelbar an sie anknüpfende Wirkungsgeschichte war dieser Sachverhalt aber ohne Bedeutung. Der rechtliche Status Quo blieb auch erhalten, nachdem die IRG am 29. April 1864 – noch vor der staatsbürgerlichen Gleichstellung der Juden am 8. Oktober 1864! – die bislang vorenthaltenen Rechte einer juristischen Person zugesprochen bekam.[177] Die kurz darauf folgende Angliederung Frankfurts an Preußen brachte in dieser Hinsicht ebenfalls keine unmittelbare Änderung. Überhaupt kam das altpreußische Judenrecht in der Mainstadt niemals zur direkten Anwendung.[178] Die rechtlichen Verhältnisse der Frankfurter Juden wurden erst langfristig und indirekt durch die wechselnde Rechtslage im übrigen Preußen beeinflußt. S.R. Hirsch gelang es schließlich, die Unzulänglichkeiten und Ungerechtigkeiten einer nunmehr von Berlin aus zu regelnden Rechtslage als Hebel für die angestrebte gemeindepolitische Neuordnung über die Grenzen Alt- und auch Neupreußens hinaus zu nutzen.

Entscheidend war jedenfalls, daß sich die Orthodoxen von Anfang an gegen die Aufrechterhaltung der Zwangsmitgliedschaft zur Wehr setzten. Sie sahen in ihr einen Akt bürokratischer Willkür und einer jedes Rechtsgefühl verletzenden Gewalt. Da sie durch die Eintreibung von Steuern dazu gezwungen wurden, ein System der bewußten und fortgesetzten Gesetzesübertretung mitzualimentieren, hatten sie vor allem die Befürchtung, aufgrund dieser Sachlage selbst wider Willen und indirekt zu Übertretern des Religionsgesetzes zu werden. Während der folgenden fünfundzwanzig Jahre ließen sie nichts unversucht, diesem der „Menschenwürde", der „Gewissensfreiheit"[179] und der „elementarsten Gerechtigkeit, Sittlichkeit und Logik"[180] widersprechenden Zustand ein Ende zu setzen.

Im Jahre 1873 richtete S.R. Hirsch eine Denkschrift an das Berliner Abgeordnetenhaus, in der er den Behörden der preußischen Provinz Hessen-Nassau vorwarf, in den innerjüdischen Auseinandersetzungen Partei ergriffen und den Reformern mit Hilfe der staatlichen Autorität erst die Möglichkeit zur Fortsetzung ihrer beispiellosen „Religionsverfolgungen" gegeben zu haben.[181] Er machte

[176] Laut Urteil des Wiesbadener Bezirksausschusses vom 5.2.1894, das am 26.3.1896 vom Königlichen Oberverwaltungsgericht in Berlin bestätigt wurde. Vgl. N. Hirsch, 1923, 107ff.; I. Breuer, PAG 105 und unten S. 149f.

[177] Vgl. N. Hirsch, 1923, 115; I. Breuer, PAG, 102ff.; R. Heuberger/H. Krohn, 66 und E. Schwarzschild, 1896, 15ff. – Bezeichnenderweise berichtet Schwarzschild von der Verbesserung der Rechtslage der IRG, nicht aber von der individuellen Emanzipation der Juden.

[178] Vgl. N. Hirsch, 1923, 111; I. Breuer, PAG, 101.

[179] S.R. Hirsch, 1873, GS IV, 239, 246; ders., 1874, 5 und passim.

[180] J. Rosenheim, 1970, 32f.

[181] S.R. Hirsch, GS IV, 245; vgl. auch ders., 1876, 5 u.ö.

deutlich, daß es ihm nicht um *einzelne* Eingriffe in jüdische Interna, sondern um die staatliche Regelung der organisatorischen Verhältnisse der jüdischen Gemeinden überhaupt ging. Die Tatsache, daß nach dem Gesetz Juden unterschiedlichster, ja sich gegenseitig ausschließender religiöser Überzeugungen zu einer Zwangskörperschaft des öffentlichen Rechts zusammengefaßt würden, involviere „den härtesten Gewissenszwang ..., der nur je staatsseitig menschlichen Gewissen gegenüber verübt worden"[182] sei. Im April 1870 stellte er in einem Gutachten, das er dem Vorstand der israelitischen Separatgemeinde in Karlsruhe zur Austrittsfrage schrieb, lapidar fest: „Das Judentum weiß nichts von einem solchen staatlichen, von Seiten des Staates in bester wohlwollender Absicht geschaffenen, zentralisierenden Organismus."[183]

b) „Auf der richtigen Seite"

Die besondere Begabung Hirschs in diesem Kampf bestand nun darin, daß er die Chancen der Situation erkannte. Er nutzte die publizistischen Möglichkeiten der Epoche und ordnete sein Anliegen öffentlichkeitswirksam so in das Zeitgeschehen ein, daß sich der Erfolg mit dem Ereignisschub der siebziger Jahre tatsächlich einstellte. Diese Zusammenhänge mit der Reichsgründung des Jahres 1871 sind bald propagandistisch überhöht und verklärt worden, und es ist unabdingbar, die historischen Tatsachen von den späteren Deutungen zu unterscheiden. Zum Verständnis des grandioses Bildes von der orthodoxen „Freiheits- und Einheitsbewegung" ist es aber wichtig, die wirkungsgeschichtliche Dimension mitzubedenken, die die unabhängige Orthodoxie gegenüber den konkurrierenden Gruppen im deutschsprachigen Raum bis in die zwanziger und dreißiger Jahre dieses Jahrhunderts hinein mit einem überwältigenden Plausibilitätsvorteil ausstattete.

Die Alliance Israélite Universelle wurde seit ihrer Gründung im Jahre 1860 mit ihrem Pariser Hauptquartier identifiziert; die World Zionist Organization hielt ihre Konferenzen zunächst mehrheitlich in der neutralen Schweiz ab und agierte später – nach dem Ersten Weltkrieg – von London aus. Das geistige Zentrum der unabhängigen Orthodoxie saß dagegen von Anfang an in Deutschland – nach ihrem Selbstverständnis und auch in der öffentlichen Wahrnehmung freilich nicht in Berlin, obwohl es auch in der Reichshauptstadt seit 1873 eine Separatgemeinde gab, sondern in der Metropole der „Austrittsbewegung" am

---

[182] Ders., GS IV, 244.

[183] Ders., GS V, 537. Die badischen Juden waren insofern in einer anderen Lage, als der Staat sie wie in Frankreich und Württemberg zu einem die Einzelgemeinden überspannenden Gesamtverband zusammengeschlossen hatte. Andererseits besaßen sie aber die Möglichkeit zum Verlassen dieser „jüdischen Kirche" – freilich mit der Konsequenz des gesetzlichen Austritts aus dem Judentum. Die badische Diskussion, inwieweit nach Maßgabe halachischer oder auch praktischer Erwägungen von diesem Recht Gebrauch zu machen sei, war ein Präzedenzfall für den wenig später in Preußen einsetzenden „Austrittskampf". Zur Situation in Baden vgl. A. Lewin, 1909, 385ff. und oben S. 17f.

Main.[184] Dieser Umstand fand seinen Ausdruck in dem persönlichen Gegensatz zwischen Hildesheimer und Hirsch. Er ergab sich aus den besonderen Bedingungen und Formen, die die Religionskämpfe in beiden Städten angenommen hatten, und spiegelte in besonderer Weise das Selbstbewußtsein und den Führungsanspruch der IRG wider.

Zur Geschichte des Erfolgs dieser restituierten „Mustergemeinde" gehörte neben der Gründungstat der „Elf Männer" und der säkularen rabbinischen Rettergestalt auch ein Name, der in besonderer Weise, und das auch außerhalb der Landesgrenzen, für Solidität und Einfluß stand. Während die Pariser und Londoner Linien des Hauses Rothschild in den folgenden Jahrzehnten eher mit den konkurrierenden jüdischen Bewegungen und Bestrebungen in Verbindung gebracht wurden, zählte die Familie in Frankfurt zu den ideellen – und natürlich vor allem materiellen – Trägern des „Austrittsprojekts". Ihr Engagement für den Synagogenneubau hatte nicht nur zu den Komplikationen bei der Anstellung Leopold Steins beigetragen, sondern die innergemeindlichen Spannungen auch ihrem entscheidenden Höhepunkt zugeführt. Als während der Berufungsverhandlungen mit Michael Sachs Verpflichtungserklärungen für regelmäßige Spenden gesammelt wurden und der Kandidat den Bau einer Synagoge verlangte, spielten die finanziellen Zusicherungen aus dem Bankhaus eine wichtige Rolle.[185] Und als nach der Absage aus Berlin der Name Hirsch ins Spiel kam, wurde das Placet der Rothschilds eingeholt, die ihre für Sachs bestimmten Gaben auf den aus Nikolsburg kommenden Rabbiner übertrugen.[186]

Angesichts ihres wirtschaftlichen Gewichts waren die Barone Amschel Meyer und sein Neffe Wilhelm von Rothschild von Anfang an die wichtigsten Bei-

---

[184] Vgl. Israelit vom 27.12.1912, 2 (Z.i.O.): „Ihr Zentrum hat aber die deutsche Orthodoxie in Frankfurt und hier ist ihr Herz, die Religionsgesellschaft." – Das Konkurrenzverhältnis zur AIU wurde von S. Breuer während seiner Begrüßungsansprache auf der Kattowitzer Konferenz offen angesprochen: vgl. Israelit vom 6.6.1912, 3. Zu diesem Thema vgl. auch E. Hildesheimer, in: M. Eliav (Hg.), 1965, 107f., 156; R. Breuer, JM 1919, 101–106 und A. Chouraqui, 1965, 58: „Les Allemands souffraient de voir l'organisation du judaisme mondial confiée á une oeuvre française dont les relations étroites, et pour ainsi dire organiques, avec le Quai d'Orsay n'étaient un secret pour personne." Die deutsch-jüdische Orthodoxie und die AI spielen in Chouraquis Werk sonst keine Rolle. – Bezeichnend war eine Bemerkung des Israelit (vom 21.1.1909, 2), das pädagogische „Prinzip" der AIU in Palästina bestehe darin, „französische Denkart immer mehr zur Entfaltung und Erstarkung zu bringen und die Herzen der zarten Kinder damit zu durchdringen." – Die Spannungen mit der Alliance wurden in der Presse der deutsch-jüdischen Orthodoxie in einer wahren Flut von Artikeln ausgetragen: vgl. Israelit vom 21.3. und 9.4.1907; 1.10., 29.10., 26.11., 3.12., 1908; 14.1., 21.1., 3.6. und 19.8.1909; 17.10. und 28.10.1911; vgl. auch A. Chouraqui, 1965, 43 und 55–58; I. Schorsch, 1972, 25f. Der palästinensische AIU-Vertreter Antebi wurde für viele Mißstände, so z.B. für die Heranziehung von Jerusalemer Talmudstudenten zum türkischen Militärdienst, verantwortlich gemacht. Vgl. Israelit vom 28.8.1913, 9; 30.10.1913, 6f.; 11.3.1915, 2 („man vergesse nicht der antijüdischen Tätigkeit der Alliance ..."); 18.11.1915, 1f. („Die deutsche Absage an die ‚Alliance Israélite Universelle'"); 19.7.1917, 2 („Das Ende des Alliance-Schulwerkes"); 10.1.1918.

[185] Vgl. E. Schwarzschild, 1896, 21.

[186] Vgl. a.a.O., 27.

tragszahler der IRG. Doch in ihren Beziehungen zu den Frankfurter Juden ging es nicht nur ums Geld. In einer Zeit des um sich greifenden Abfalls und jüdischen Identitätsverlustes trug ihre Unterstützung nicht unerheblich zur Stärkung des orthodoxen Selbstbewußtseins bei.[187]

Die Tatsache, daß der aus Neapel ins Stammhaus zurückkehrende junge Wilhelm von Rothschild, ein Enkel des Bankgründers Meyer Amschel und Sohn des in Neapel residierenden Carl Meyer von Rothschild, wider Erwarten streng religiös war, löste ungeheures Aufsehen aus. Daß der Heimkehrer unter den Frankfurter Orthodoxen einen Privatlehrer zur Vertiefung seiner jüdischen Studien fand, bedeutete für diese noch sehr an den Rand gedrückte Gruppe einen unermeßlichen Prestigegewinn.[188] Daß die IRG schließlich ihn und seinen Onkel zu den ihren zählen konnte, schützte ihr Projekt vor dem Makel des Provinziellen und Rückwärtsgewandten und eröffnete Einflußmöglichkeiten, die für ihre weiterreichenden Pläne so dringend erforderlich waren.[189] „Der Name Rothschild leuchtet an diesem Punkte der jüdischen Gemeindegeschichte Frankfurts überwältigend hervor. Die Herrscher von Millionen im Dienste einer fast verlorenen Sache, die Gewalt des alles erdrückenden und unterjochenden Geldes von dem hehrsten aller Gedanken in Lehen genommen. Der Bau einer neuen Synagoge steht am Anfange, an der Wiege der neuen Zeit, die jetzt im Werden war ..."[190] Daß der Chef des Frankfurter Bankhauses, wie Schwarzschild berichtet[191], nach der Absage von Michael Sachs die Beziehungen zu seinem Berliner Vertreter und Kollegen Bleichröder spielen ließ, um den Rabbiner zu einer Revision seiner Entscheidung zu bewegen, war in dieser Hinsicht ein eher

---

[187] Daran ändert auch nichts die Tatsache, daß ihre Namen – entgegen einem Rekonstruktionsversuch R. Liberles' (1985, 97) – wohl nicht auf der ursprünglichen „Elferliste" standen. – Wilhelm von Rothschild war ein Vetter des der Pariser Linie entstammenden Barons Edmond de Rothschild, des Förderers der jüdischen Kolonien in Palästina („הנדיב הידוע"). Lord Lionel Walter Rothschild, der der Londoner Linie entstammende spätere Adressat der Balfour-Declaration, war der Enkel eines weiteren Vetters Wilhelm von Rothschilds. Vgl. JL IV/1 Sp. 1511–1514, 1516; EJ, 1971, Bd. 14, Sp. 339ff.

[188] Vgl. E. Schwarzschild, 1896, 11; J. Rosenheim, 1970, 13, 60–62; I. Breuer, WW, 167. Zur Bedeutung dieser Familie für das Frankfurter Judentum vgl. auch S. Japhet, HJ 1948, 102. Japhet berichtet, nach der Nobilitierung der Rothschilds durch Metternich habe ein alter Frankfurter Jude ausgerufen: „Die ganze Judengasse ist geadelt."

[189] Zu erwähnen sind andererseits auch die Beziehungen des Hauses zur Israelitischen Gemeinde und zur Gemeindeorthodoxie, die u. a. dadurch zum Ausdruck kamen, daß ihr Hausrabbiner Dr. Seligmann Fromm, ein Schwiegersohn des Würzburger Raw, die Arbeit seines Kollegen Horovitz unterstützte. Nach dem Tode A. von Rothschilds im Jahre 1855 ließ der Vorstand der Israelitischen Gemeinde Leopold Stein eine Seelenfeier abhalten. Die Grabrede wurde freilich von Hirsch gehalten, was wohl ein Zeichen der Rivalität beider Richtungen um die Familie war. Auch W. von Rothschild trat nie aus der Großgemeinde aus und wurde auf ihrem Friedhof begraben. Die Beerdigungsfeier dieses letzten Vertreters der Frankfurter Rothschilds im Jahre 1901 wurde von S. Breuer aus diesem Grunde boykottiert. (Laut einer mündlichen Mitteilung von Edwin Feist, Jerusalem, vom 14.10.1993) Vgl. auch P. Arnsberg, 1974, 124; ders., 1983, 574 und 576 und J. Rosenheim, 1970, 36, 61f., 74.

[190] R. Breuer, 1908, 279.

[191] Vgl. E. Schwarzschild, 1896, 23f.

unbedeutendes Vorspiel der großen religionspolitischen Auseinandersetzungen der siebziger Jahre, in denen die Frankfurter auf Bundesgenossen in der Reichshauptstadt angewiesen waren. War Gerson Bleichröder der „Berliner Rothschild"[192], so mag Willy von Rothschild den „Austrittlern" in dieser Zeit eine Art „Frankfurter Bleichröder" gewesen sein. Beide leisteten, der eine in der Unterstützung des Krieges gegen Frankreich, der andere im Kampf gegen mit dem napoleonischen Erbe identifizierte Prinzipien, durch ihre finanziellen Mittel erhebliche Beiträge für ein neuzugründendes Gemeinwesen. Daß dieses Thema in der neoorthodoxen Literatur nicht noch mehr zum Tragen kam, erklärt sich aus dem Selbstbewußtsein der Religionsgesellschaft, die sich nicht mehr in derselben Weise wie die Altorthodoxie von Aristokraten und „Schĕtadlanim" abhängig wußte. Die Tatsache der Unterstützung durch die Rothschilds nahmen die Anhänger Hirschs vor allem als Hinweis darauf, auf „der richtigen Seite" zu stehen.[193]

c) Lobby-Arbeit in Berlin

In diesem Sinne war es für die Vertretung der neoorthodoxen Sache in Berlin wichtig, an den im neugegründeten Reich entfesselten Kulturkampf anknüpfen zu können.[194] Es war der von Bismarck entfachte „konfessionelle Freiheitssturm der siebziger Jahre", der, wie R. Breuer schrieb, „wie der Katharsis-Abschluß einer langen Tragödie"[195], die Frankfurter Judengemeinde reinigte und ihre trübe Vergangenheit hinwegfege. Der Reichsgründer wiederum hatte jüdische Berater und Helfer, neben Bleichröder, vor allem dessen Freund, den nationalliberalen Abgeordneten Eduard Lasker.[196]

Diese Zusammenschau war über drei Generationen hinweg charakteristisch und entscheidend für das „Frankfurter" Selbstverständnis. Sie wurde unter anderem ermöglicht durch die Tatsache, daß die von den Ideen der Aufklärung

---

[192] F. Stern, 1978, 216, 221, vgl. auch a.a.O., 463 und R.M. Heilbrunn, TAJB 1981, 283–317.

[193] Zur für die Galutsituation „typischen" Sicht des Finanzadels vgl. J. Katz, 1979, 291. Zum Thema der Rothschilds in der orthodoxen Literatur vgl. Israelit vom 26.6.1905, 1107–1110 und I. Breuer, MW, 141. Bleichröders Name wird – wohl wegen seiner assimilatorischen Neigungen und seiner Bindung an die Berliner Einheitsgemeinde – in der „austrittsorthodoxen" Literatur nur wenig genannt; vgl. jedoch Israelit vom 15.4.1915, 2f. („Bismarck und die Juden") und 11.11.1921, 1f. („War Bismarck Judenfeind?"). Zur Geschichte der Rothschilds vgl. auch F. Bothe, 1913, 587f.; E.C. Conte Corti, 1928, 334ff. und JL IV/1, Sp. 1510ff.

[194] Vgl. I. Breuer, PAG, 10f. Als Darstellung des Kampfes Bismarcks gegen die römisch-katholische Kirche vgl. G.A. Craig, 1983, 72–80.

[195] R. Breuer, 1908, 282.

[196] Zum Verhältnis Bismarcks zu den Rothschilds vgl. R. Liberles, 1985, 191. Zur Charakterisierung Laskers als des „herausragenden deutschen Parlamentariers der 70er Jahre" vgl. G.A. Craig, 1983, 71; F. Stern, 1978, 101, 157.

und der Französischen Revolution inspirierten jüdischen wie nichtjüdischen Reformer an den Fragen des nationalen oder religiösen jüdischen *Kollektivs* kein Interesse hatten und sich einzig für die Emanzipation der einzelnen Juden einsetzten.[197] Unter diesem Umständen war es die Berliner Ministerialbürokratie, die sich – aufgrund welcher konservativ-ideologischer Voraussetzungen auch immer[198] – für die Belange der jüdischen Gemeinschaft zuständig wußte und die, beginnend mit dem Judengesetz für das Großherzogtum Posen vom 1. Juni 1833 und dem für das restliche Preußen geltenden Gesetz vom 23. Juli 1847, auf diesem Gebiet auch tatsächlich zu handeln gewillt und in der Lage war.[199] Die preußischen Behörden hatten die jüdischen Gemeinden zum ersten Male, wenn zunächst auch nur zur Regelung sehr begrenzter interner Angelegenheiten, in den Besitz von Korporationsrechten gebracht.[200] So setzte der von Hirsch beeinflußte Teil der Frankfurter Orthodoxie seit dem Jahre 1866 darauf, daß die neue Obrigkeit erkennen würde, daß ihre Interessen – und sei es auf der Basis des Kampfes gegen den „Vulgärliberalismus"[201] – mit den Anliegen des traditionellen Judentums in Übereinstimmung zu bringen waren. Die Anhänger der IRG ließen sich auch nicht durch den geistigen und politischen Klimawechsel irritieren, der durch Bismarcks spätere Abkehr von den Nationalliberalen und seine persönliche Entfremdung und schließlich gar Feindschaft gegenüber Lasker symbolisiert wurde.[202] Durch den Schwung der Ereignisse der Jahre 1866 bis 1871 waren nach ihrer Meinung nicht wieder rückgängig zu machende Fakten geschaffen worden, die dazu berufen waren, das Fundament einer künftigen erneuerten jüdischen Einheit zu bilden.

Seitdem blieb die von Frankfurt aus geführte Orthodoxie unbeirrt bei ihrer Überzeugung von einer besonderen Affinität des toratreuen Judentums zu den vom preußischen Staat verkörperten Werten und Ideen. Die Emanzipation der Juden war erst durch ihre *staatskirchenrechtliche* Gleichstellung – und das hieß für Hirsch mit Hilfe des Austrittsgesetzes, des „wichtigsten aller preußischen Judengesetze"[203]! – vollendet worden. Hier war die Wurzel der späteren agudistischen Loyalität gegenüber Deutschland: „Schulter an Schulter mit dem deutschen Bürgertum haben im vorigen Jahrhundert Deutschlands Juden für den Sieg des Rechtes gekämpft. Die Befreiung des deutschen Bürgers aus den Fesseln des alten Feudalstaates hat auch dem deutschen Juden die Gleichberechtigung ge-

---

[197] Vgl. H.A. Strauss, in: FS C. Silberman, 1969, 115–132.

[198] Vgl. a.a.O., 123f.

[199] Vgl. I. Freund, JJGL 1911, 123f.

[200] Es war in dieser Hinsicht von nicht zu unterschätzender Bedeutung, daß die in der Provinz Posen geschaffenen jüdischen Korporationen den Bestimmungen des preußischen *Kommunal-* und nicht denen des Religionsrechts unterlagen. Dies bedeutete zumindest implizit die Anerkennung als gesonderte ethnische Gruppe neben den Deutschen und den Polen: vgl. H.A. Strauss, in: FS C. Silberman, 1969, 123.

[201] A.a.O., 120.

[202] Vgl. J. Toury, 1966, 127f., 171 und 193–195; F. Stern, 1978, 262, 304, 599ff., 620 u.ö. und G.A. Craig, 1983, 156f.

[203] I. Breuer, PAG, 2.

bracht."[204] „Der moderne Mensch ließ sich nicht knechten, der moderne Jude konnte und durfte sich von keiner sterblichen Behörde mehr seinen Gott und seine Überzeugung dekretieren lassen."[205] Zur „Errichtung des neuen deutschen Reiches" mußte „der Hammer des gewaltigen Kanzlers" kräftig zuschlagen. „Sedan war der große Prüfungstag, wo die Machterziehung des preußischen Volkes, die Frucht seiner disziplinarischen Innengewalt zu überschwänglichem, idealem Ausdruck kam, doch erst im Gesetz betreffend den Austritt aus der Kirche erhielt es in dem höchsten Anliegen seines geistigen Lebens den adelnden Ritterschlag."[206]

Der nüchterne historische Kern dieser Geschichtsschau war die Zusammenarbeit Hirschs mit dem jüdischen Abgeordneten Eduard Lasker, die nach mehreren Reisen des Frankfurters in die Hauptstadt zustandekam. Lasker, der im Jahre 1865 ins preußische Abgeordnetenhaus eingezogen war, avancierte in den Folgejahren zu einer „Tagesgröße" und einem „Gegenstand der öffentlichen Aufmerksamkeit".[207] Im Jahre 1874 wußte der Israelit zu berichten, daß es sich bei ihm gegenwärtig um die „nächst Bismarck ... einflußreichste Persönlichkeit in Deutschland" handelte. Nicht zuletzt mit Blick auf die in ihn gesetzten Hoffnungen auf dem Felde des staatlichen Religionsrechts fuhr das orthodoxe Zentralorgan fort: „Er ist der Führer des deutschen Parlamentes, wie er der Führer

---

[204] R. Breuer, NZ 1930/31, 89f.; vgl. auch I. Breuer, Israelit 3.12.1903, 2117f.

[205] R. Breuer, 1908, 292.

[206] A.a.O., 293 (O.i.O.). – In den sechziger und siebziger Jahren des Jahrhunderts stand diese positive Einstellung zum deutschen Einigungswerk im Kontrast zu den in Frankfurt vorherrschenden Stimmen, die dem Unternehmen Bismarcks distanziert oder gar feindlich gegenüberstanden: vgl. a.a.O., 292; F. Bothe, 1913, 688, 693ff.; R. Liberles, 1985, 189ff. Konsequenterweise wird daher der gemeindeorthodoxe M. Horovitz von I. Heinemann der antipreußischen Richtung zugeordnet: vgl. ders., in: L. Jung (ed.), 1958, 264: „As a truly wise man, he was suspicious of the Prussian government which protected the freedom of the Jews (by allowing them to leave their communal assemblies) more than the freedom of their Protestant neighbors." – Es spricht demgegenüber wenig für die These (vgl. R. Liberles 1985, 194f.), die Anhänger der IRG hätten die antipreußischen Ressentiments ihrer Mitbürger geteilt. Liberles stützt sich hierzu auf eine wenig überzeugende Interpretation von Hirschs Kommentar zu Exodus 1,8. Dort wird das „Es erhob sich ein neuer König über Mizrajim" als ein gewalttätiger coup d'état gedeutet, mit dem eine von außen kommende Dynastie die heimische verdrängt habe. Nichts weist aber darauf hin, daß Hirsch in der biblischen Erzählung die Ereignisse des Jahres 1866 widergespiegelt gefunden hätte. Dies hätte nicht nur seiner kritischen Haltung gegenüber dem *Frankfurter* Establishment, sondern auch seiner politischen Grundeinstellung widersprochen, wie sie schon vor dem Anschluß der Stadt an Preußen zum Ausdruck kam. Vgl. z.B. seine vielbeachtete Rede anläßlich der fünfzigsten Wiederkehr des Jahrestages der Völkerschlacht bei Leipzig, in: GS V, 543–557 sowie R. Breuer, NZ 1930/31, 89. Da es in Ex. 1,8 nach Hirsch um das Thema der „Rischus", also des Antisemitismus, geht, wäre seine Auslegung eher zu zahlreichen Ausführungen über die Verfolgung durch die Reformer zu stellen. – Als spätere Belege der agudistischen „Prussophilie" vgl. I. Breuer, NK 117 und NZ 1931/32, 171f. (Z.i.O.): „Der preußische Staat ist gerechter, als die Neologie und die Gemeinde-Orthodoxie ... In Preußen haben die thoratreuen Gemeinden volle staatliche Anerkennung gefunden ... Wann werden die Zionisten vom preußischen Staat lernen, die Thora zu ehren?"

[207] J. Toury, 1966, 127.

des preußischen Abgeordnetenhauses ist, und er ist es, welcher der modernen deutschen Gesetzgebung den Stempel seines klaren und scharfen Verstandes aufgedrückt hat."[208]

Mit Hilfe Laskers, aber auch nicht ohne die Unterstützung E. Hildesheimers, gelang es Hirsch schließlich, sein Ziel zu erreichen. Das für ganz Preußen geltende „Gesetz über den Austritt aus der Synagogengemeinde" vom 28. Juli 1876 gab jedem preußischen Juden das Recht, vor dem Richter seine religiösen Bedenken aktenkundig zu machen und aus seiner Ortsgemeinde auszutreten, ohne durch diesen Schritt gleichzeitig die Zugehörigkeit zum Judentum zu verlieren.[209]

d) Ein Kampf an zwei Fronten

Doch ausgerechnet im Moment ihres Triumphes, als die IRG der erstrebten Gleichstellung mit der Reformgemeinde das größte Stück nähergekommen war, erfuhr sie ihre bitterste Enttäuschung. Es gehörte zu den Eigentümlichkeiten dieser Auseinandersetzung, daß Hirsch sie nicht nur in zwei Phasen, sondern auch auf zwei „Fronten" zu führen hatte. Während er in der politischen Lobby-Arbeit *gegenüber den staatlichen Autoritäten* der Unterstützung der eigenen Klientel sicher sein konnte, schlug nach der Verabschiedung des Austrittsgesetzes, in der Phase des nach innen gerichteten Kampfes *gegenüber der orthodoxen Öffentlichkeit*, seine für viele Gemeindeglieder nicht einsichtige Argumentationsstrategie zu seinem Nachteil aus. Gegenüber den nichtjüdischen Meinungs- und Entscheidungsträgern, aber auch in der liberalen jüdischen Öffentlichkeit, warb Hirsch, übrigens ähnlich den oppositionellen Katholiken[210], für eine gerechtere Religionspolitik und stützte sich auf das Arsenal der liberalen Argumente.[211]

Es ist zu beachten, daß es vor *diesem* Forum propagandistisch nicht pauschal und nebulös um „religious reasons"[212], sondern, wie an einer Vielzahl von Formulierungen zu belegen, terminologisch präzise um die *Gewissensfreiheit* ging. Es zeugte von einer mangelnden Einsicht in die Funktion dieses Sprachgebrauchs, wenn der Leitartikler des Israelit in späteren Jahren einwandte, daß sich „reine Gewissensbedenken ... ihrer Natur nach objektiver Prüfung" entzögen und

---

[208] Israelit 1874, 2 (zitiert nach J. Toury, 1966, 127).

[209] Zum Wortlaut des Gesetzes vgl. unten Anhang V, Nr. 2; vgl. ferner unten 253ff. und D. Ellenson, in: M.L. Raphael (ed.), 1983, 81.

[210] Vgl. H.A. Strauss, in: FS C. Silberman, 1969, 128.

[211] Vgl. die Denkschrift zum „Austrittsproblem", die Hirsch im Jahre 1873 an das Berliner Abgeordnetenhaus richtete, in: GS IV, 239–253; vgl. auch seine Streitschrift über „Das Princip der Gewissensfreiheit" (GS IV, 254ff.); vgl. ferner ders. (Hg.), Jeschurun, 1868, 245–249; GS IV, 295ff.; E. Schwarzschild, 1874, 3, 14–16; J. Katz, 1979, 151 sowie die Argumentation bei den parlamentarischen Beratungen (Drucksachen des preußischen Abgeordnetenhauses 1876, Bd. II, No. 157).

[212] A. Mittleman, 1990, 4.

mahnte, im Einklang mit dem Wortlaut der gesetzlichen Norm nur von „religiösen Bedenken" zu sprechen.[213] Dabei hatte die vorliegende Verschränkung von halachischen und politischen Gesichtspunkten doch gerade zu der Notwendigkeit geführt, einen terminologischen Kompromiß zu finden. Der Vorteil des Wortlautes des Gesetzestextes beruhte zweifellos auf seiner vielseitigen Interpretierbarkeit. Denn im innerorthodoxen Diskurs über den „Austritt" ging es im Kern weder um das Gewissen noch um *religiöse* Bedenken, sondern um aus der Halacha abzuleitende *Rechtsansprüche*.[214]

Konnten die unterschiedlichen Diskursebenen bei Hirsch selbst weitgehend getrennt bleiben – die diesbezügliche Konfusion blieb späteren Historikern überlassen – so trug die komplizierte Argumentationslage doch zum relativen Mißerfolg seines „Austrittsprojekts" bei. Denn um der nicht religiös motivierten Steuerflucht reicher Gemeindeglieder einen Riegel vorzuschieben, bestimmte das Gesetz, daß die Austrittswilligen vor einem Richter ihre Motive anzugeben hatten.[215] Da ihre halachischen Beweggründe für ein preußisches Gericht nicht nachprüfbar waren[216], sollten sie sich zur Rechtfertigung ihres Schrittes auf eine Entscheidung ihres Gewissens berufen dürfen. Zur eidesstattlichen Deklarierung solcher „Gewissensgründe" sahen sich aber viele Gemeindeglieder nicht in der Lage, da sie doch nur der Weisung ihres Rabbiners Folge leisten sollten.[217] Umgekehrt kam es bei dem Versuch der Durchsetzung des Tora-Rechts nun zu einem Druck, der als Gewissensdruck empfunden und in polemischen Pamphleten der Hirsch-Gegner als „Terror" angeprangert wurde.[218]

Diese doppelte „außen- und innenpolitische" Frontstellung erklärt auch die Tatsache, daß Hirsch, je nachdem, mit welchem Gegner er es zu tun hatte, sich gegenseitig ausschließende Argumente namhaft machte. In der ersten Phase der Auseinandersetzung hatte er sich mit dem Einwand auseinanderzusetzen, die Synagogengemeinden brauchten die Rechtsform der Zwangskörperschaft, um ihren Fortbestand finanziell abzusichern. Dem setzte er die Beteuerung entgegen, in den langen Jahrhunderten des Exils habe es nie „des staatlichen Armes und der fiskalischen Macht"[219] bedurft, um die Juden zu veranlassen, ihren Pflichten gegenüber der Gemeinschaft nachzukommen. Er konnte sich dabei zwar nicht der Bemerkung enthalten, daß „ein religiöses Bekenntnis, das zu sei-

---

[213] Israelit vom 9.11.1911, 2 (der Autor war vermutlich J. Rosenheim).

[214] Zu dieser Problematik vgl. I. Breuer, PAG 8f. Vgl. auch D. Ellenson, der eine ähnliche Diskrepanz zwischen zwei Argumentationsebenen bei E. Hildesheimer nachweist und religionssoziologisch erklärt; vgl. ders., in: M.L. Raphael (ed.), 1983, 70–73, 82f.

[215] Vgl. die Diskussion über den Austritt von reichen, liberal gesonnenen Gemeindegliedern aus der orthodox geführten Einheitsgemeinde in Halberstadt bei: S. Eppenstein, Jeschurun 1920, 285–288. Nach Meinung der Orthodoxen war der Austritt in einem solchen Fall selbstverständlich als Übertretung der im Talmud niedergelegten Pflicht zur Gemeindezugehörigkeit zu betrachten.

[216] Vgl. S.R. Hirsch, GS IV, 243.

[217] Vgl. J. Rosenheim, 1970, 34; Stb FfM/Mücke, 4, 7.

[218] Vgl. Stb FfM/Mücke, 4; S. Japhet, HJ 1948, 111ff.

[219] S.R. Hirsch, GS V, 538.

nem Bestande des staatlichen Zwanges nicht entbehren" könne, doch wohl „überhaupt die innere Existenzberechtigung verloren"[220] habe. Doch beeilte er sich hinzuzufügen, daß die meisten Gemeinden in dieser Hinsicht nichts zu befürchten hätten, da die orthodoxe Minorität voraussichtlich nur in größeren Gemeinden von dem Austrittsrecht Gebrauch machen würde. Nur dort sei mit der zur Bildung selbständiger Gemeinden ausreichenden Anhängerschaft zu rechnen.[221] Letztendlich stelle „auch schon die Gemeinschaft des Begräbnisortes ein hinreichend starkes Band" dar, das die Lebenden zusammenhalten und den leichtfertigen Umgang mit der erstrebten Rechtsmöglichkeit verhindern werde.[222]

Nichts lag dem Rabbiner in der zweiten, halachisch geprägten Phase seines Kampfes ferner als die Verwendung eines solchen sentimentalen Arguments. Nach dem 28. Juli 1876 ging die Behauptung der Einheitsgemeinde, durch das Austrittsgesetz in ihrer Existenz gefährdet zu sein, auf paradoxe Weise gerade in sein eigenes Räsonnement ein. Nun konnte er triumphierend ausrufen, durch das neue Gesetz habe die Furcht um den Fortbestand der Reform einen „realen Boden erlangt."[223] Aus diesem offen begrüßten Sachverhalt ergab sich aber sogleich sein wichtigstes Argument für den Austritt. Denn in dieser Situation gebe sich jeder „Nichtaustretende" dazu her, „Mörtel und Kitt für die Aufrechterhaltung des Reformgemeindebaues"[224] zu sein und werde dadurch selbst zu einem Gesetzesübertreter.

Vielleicht war die Tatsache, daß die politische Auseinandersetzung der religionsgesetzlichen zeitlich und sachlich vorausging, verantwortlich dafür, daß nicht wenige Freunde und Gegner, unter ihnen der Würzburger Raw, den komplementären Sinn dieser beiden Phasen des „Austrittskampfes" verkannten. Sie nahmen Hirschs Pëssak nicht ernst und sahen in ihm die bloße Fortsetzung des politischen Kampfes mit dem Mittel der innergemeindlichen Polemik. Nach ihrer Meinung war eine solche Fortsetzung aber spätestens von dem Moment an unzulässig geworden, als das Austrittsgesetz, wie sie es sahen, seinen Zweck erfüllt hatte und die erhofften Zugeständnisse der Reformgemeinde erfolgt waren. Die Unterschätzung der Sprengkraft der Halacha, die mit dem späteren Bewußtsein von der halachischen Zweifelhaftigkeit der Kompromißorthodoxie merkwürdig kontrastiert, läßt sich in den Streitschriften der Gegner Hirschs mit Händen greifen.

Hirsch hatte erwartet, daß die orthodoxen Frankfurter Juden nun, nachdem der Zwang gebrochen und die Freiheit erstritten war, die Konsequenzen ziehen und wie ein Mann aus der liberal dominierten Großgemeinde austreten wür-

---

[220] Ders., GS IV, 246.

[221] A.a.O., 248; vgl. auch ders., 1874, 29–31; ähnlich E. Schwarzschild, 1874, 7 sowie ders., 1875, 10f.

[222] S.R. Hirsch, GS IV, 249. Zur Frage der Eigentümerschaft an den jüdischen Friedhöfen vgl. E. Schwarzschild, 1875, 13.

[223] S.R. Hirsch, 1877/2, 21.

[224] Ders., GS IV, 394; vgl. ders., 1876, 12; GS V, 261 u.ö.

den. Doch die Anhänglichkeit an die altehrwürdige Kĕhilla war bei den meisten Gesetzestreuen, unter ihnen auch der Mehrzahl der IRG-Mitglieder, so groß, daß sie den öffentlich-rechtlichen Bruch mitsamt seinen wirklichen oder auch nur vermeintlichen Folgen scheuten. Eine Ausnahme bildeten zunächst nur etwa siebzig Personen, die als Lehrer und Beamte der Gemeinde Hirschs ohnehin meist in deren Sold standen.[225]

Zudem ging der Vorstand der Israelitischen Gemeinde nun zum Gegenangriff über. Um die IRG-Mitglieder vom Austritt abzuhalten, bot er ihnen in brieflicher Form „Zusatzbestimmungen" zum geltenden „Regulativ der Israelitischen Gemeinde"[226] an, die Zugeständnisse an die Orthodoxen enthielten. Auf dieses Manöver reagierte Hirsch am 25. Januar 1877 mit einem „Sendschreiben an den Vorstand der Israelitischen Religionsgesellschaft", in dem er dieses Lockangebot einer kritischen „Beleuchtung" unterzog. Am Ende dieses Sendschreibens stand eine Erklärung, die Hirsch als ein förmliches religionsgesetzliches Urteil verstand: „Für den aufrichtigen, seiner Pflicht bewußten gesetzestreuen Juden giebt es nur Einen von Issur freien Weg: Den Austritt aus der Gemeinde nach dem Gesetze vom 28. Juli 1876. Wer seine gesetzestreuen Brüder zu etwas Anderem beredet, der ist Schogeh Umaschgeh, der geht irre und führt irre."[227]

Da auch diese eindeutige Entscheidung unter den IRG-Mitgliedern keine einhellige Gefolgschaft fand, wandten sich einige Anhänger Hirschs an den Würzburger Distriktsrabbiner Bamberger.[228] In einem Brief vom 30. Januar des Jahres 1877 baten sie ihn um ein halachisches Gutachten zu den „Zusatzbestimmungen" der Reformgemeinde. Dieser Bitte kam Bamberger in einem Schreiben vom 1. Februar 1877 nach. In ihm sicherte er seinem Kollegen volle Unterstützung zu und erklärte insbesondere, „daß ein ... irreligiöser Vorstand vom orthodoxen Judentume nicht als Vorstand anerkannt werden" könne.[229] Er fügte hinzu, daß die Frankfurter Juden gegen die rechtlichen Bestimmungen des Schulchan Aruch verstießen, sollten sie von der Möglichkeit des Austritts keinen Gebrauch machen. Doch auch diese Klarstellung führte nicht zum gewünschten Durchbruch. Dies galt vor allem von einer Gruppe um den Toragelehrten Moses Löb Mainz, die die Austrittsoption nur als Druckmittel benutzen wollte, um der Reformgemeinde weitere Zugeständnisse abzuringen. In der Hoffnung, den Distriktsrabbiner zu einer persönlichen Intervention gegenüber Mainz veranlassen zu können, ergriffen zwei Anhänger Hirschs daraufhin erneut die Initiative und reisten nach Würzburg. Welchen taktischen Fehler sie damit begingen, sollte sich bald herausstellen.[230]

---

[225] Vgl. J. Rosenheim, 1970, 33.

[226] S.R. Hirsch, 1877/1.

[227] Ebd. (O.i.O.); vgl. auch GS IV, 402f.

[228] Zu Bamberger vgl. E. Stern, 1987, 75–88.

[229] Zitiert bei S.R. Hirsch, GS IV, 529; vgl. auch H. Schwab, 1950, 74f.

[230] Vgl. J. Rosenheim, 1970, 34f. Mainz widersetzte sich der *Austrittsentscheidung* Hirschs, obwohl er kein „Gegner der unabhängigen Gemeinde" war (so irrtümlich ע' הילדסהיימר,

Nach anfänglicher Weigerung erklärte sich Bamberger schließlich bereit, persönlich nach Frankfurt zu kommen, um ein längeres Gespräch mit seinem Freund Mainz zu führen. Ohne daß zuvor eine klärende Aussprache mit Hirsch stattgefunden hätte, war das Ergebnis dieser Unterredung am 20. März in der Frankfurter Börsen- und Handelszeitung zu lesen.[231] Bamberger war mitgeteilt worden, „daß der Gemeindevorstand nun bereit sei, den nicht austretenden orthodoxen Gemeindegliedern gerecht zu werden, indem er denselben die religiösen Institutionen, deren sie bedürfen, aus Gemeindemitteln herstellen lassen wolle, und zwar alles unter orthodoxer Leitung und Aufsicht, während die erwähnten orthodoxen Gemeindemitglieder zu den kultuellen Reformeinrichtungen nichts zu zahlen hätten". Aufgrund dieser Sachlage, so erklärte er nunmehr, sei der Austritt religionsgesetzlich nicht mehr geboten, sofern „zur Verwaltung und Ausführung dieser Zugeständnisse vollkommen entsprechende Garantien" erfolgten.[232]

Diese öffentliche Äußerung mußte Hirsch als Affront, Vertrauensbruch und zudem als ungebührliche und unzulässige Einmischung in die Angelegenheiten seines Verantwortungsbereiches empfinden. Am 27. März 1877 reagierte er mit einem scharf formulierten „Offenen Brief", in dem er sein Austrittsurteil aus den jüdischen Rechtsquellen begründete und den Würzburger Raw auf das von ihm mitunterzeichnete Gutachten vom 21. Januar 1872 hinwies, das Salomon Spitzer aus Wien angefordert hatte.[233] Mit seiner „Offenen Antwort" vom 7. Mai 1877 ließ sich Bamberger mehr als sechs Wochen Zeit. In ihr nahm die formale Frage weiten Raum ein, inwieweit Rabbiner grundsätzlich berechtigt seien, gegenseitig ihre Rechtsentscheide zu korrigieren. Ferner führte er aus, daß die vom Reformvorstand erbetenen „Garantien" die Einrichtung einer streng gesetzestreuen „Ritualkommission" implizierten, die in allen die gesetzestreuen Gemeindemitglieder betreffenden Angelegenheiten künftig als ein eigener „Vorstand" fungieren solle.

Hirsch replizierte wiederum schon nach sechs Tagen. In einer „Würdigung" der „Offenen Antwort" ging er ausführlich auf die gegen seine Position geltend gemachten Argumente ein. Rosenheim urteilte später, „die objektive Unwiderleglichkeit" der Austrittsentscheidung sei durch nichts so sehr erwiesen worden als durch die Gegenschrift Bambergers, die „bei all ihrer subjektiven Ehrlichkeit" einer logischen Kritik nicht standgehalten habe.[234] Umgekehrt machten die beiden Streitschriften Hirschs, die der Herausgeber des Israelit zu den „unsterblichen Meisterwerken religiös-politischer Polemik" zählte, auf ihn

---

תשי"ג, 6). Er gehörte mit zu ihren Gründervätern und war wahrscheinlich Mitunterzeichner der Petition der „Elf Männer"! Vgl. auch H. Schwab, 1950, 70.

[231] Vgl. H. Schwab, 1950, 73; S.R. Hirsch, 1877/2, 4; und die Schilderung des Vorgangs in Jeschurun 1928, 534 (mit der Datumsangabe 19. März); zum Ablauf der Ereignisse vgl. auch LBI-NY/Wechsler, 19.

[232] S.B. Bamberger, in: GS IV, 531.

[233] Vgl. S.R. Hirsch, GS IV, 316ff.

[234] J. Rosenheim, 1970, 35.

schon damals einen überwältigenden Eindruck. Auch Esriel Hildesheimer hielt den „Psak Hirschs in der Austrittsfrage" für „so großartig angelegt und so unwiderleglich, daß kein *Gaon scheb Geonim oder Godaul scheb Gedaulim* ihn besser hätte abgeben können."[235]

Obwohl der Würzburger Raw auch nach der zweiten Schrift seines Gegners bei seiner Meinung blieb, antwortete er nicht mehr und verbot auch seinen Schülern und Anhängern, ihre Antworten zu publizieren.[236] Markus Horovitz verzichtete für die Rechtfertigung seiner Arbeit ganz auf halachische Argumente.[237]

Mit dem Briefwechsel zwischen den beiden Hauptprotagonisten hatte der Streit seinen Höhepunkt erreicht. In den folgenden Jahren verlor er an öffentlichem Interesse und verschwand allmählich aus den Schlagzeilen. Dennoch sollte die Angelegenheit nicht zur Ruhe kommen. Bereits im Jahre 1878 erhob der emeritierte Kreisrabbiner Frenkel, der nach seiner Übersiedlung nach Frankfurt nur der IRG beitreten wollte, der aber keinen Grund sah, aus der Israelitischen Gemeinde „auszutreten", da er derselben nie angehört hatte, Klage gegen den von der Einheitsgemeinde an ihn ergangenen Steuerbescheid. Das für ihn günstige Urteil des Königlichen Stadtamtes vom 11. Oktober 1878 gelangte nur „infolge des inzwischen erfolgten Ablebens des Klägers nicht zum definitiven Austrage."[238]

Eineinhalb Jahrzehnte später wandte sich ein aus dem Großherzogtum Baden nach Frankfurt einwandernder Jude in derselben Angelegenheit an die Gerichte. Er wurde beschieden, „daß zu Frankfurt a.M. seit der durch das Großherzogliche Dekret vom 30. Januar 1812 erfolgten Aufhebung der Stättigkeits- und Schutzordnung vom Jahre 1807 keine Rechtsbestimmung besteht, welche den Kreis der der Israelitischen Gemeinde Steuerpflichtigen feststelle, und insbesondere keine Bestimmung des Inhalts, daß jeder in Frankfurt wohnhafte oder dort sich niederlassende Jude damit ohne weiteres der Israelitischen Gemeinde angehöre und ihr gegenüber beitragspflichtig sei."[239]

Am 21. März 1899, elf Jahre nach dem Tode Hirschs, zog die „Lex Naphtali Hirsch" die Konsequenzen aus dieser Rechtslage. Dieses neue, speziell auf die Frankfurter Verhältnisse zugeschnittene Gemeindegesetz gewährte der IRG die vollständige öffentlich-rechtliche Gleichstellung gegenüber der Israeliti-

---

[235] Ebd. (k.i.O.); vgl. auch ders., AA I, 343–350, 366–369; I. Breuer, MW, 17ff.; ע' הילדסהיימר, תשי"ג, 8f.; E. Hildesheimer, in: M. Eliav (Hg.), 1965, 108–110, 116, 119f.; M.L. Bamberger, in: L. Jung (ed.), 1953, 192. Ähnlich defensiv und zurückhaltend: Jeschurun 1928, 534f. Zur Beurteilung der Austrittsentscheidung vgl. ferner M. Breuer, in: L. Jung (ed.), 1958, 286f. und I. Unna, in: L. Jung (ed.), 1958, 263: „When Rabbi Hirsch attempted to find legal justification for devout Jews separating themselves from their community organizations, practically all of his orthodox friends stood by his side, including Ramah's great guide and teacher, Rabbi Ezriel Hildesheimer."

[236] Vgl. Jeschurun 1928, 537.

[237] Vgl. ר' היינמן, סני תש"ד, קסב – קעא.

[238] N. Hirsch, 1923, 107.

[239] A.a.O., 108.

schen Gemeinde.[240] Es legte fest, daß eine einfache schriftliche Erklärung zum Aus- und Übertritt künftig an die Stelle der eidesstaatlichen Kundgabe religiöser Bedenken vor dem Richter zu treten hatte. Salomon Breuer und seine Anhänger feierten dieses Gesetz als einen großen Sieg. Mit ihm war in ihren Augen der historische Emanzipationsprozeß des orthodoxen Judentums in Preußen zum Abschluß gebracht. Nun war das Rekonstitutionswerk der „Muttergemeinde in Israel", die zur Unterstreichung ihres Anspruchs auf die Rechtsnachfolge der untergegangenen legitimen Frankfurter Kĕhilla den Beinamen „Kehillath Jeschurun"[241] trug, auch in staatskirchenrechtlicher Hinsicht vollendet.[242]

---

[240] Vgl. a.a.O., 102ff.; J. Rosenheim, 36f.; I. Breuer, MW, 191, 273; vgl. auch die Bibliographie bei H.O. Schembs, 1978, 243f. und unten Anhang V, Nr. 1.

[241] NZ 1930/31, 35; Korr./Satzung, Titelblatt; EJ, 1971, Bd. 2, Sp. 254f.

[242] Als letzter Schritt erfolgte im Jahre 1928 noch die Anerkennung der IRG als „Körperschaft des öffentlichen Rechts" mit der Möglichkeit, nach eigener Steuerordnung Gemeindesteuern zu erheben. Vgl. JL II, Sp. 747f. und P. Arnsberg, 1974, 103. Für die hier interessierende wirkungsgeschichtliche Perspektive war diese Änderung ohne Belang.

3. Die „Mustergemeinde"

a) Synagogenbau und Gemeindewachstum

Am 30. September 1852, elf Monate nach der Ankunft Hirschs in Frankfurt, wurde im Beisein zweier Bürgermeister und sonstiger Honoratioren der Stadt, unter ihnen auch der Vertreter beider christlicher Konfessionen, der Grundstein für die neu zu errichtende IRG-Synagoge in der Schützenstraße gelegt.[243] Sie enthielt Sitzplätze für etwa 250 männliche und 200 weibliche Besucher und wurde im September 1853 eingeweiht.[244] Kurz zuvor, am 1. April 1853, war die Schule der Religionsgesellschaft eröffnet worden, die zunächst drei Klassen mit etwas mehr als 80 Schülern und Schülerinnen umfaßte. Bei dieser Schule handelte es sich um kein Gymnasium, sondern um eine „Realschule zweiter Ordnung, ohne Latein und Griechisch"[245], die auf einen kaufmännischen Beruf vorbereiten sollte. Da dieses Bildungsangebot auch von Kindern aus Elternhäusern wahrgenommen wurde, die nicht der IRG angehörten, stieg die Schülerzahl kontinuierlich an. Vier Jahre nach der Gründung hatte sie sich mehr als verdoppelt, im Jahre 1885 versechsfacht. Als die Schule im Jahre 1928 in Samson-Raphael-Hirsch-Schule umbenannt wurde, war sie zur größten jüdischen Schule in Frankfurt geworden.[246]

Beeindruckende Zahlen weist auch die Mitgliederentwicklung der Gemeinde auf. Während die IRG zur Zeit der Berufung Hirschs etwa einhundert Mitglieder zählte, war schon zwei Jahre später von 180 Familien, im Jahre 1860 von 250 Familien und 1877, zur Zeit der erbittertsten Auseinandersetzungen um die „Austrittsfrage", von 355 Familien die Rede.[247] Nach über zwei Jahrzehnten kontinuierlichen Wachstums wurde zu Beginn der siebziger Jahre eine Erweiterung der Räumlichkeiten erforderlich. Im Jahre 1872 wurde mit umfangreichen Erweiterungsarbeiten am alten Synagogengebäude begonnen, die drei Tage vor dem Neujahrsfest 5635 (1874) abgeschlossen wurden.[248] Kurze Zeit

---

[243] Vgl. E. Schwarzschild, 1896, 31–33; H. Hammer-Schenk, 1981, 116f. und Abb. 92; R. Liberles, 1985, 94, 139; H.O. Schembs, 1987, 69–71; C.H. Krinsky, 1988, 284.

[244] Vgl. E. Schwarzschild, 1896, 35.

[245] J. Rosenheim, 1970, 15; vgl. auch die von M. Hirsch im Jeschurun seines Vaters (1859, 565–577) mitgeteilten Unterrichtsziele und den Lehrplan; vgl. ferner R. Liberles, 1984, 153.

[246] Vgl. R. Liberles, 1985, 153; P. Arnsberg, 1974, 104f.

[247] Vgl. E. Schwarzschild, 1896, 26f.; J. Rosenheim, 1970, 31f.; S. Japhet, HJ 1948, 118f.; R. Liberles, 1985, 161, M. Breuer, in: L. Jung (ed.), 1958, 283.

[248] Vgl. E. Schwarzschild, 1896, 40–45. An den Feierlichkeiten anläßlich des Synagogenausbaus nahmen – im Gegensatz zu der Zeremonie im Jahre 1852 – keine offiziellen Vertreter teil. Aus dieser Tatsache läßt sich aber nicht schließen, daß die IRG der Stadtregierung gegenüber habe Distanz demonstrieren wollen. Kennzeichnend für ihr positives Verhältnis zur preußischen Herrschaft war vielmehr die Tatsache, daß die unabhängigen Orthodoxen (im Gegensatz zur Israelitischen Gemeinde?) den neuen Rechtsverhältnissen bereits im Oktober 1866 in ihrem Fürbittegebet für die Obrigkeit Rechnung trugen: Vgl. W. Klötzer, 300ff. Die

später, am 21. Dezember 1874, legte der Vorstand einen Entwurf für die Statuten der Gemeinde vor, der am 21. Februar 1875 auf einer außerordentlichen Mitgliederversammlung verabschiedet wurde.[249]

Die Beratung und Verabschiedung dieser Statuten fiel in eine Zeit dynamischer äußerer und innerer Entwicklungen. Vor allem hinsichtlich der politischen Umstände war der Zeitpunkt alles andere als zufällig. In der Atmosphäre des vom Reichskanzler und dem preußischen Kultusminister aufgenommenen Kampfes gegen die römisch-katholische Kirche hatte Hirsch die Chancen einer Neuordnung des staatlichen Religionsrechts erkannt. Bereits im März 1873 hatte er sich mit einer Denkschrift an das Berliner Abgeordnetenhaus gewandt und um eine Änderung der rechtlichen Bestimmungen gebeten. Wie die wohl aus Hirschs Feder stammenden Vorbemerkungen zu der neuen Gemeindeverfassung zeigen, war das Statutenwerk nun ganz auf den staatskirchenrechtlichen Befreiungsschlag ausgerichtet, der von Anfang an sein Anliegen gewesen war und zu dem ihm die gewandelten Verhältnisse der siebziger Jahre die Gelegenheit boten.[250]

Trotz der Erschütterungen, die die folgenden Jahre mit sich brachten, waren die Jahrzehnte bis zum Ersten Weltkrieg für die IRG eine Zeit des Prosperierens und der Stabilität. Obwohl ihr weiterhin nur ein geringer Prozentsatz der Frankfurter Juden angehörte und von den Mitgliedern wiederum nur eine Minderheit dem Austrittsurteil Folge leistete, nahm die Gemeinde an Einfluß und an materiellen und personellen Ressourcen beständig zu. Am 29. August 1907 konnte die Religionsgesellschaft an der Friedberger Anlage eine neue Synagoge in Besitz nehmen, die eine Kapazität von 2000 Sitzplätzen hatte.[251]

Für die Interpretation dieser Zahlen ist es wesentlich, mit welchen anderen Daten man sie in Beziehung setzt. Während die Anhänger Hirschs dazu neigten, das schnelle Wachstum herauszustellen, wiesen Außenstehende und Gegner darauf hin, daß die IRG angesichts der rapiden Bevölkerungszunahme stets eine kleine Minorität unter den Frankfurter Juden geblieben sei. Eine wichtige

---

in der Vorrede zu den IRG-Statuten aus dem Jahre 1875 zum Ausdruck kommende Kritik der „staatliche(n) Nötigung" (Korr./Statuten, 5; vgl. unten Anhang IV, Nr. 5) bezog sich auf den parochialen Gemeindezwang und hatte mit der Einverleibung Frankfurts durch Preußen nichts zu tun (gegen R. Liberles, 1985, 155f.).

[249] Vgl. E. Schwarzschild, 1896, 46f.

[250] Bereits im Jahre 1856 hatte der Entwurf zu einer IRG-Satzung vorgelegen, der aber damals, wohl weil Hirsch die Dringlichkeit der rechtlichen Klärung erst im Lichte der Entwicklungen der siebziger Jahre empfand, nicht zur Annahme gelangt war. Dieser frühere Entwurf, der Hirsch zugeschrieben wird, findet sich abgedruckt in: NZ 1930/31, 35–40. Zur Frage der Verfasserschaft vgl. a.a.O., 35 und M. Breuer, 1986, 507. Der beigefügte Kommentar der „Schriftleitung" (a.a.O., 31–35; 113–117) trägt die Handschrift I. Breuers. Vgl. auch WW, 164.

[251] Vgl. P. Arnsberg, 1974, 104f.; H. Hammer-Schenk, 1981, 462ff. und Abb. 403–408; C.H. Krinsky, 1988, 284–286; C. Knabenschuh, 1993, 74. Zum literarischen Niederschlag, den dieser Neubau bei I. Breuer fand („ragendes Symbol der rettenden ‚Trennung'", „Galuthheiligtum", das „wie ein Siegesdenkmal in den Himmel ragt" usw.) vgl. I. Breuer, NK, 244–246.

Rolle in dieser Argumentation, die auf die Relativierung der Erfolgsgeschichte der IRG zielte, spielte auch die These, daß ihr Zuwachs sich in der Hauptsache aus der zuwandernden Landbevölkerung rekrutiert habe. Diese Behauptung, mit der auf das immer wieder geltend gemachte „niedrige akademische Profil"[252] der Klientel Hirschs angespielt werden sollte, diente zum einen dazu, seine Anhängerschaft als hinterwäldlerischen „Amhorez" zu diskreditieren. Daraus ergab sich dann der Verdacht, vielen neuen Mitgliedern sei es in erster Linie nicht um religiöse Interessen, sondern um den Kontakt mit den alteingesessenen reichen Frankfurter Familien gegangen.[253] Zum andern hätten den Neuankömmlingen alle objektiven und subjektiven Bindungen an die altehrwürdige Frankfurter Gemeinde gefehlt, so daß der Anspruch der „Kehillath Jeschurun", sie – und sie allein – sei deren legitime Nachfolgerin und Erbin, schon aus diesem Grund auf tönernen Füßen stehe.[254]

b) Die Synagogenordnung

Die Abweichungen der IRG vom Modell der alten Frankfurter Kĕhilla waren zunächst auf dem Gebiet der Synagogenordnung zu erkennen. Noch im Jahre der Einweihung des ersten Gotteshauses führte Hirsch zahlreiche formale und ästhetische Änderungen ein. Von nun ab durften Kinder unter fünf Jahren dem Gottesdienst nicht mehr beiwohnen; ältere Kinder mußten von einem Elternteil begleitet werden. Das Betreten und Verlassen der Synagoge sollte ohne jeden Lärm geschehen. Während der Gebete waren alle Gespräche verboten. Überhaupt sollte alles unterlassen werden, was die Stille und Andacht der Betenden stören konnte. Untersagt wurde auch das Mitsingen mit dem Kantor. Nur der Rabbiner hatte das Recht, Rezitationsfehler zu korrigieren. „All dies schuf eine Form des Gottesdienstes, der nun überhaupt nicht mehr dem Gebet in einem traditionellen osteuropäischen ‚Stiebl' glich."[255] Was die Zeitgenossen an diesen Reformen verunsicherte, war die Tatsache, daß sie sich im unklaren waren, wie sie sie einordnen sollten. Änderungen des althergebrachten gottes-

---

[252] Vgl. R. Liberles, 1985, 148f.

[253] Vgl. R. Liberles, 1985, 163f.; R. Heuberger/H. Krohn, 1988, 76. Zur soziologischen Deutung der Neoorthodoxie vgl. auch Y. Wolfsberg, LBIYB 1956, 251ff.; ש' אלבק, in: M. Breuer (ed.), 1987, 257ff., der das TDE-Judentum als Aufstiegsphänomen von in die Stadt einwandernden und in materieller wie kultureller Hinsicht „verbürgerlichenden" Landjuden darstellt. Vgl. auch oben S. 130, Anm. 141.

[254] Weiter wurde seitens der Israelitischen Gemeinde vorgebracht, daß der IRG auch Mitglieder ohne Frankfurter Bürgerrecht angehörten (vgl. P. Arnsberg, 1983, 574). Da die Separatorthodoxie die Durchbrechung des Parochialprinzips anstrebte, war dieser „Vorwurf" möglicherweise berechtigt.

[255] R. Heuberger/H. Krohn, 1988, 76; vgl. auch S. Japhet HJ 1948, 104f.; I. Heinemann, a.a.O., 126f.; H. Schwab, 1950, 88f.; R. Liberles, 1985, 146–148; M. Breuer, 1986, 40; G. Heuberger, in: H.P. Schwarz (Hg.), 1988, 402; J. Katz, 1989, 65f. Zu Hirschs Umgang mit den Minhagim vgl. auch Z. Falk, 1986, 45; א' פישמן, in: M. Breuer (ed.), 1987, 61f. Zu den musikalischen Neuerungen in der IRG vgl. I. Heinemann, Jeschurun 1918, 240–244.

dienstlichen Ablaufes galten bislang als Sache der Reformer.[256] Allein *dies* war für viele Grund genug, allen diesbezüglichen Neuerungen ablehnend gegenüberzustehen, auch wenn manche inzwischen als „polnisch", „russisch" oder „galizisch" empfundenen Formen im Bereich der deutsch-jüdischen Orthodoxie längst ein gewisses Unbehagen auslösten und das Bedürfnis nach Akkommodation an den Zeitgeschmack unterschwellig wirksam geworden war.

Umso größeres Aufsehen erregte der Mut und die Konsequenz, mit der Hirsch, der Verteidiger der Orthodoxie, seine Neuerungen einführte und durchsetzte und dabei, jedenfalls dem eigenen Anspruch nach, die Grenzen des Religionsgesetzes wahrte.[257] Das Kennzeichnende für ihn war, daß sich seine Neuerungen recht zwanglos aus seinem TDE-Ideal ergaben. Sie waren in das umfassende, halachisch geprägte Abwehrkonzept integriert, mit dem der Rabbiner seine Anhänger dazu erzog, die Verbindung von bürgerlicher Bildung und gesetzeskonformer Lebensführung im Sinne einer Erweiterung des orthodoxen Lebensraumes zu begreifen.[258] Die Demonstration dieser Möglichkeit, die Tatsache, daß der religiöse Widerstand in Frankfurt nicht von einem „jargonsprechenden" Ghettojuden, sondern von einer Bewegung von Männern ausging, die auf der Höhe der Zeit standen und deren Anführer auf ein Universitätsstudium zurückblicken konnte, war für seine Anhänger in einem emphatischen Sinne Kiddusch haschem.[259]

Mochten die IRG-Mitglieder die kritischen und abschätzigen Bemerkungen ihrer Gegner auch dem Neid und der Mißgunst zuschreiben, so hatten die Klagen mancher alteingesessener Juden doch zumindest einen realen Anlaß: Es handelte sich um die Tatsache, daß die konsequente Ästhetisierung des Gottesdienstes einherging mit einer Geringschätzung und Vernachlässigung des lokalen Brauchtums („מנהג המקום").[260] Die Frankfurter Altorthodoxen ließen keine Gelegenheit aus, auf diesen mangelnden Respekt vor den ehrwürdigen

---

[256] Vgl. P. Mendes-Flohr/J. Reinharz (ed.), 1980, 144.; R. Liberles, 1985, 140f.

[257] Wie weit Hirsch mit seinen Reformen zu gehen bereit war, zeigt der wahrscheinlich auf Tatsachen beruhende Bericht von H. Graetz, daß „B.U." (sc. Ben Usiel, der Autor der Neunzehn Briefe) während seiner Zeit in Oldenburg zeitweilig das Kol Nidre-Gebet abgeschafft habe: vgl. M. Brann, MGWJ 1920, 144; S. Japhet, HJ 1948, 105; I. Heinemann, HJ 1948, 126f. und HJ 1951, 41–44; M. Breuer, in: L. Jung (ed.), 1958, 272. M. Breuer deutete diese Maßnahme als הוראת שעה, weil einige Gemeindeglieder, den Text mißverstehend und mißbrauchend, ihre Schwüre gebrochen hätten.

[258] Vgl. H. Schwab, 1950, 89; R. Liberles, 1985, 147; Z. Falk, 1986, 45.

[259] Ein Bild von dem Kampf, in dem sich die Orthodoxie wußte, gibt ein von E. Schwarzschild kolportiertes Zitat eines leitenden Vorstandsmitgliedes der Israelitischen Gemeinde, der den Vorstellungen von der Berufung eines gebildeten und zugleich toratreuen Rabbiners mit folgenden Worten entgegengetreten sei (1896, 15): „Wenn ihr einen Polaken haben wollt, so wollen wir euch einen solchen, mit einem grossen Bart selbst, aus der Ukraine kommen lassen, aber einen gebildeten Mann um keinen Preis." Vgl. auch R. Liberles, 1985, 37 und P. Arnsberg, 1974, 97.

[260] Vgl. R. Liberles, 1985, 145. Die Ausscheidung des „Minhag Frankfurt" ist in dem Hirsch-Siddur konsequent durchgeführt: vgl. S.R. Hirsch, 1887, 182, 190 und 670 im Vergleich mit den oben (S. 102, Anm. 6) angegebenen Stellen im von S. Baer herausgegebenen

Ortstraditionen hinzuweisen. Als Markus Horovitz im Jahre 1878 mit dem Aufbau der Gemeindeorthodoxie begann, legte er Wert auf die skrupulöse Einhaltung der überlieferten Sitten und Gebräuche, die von ihm keineswegs für religionsgesetzliche Adiaphora gehalten wurden.[261] Nach Meinung seiner Anhänger wurden die Neuerungen der „Kehillath Jeschurun" durch ausdrückliche Verbote der Tora vielmehr prinzipiell ins Zwielicht gerückt. Die Einführung des Synagogenchores und der deutschen Predigt sowie das Auftreten des Rabbiners mit Talar und Beffchen erinnerten die Gegner Hirschs zu deutlich an die Bräuche des christlichen Gottesdienstes, als daß das biblische Verbot der Nachahmung außerjüdischer Religionsbräuche nicht in Anschlag zu bringen gewesen wäre.[262] Kritisiert wurde auch der in der IRG propagierte Brauch der Damenperücke, des „Scheitels"[263], und die Tatsache, daß Hirsch entgegen dem Verbot seines Frankfurter Vorgängers Pinchas Horowitz an einer deutschen Übersetzung des Pentateuch arbeitete.[264] Auf besonderen Widerstand stieß die neueingeführte Sitte, die Trauungszeremonie, unter gleichzeitiger Beteiligung männlicher und weiblicher Gäste, *in der Synagoge* statt – wie bisher üblich – im Freien vorzunehmen. Gegen diesen Brauch wurden in einer anonymen Streitschrift nicht weniger als acht halachische Einwände geltend gemacht.[265] Da diese Vorwürfe leicht mit schon vorher beobachteten abweichlerischen Tendenzen in Verbindung zu bringen waren, konnte die Gesetzesobservanz der Separatgemeinde unter den Altorthodoxen insgesamt in Verruf geraten – bis hin

---

Gebetbuch. Vgl. auch I. Breuer, MW, 16: „Am Börneplatz in Frankfurt stand die nachträglich erbaute konservative Synagoge des Reformverbandes. Man hatte mich gelehrt, stets in weitem Bogen um sie herum zu gehen. Sie zu betreten, war mir eine völlig unfaßliche Vorstellung. Und dennoch wußte ich, daß man dort nicht anders betete als bei uns (vielleicht etwas ‚ländlicher')." Die ästhetischen Zugeständnisse an den Zeitgeist hielten freilich auch in der Gemeindeorthodoxie Einzug; vgl. z.B. I. Breuer, NK, 33f. Zur Bedeutung des מנהג המקום vgl. I. Unna, Jeschurun 1923, 470–478 sowie unten S. 288, Anm. 481.

[261] Vgl. Stb FfM/Mücke, 9.

[262] Vgl. auch D. Ellenson, HUCA 1982, 363–370.

[263] Ein anonymer Pamphletist (Stb FfM/Mücke, 7) stellte fest: „In Bezug auf Seor beischo erwo (der Anblick der Haare schickt sich bei Frauen nicht) machen die Commentatoren zwischen eigenem und falschem Haar keinen Unterschied." An anderer Stelle heißt es (Stb FfM/X, 10): „Dieser ‚Scheitel' ist schon eine Reform-Gloriole. Die Rabbinen Deutschlands haben ... es als entschieden verboten erklärt, daß eine Frau fremdes Haar trage ... *R. Pinchas Hurwitz* (sic!) s.A. richtete seine Bannstrahlen ebenso gegen fremde Haarlocken auf jüdischen Frauenköpfen, wie gegen deutsche Bibelübersetzungen in jüdischen Schulen." (Z.i.O.) Zur Kontroverse um die Pentateuchübersetzung Mendelssohns und ihr Verbot durch P. Horowitz vgl. M. Horovitz, 1969, 223–228 und J. Katz, 1986, 166.

[264] Vgl. N. Rosenbloom, 1976, 69; R. Liberles, 1985, 146; J. Sacks, 1991, 48f. Zur Diskussion um das Kol Nidre im 19. Jahrhundert vgl. J.J. Petuchowski, 1968, 334–347.

[265] Vgl. Stb FfM/X, 8f. Es handelte sich dabei unter anderem um die weiblichen Reinheitsvorschriften, das Verbot, durch eine gemischtgeschlechtliche Versammlung unlautere Gedanken zu erwecken, und das Verbot der Herabsetzung der Religion durch die Hinzufügung bislang unbekannter Sitten: „kol hammosif hare seh gorea" (a.a.O., 9). Der Brauch, die Trauung unter freiem Himmel vorzunehmen, war im aschkenasischen Judentum freilich erst im 15. Jahrhundert aufgekommen! Vgl. M. Breuer, 1991, 107, 115, Anm. 12.

zur Invektive der „Schinkenorthodoxie“[266]. Im Zusammenhang mit diesen Vorwürfen stehen vereinzelte Berichte darüber, daß der IRG auch „nichtorthodoxe“ Mitglieder angehört hätten.[267]

c) Die Statuten der Gemeinde

Bei diesen Verdächtigungen handelte es sich nicht in jedem Fall um polemische Zweckbehauptungen. Denn in der Gemeindeverfassung war vorgesehen, daß nur diejenigen Juden von der Mitgliedschaft ausgeschlossen bleiben sollten, die entweder selbst unbeschnitten waren, ihre männlichen Nachkommen nicht beschneiden ließen oder in einer von der Tora verbotenen Ehe lebten. Weitergehende religiöse Forderungen – wie die Enthaltung von öffentlichen Gesetzesübertretungen und das Führen eines koscheren Haushaltes – blieben auf solche (männlichen) Personen beschränkt, die das passive Wahlrecht für Gemeindeämter in Anspruch nehmen wollten.[268] Der Umkehrschluß, die Gemeinde Hirschs billige oder dulde die *im privaten Rahmen bleibende* halachische Delinquenz, war aber eine Übertreibung.[269] Eine solche Annahme widersprach nicht nur den Statuten selbst, in denen wiederholt auf das Religionsgesetz verwiesen wurde, sondern auch der Geschichte und dem Charakter der von Hirsch angeführten Bewegung. Dennoch führte der Heterodoxieverdacht, der bezeichnenderweise von dem umgekehrten Mißverständnis begleitet wurde, die IRG beharre auf dem Standpunkt, „that an orthodox Jew may not join a community which comprised also reformers“[270], ins Zentrum einer gemeindepolitischen

---

[266] N. Rosenbloom, 1976, 102; vgl. auch J. Sacks, 1990, 7. R. Liberles' Erklärung (1985, 150), der den Heteropraxie-Verdacht mit dem Bild des Verfalls der Gesetzestreue in Verbindung bringt, woraus indirekt auch auf Observanzdefizite in der IRG habe geschlossen werden können, ist abwegig.

[267] Vgl. R. Liberles, 1985, 150ff.; M. Breuer, 1986, 29f.; R. Heuberger/H. Krohn, 1988, 76. Die Gemeindezugehörigkeit von „nichtfrommen“ Mitgliedern, auf deren finanzielle Zuwendungen die IRG angewiesen gewesen sei, wurde von Edwin Feist, dem in Jerusalem lebenden Sohn Louis Feists, in einem Gespräch am 14.10.1993 bestätigt. Vgl. auch den Bericht über „Maßnahmen gegen nicht-orthodoxe Handlungen“ von IRG-Mitgliedern in der Zeitschrift Ben-Chananja 1863, Nr. 31 (nach H.O. Schembs 1978, 240).

[268] Vgl. unten Anhang IV, Nr. 5 und E. Schwarzschild, 1896, 46f. Diese Bestimmungen, die von E. Hildesheimer gutgeheißen worden waren, galten auch in der Berliner Adass Jisroel-Gemeinde; vgl. D. Ellenson, HUCA 1982, 373. Vgl. demgegenüber die maximalistischen 18 Grundsätze („יי"ח דבר“) der Jerusalemer עדה חרדית, wie sie bei A. Levy (1988, 205–207) referiert werden. Als Bedingungen für die *Mitgliedschaft* gelten hier u.a.: 1. die Gehorsamspflicht gegenüber der rabbinischen Führung; 2. die Pflicht zur Trennung von den Gottlosen („התבדלות מהחופשים“); 3. die Pflicht zur Bekämpfung des Zionismus und 4. die Pflicht zur Fernhaltung von nichtjüdischem Bildungsgut.

[269] Vgl. R. Liberles, 1985, 151f.

[270] J. Walk, LBIYB 1961, 236. Diese letztere Meinung, die freilich besser zu den polemischen Zwecken der Gegner der Separatorthodoxie paßte, durchzieht weite Teile der Sekundärliteratur: Vgl. z.B. JL I, Sp. 127; M. Wiener, HUCA 1950/51 Part One, 679; M. Wolffsohn, 1983, 159; M. Unna, Parteien, 135, 159f.

Debatte, die ihre Auswirkungen noch ein halbes Jahrhundert später in den Verfassungsdiskussionen der „Freien Vereinigung" und der Agudat Israel haben sollte.[271]

Beide Mißverständnisse waren nur durch die Verkennung des Anspruchs der Hirsch-Gemeinde zu erklären, die einzig legitime Nachfolgerin der alten Frankfurter Kĕhilla zu sein. Aus diesem Anspruch ergab sich mit Notwendigkeit, daß jeder Frankfurter Jude religionsgesetzlich dazu verpflichtet war, sich der IRG – und ausschließlich ihr – anzuschließen und mit den ihm zur Verfügung stehenden Mitteln zur Erfüllung ihrer Aufgaben beizutragen.[272] Hirsch ging es *nicht vorrangig* um die *individuelle* jüdische Gesetzestreue – eine solche konnte er auch der sich formierenden Gemeindeorthodoxie nicht absprechen –, sondern um die Wiederherstellung der durch die Tora vorgesehenen Institution der jüdischen Kĕhilla. Ein halbes Jahrhundert später hieß es dazu in einem wohl aus der Feder Isaac Breuers stammenden Kommentar: „Im selben Augenblick, da Rabb. Hirsch die Fundamente der ‚Austrittsgemeinde' mit starker Hand festlegt und damit sich und die Seinen endgiltig von dem thorafremden und thoraneutralen Willkürverband irrender Juden lossagt, stellt er für alle Zeiten den Unterschied zwischen dem Willkürverband irrender Juden und den irrenden Juden selber fest, entkleidet jenen seines angemaßten Anspruchs als jüdische Gemeinde und – ruft diese namens der nämlichen Thora, die den Willkürverband verwirft, in die alte, die unzerstörbare, aus Gottes Welt in die Irdischkeit hineinreichende Heimat *aller* Juden seines Orts, in die schicksalsgewandelte Frankfurter Muttergemeinde ... zurück. Er sagt nicht zu ihnen: werdet erst – orthodox und kommet dann. Er sagt zu ihnen: So ihr Abrahams Bund nicht an euch oder eurem Kinde zerstört habt, so ihr nicht die Reinheit der jüdischen Familiennation durch eure Ehe gefährdet: kommet alle, denn die Thora fordert es von euch, die Thora, die euch nimmer fahren läßt ..."[273]

In den Augen Breuers wurde die legitime Verfaßtheit der jüdischen Gemeinschaft so gerade zum Garanten der Möglichkeit einer Kooperation von Juden unterschiedlicher Observanzstrenge.[274] In der ihm eigenen terminologischen Klarheit sollte er es später so formulieren: „Pflicht trennt nicht, sondern verbindet. In der von Gott gestifteten Gemeinde der Pflicht ist Platz selbst für die Pflichtlosen. Aber in der von Menschen gestifteten Einheit der Pflichtlosigkeit

---

[271] Vgl. oben S. 43ff., 60ff.; R. Breuer, JM 1918, 123ff.; I. Breuer, Moriah, 210f.

[272] Dies ergab sich schon aus Hirschs Statutenentwurf aus dem Jahre 1856: vgl. NZ 1930/31, 38. In Anspielung auf Awot 2, 4 kommentierte I. Breuer (NZ 1930/31, 116), die halachisch verfaßte Ortsgemeinde sei eine „Zwangsgemeinde": „Ihr Zwang ist der Zwang der Thora." Vgl. auch S.R. Hirsch, 1884, 35f.

[273] NZ 1930/31, 116f. (O.i.O.); vgl. auch I. Breuer, WW, 164; M. Breuer, in: L. Jung (ed.), 1958, 284f. Zu den auf dieser vergleichsweise moderaten Linie liegenden Aufnahmebedingungen, die für die „Breuer-Jĕschiwa" galten, vgl. J. Katz, Frankfurt, 46. Zur halachischen Diskussion um die Rechtsfolgen einer unterlassenen Beschneidung vgl. ferner ders., 1991, 314ff.

[274] Es ist nicht verwunderlich, daß die Vertreter der Gemeindeorthodoxie in dieser Hinsicht zu ganz anderen Schlußfolgerungen kamen: vgl. z.B. NZ 1935/36, 330–333 und M. Wiener, HUCA XXIII Part One, 679.

ist kein Platz für die Pflichttreuen. Nicht den Pflichtlosen gilt die ‚Trennung', sondern der Gemeinde der Pflichtlosigkeit, die sich ihrerseits von der von Gott gestifteten Gemeinde der Pflichttreue ‚getrennt' hat. Nicht daher die Gemeinde der Pflichttreue ist eine ‚Trennungsgemeinde', sondern die Gemeinde der Pflichtlosigkeit, und sie bleibt es, auch wenn sie Pflichtlosigkeit zusammen mit Pflicht pflegt. Nur sie verstößt gegen die ‚Einheit des Judentums', die eine Einheit der Pflicht ist, nicht aber jene, die die einzig mögliche ‚Einheitsgemeinde' darstellt."[275]

Die Kritik an den IRG-Statuten wurde aber auch nach der entgegengesetzten Richtung hin laut. Ein „neologer" Rabbiner aus Wiesbaden äußerte die Ansicht, daß eine Gemeinschaft, die das Erbe der Frankfurter Kĕhilla beanspruche, nicht das Recht habe, einen bestimmten Personenkreis aus ihrer Mitte auszuschließen. Die anderslautenden Bestimmungen seien daher der beste Beleg für den privatrechtlichen Charakter der IRG.[276] Doch gerade weil die Gemeinde Hirschs in der Nachfolge der alten Judengemeinde stehen wollte und diese *unter den obwaltenden rechtlichen und gesellschaftlichen Umständen* untergegangen war, waren die einschränkenden Schutzbestimmung in Bezug auf den Mitgliederkreis und die Amtsträger aus ihrer Sicht ein Gebot der Stunde. Unter den Bedingungen des 19. Jahrhunderts war kein „Staat im Staate" mehr möglich. Es galt daher, für das nicht mehr anwendbare jüdische Disziplinar- und Strafrecht einen minimalen Ersatz zu finden. E. Schwarzschild kommentierte später, daß dabei „namentlich alles Eindringen in die häuslichen Verhältnisse ausgeschlossen" gewesen sei.[277] Daß es der Verfassung der IRG gelungen war, für dieses Problem eine in gleicher Weise praktikable wie „tolerante" Lösung zu finden, sprach für ihre Zeitgemäßheit. Nicht ohne Genugtuung wurde daher vermerkt, daß sie „seitdem vielfach von den anderen Religionsgesellschaften als Grundlage für ihre Statuten benutzt"[278] worden sei.

d) Die halachische Grundnorm

Daß Schwarzschild diese letztere Tatsache eigens hervorhob, war Ausdruck des Bewußtseins, einer im Wortsinne vorbildlichen Gemeinde anzugehören. Hirsch hatte sich von Anfang an nicht damit begnügen wollen, die alte Ortsgemeinde zu restituieren und zu einer defensiven Zitadelle des Konservatismus

---

[275] I. Breuer, MW, 10. Breuer fügt hinzu (ebd.), daß sein Vater am Sabbat vor dem Pessachfest regelmäßig darauf hingewiesen habe, daß gesäuertes Brot, das sich während der Festtage im Besitz eines Juden befunden habe, in jedem Fall nach dem Fest zum Genuß verboten sei, „gleichgültig ob dieser Jude orthodox oder reformgemeinde-orthodox oder neolog oder selbst – getauft gewesen sei, denn ‚hier sei in der Tat die Einheit des Judentums am Platze' ..." Vgl. auch S.R. Hirsch, GS V, 249; I. Breuer, NK, 243; MW, 17f.

[276] Vgl. S. Süskind, 1876, 4ff.,

[277] E. Schwarzschild, 1896, 47.

[278] Ebd.

auszubauen. Sein weitergehendes Ziel hing mit einer Grundsatzentscheidung zusammen, die es ihm nahelegte, sein Projekt als ein Modell für das ganze deutsche und westeuropäische Judentum, als eine „Mustergemeinde"[279], zu konzipieren. Die wichtigsten Aspekte seines Gemeindeverständnisses lassen sich im Anschluß an eine originelle Interpretation zweier biblischer Verse (Dtn. 33, 4f.) deutlich machen, denen der Talmud[280] eine überragende Bedeutung für den Toraunterricht des jüdischen Knaben zuschreibt. Es handelt sich um eine Auslegung, die Hirsch in seinen gemeindepolitischen Streitschriften – auch schon vor dem Erscheinen seines Deuteronomium-Kommentars im Jahre 1878 – immer wieder anklingen ließ[281]:

תורה צוה־לנו משה מורשה קהלת יעקב
ויהי בישרון מלך בהתאסף ראשי עם
יחד שבטי ישראל

„קהלה", ein Hapaxlegomenon im Pentateuch, wurde von dem Frankfurter Rabbiner an dieser Stelle als ein von „קהל" nicht nur sprachlich, sondern auch sachlich abgeleiteter Begriff gedeutet: „קהלה" sei die Bezeichnung jeder Zweiggemeinde, die die jüdische Gesamtheit jeweils an ihrem Ort repräsentiere und der in gleicher Weise wie dieser Gesamtheit die Verwirklichung und Weitergabe des Gottesgesetzes aufgetragen sei.[282] Diese Aussage erschloß Hirsch aus Vers 5, wo er das ויהי trotz seiner maskulinen Form auf „Tora" in V. 4 bezog: Die Tora ward in Jeschurun – und daher nicht nur in Gesamtisrael, sondern in jeder einzelnen Gemeinde – König. Nach der Auslegung Hirschs zeigt dieser Text aber auch, wie die Beziehung zwischen dem Gottesgesetz und dem Volk Israel den Aspekt der Herrschaft übersteigt: die Tora stellt nicht nur die „Grundnormen" jeder legitimen jüdischen Kĕhilla bereit, sie ist auch nicht nur selbst ihr „Grundstatut"[283], ihr „Grundgesetz"[284], sondern das sie *„konstituierende*

---

[279] R. Breuer, 1908, 288; vgl. die differenzierenden Ausführungen I. Breuers, PAG, 100ff., der auf die unterschiedliche Rechtslage der IRG und der übrigen preußischen Separatgemeinden aufmerksam macht.

[280] b. Sukk. 42b; zur Auslegung dieser Stelle vgl. S.R. Hirsch, NZ 1930/31, 76 und 106; GS III, 510f.; GS V, 249ff.; N. Hirsch, 1923, 142; I. Weinberg, NZ 1936/37, 131; J. Katz, Hirsch, 28f.; I. Breuer, LGN, 18ff.

[281] Zum folgenden vgl. S.R. Hirsch (Hg.), Jeschurun 1855, 28, 34, 316–339; Jeschurun 1868, 244; ders., 1987, 424f., 438f., 480f. (eine Auslegung zu Awot 1, 7; 2,4 und 4,5); Israelit vom 9.11.1916, 1; I. Breuer, MW, 32; Z. Kurzweil, 1984/85, 40; M. Morgenstern, LM 12/1991, 531f.

[282] Für J. Katz (Hirsch, 29) ist diese Auslegung ein „vollständiger Anachronismus". Doch argumentiert Hirsch (Pent. V, 499f.) vorsichtiger und textorientierter als Katz' holzschnittartige Nachzeichnung zu erkennen gibt: „קהלת יעקב ist Vokativ. Und bedeutsam ist hier יעקב und קהלה. יעקב Israels Name nach seiner materiellen Winzigkeit und dazu: קהלה, nicht קהל. Nur hier dies eine Mal heißt die jüdische Gesamtheit קהלה, sonst immer in ihrer Selbstständigkeit קהל ישראל. קהלה ist der schwächere, abhängige Begriff von קהל, entweder die Gesamtheit in Schwächezuständen, oder jede einzelne Zweiggemeinde der großen Gesamtheit."

[283] Korr./Statuten, 4 (vgl. unten Anhang IV, Nr. 5, Vorwort).

[284] Korr./Satzung, Art. 1 (vgl. unten Anhang IV, Nr. 6, Art. 1).

Grundgesetz"[285]: „Indem zu ihr sich die Volkeshäupter sammelten, wurden allvereint die Stämme Israels."[286] Aus dieser „Theologie" der jüdischen Gemeinde als einer „creatura verbi" ergab sich für Hirsch deren Unzerstörbarkeit und vor allem auch deren Unverfügbarkeit. Die absolute Souveränität der Tora gründete sich nach ihm „auf kein jüdisches Parlament, keine jüdische Gemeindeversammlung und keinen jüdischen Vorstand". Sie war „vielmehr selber, aus sich, ‚höchste Autorität'", denn „nur kraft der Thora gibt es Klal Jißroel, gibt es Klal Jißroels Gemeinde."[287] Die Pflicht, dieser sinaitischen Grundgegebenheit durch die Bildung gesetzeskonformer Gemeinden zu entsprechen, war für Hirsch eine Art „Grundnorm" oder „Fundamentalhalacha".[288]

Mit diesen theoretischen Aussagen war die Frage, wie die Autorität der Tora im Gemeindealltag jeweils konkret zum Ausdruck kommen sollte, aber noch nicht entschieden. Die Statuten der „Kehillath Jeschurun" enthielten dazu mehrere nicht grundsätzlich, so doch potentiell miteinander konkurrierende Bestimmungen. Nach den überlieferten Berichten spiegelten diese Bestimmungen unterschiedliche Aspekte der Gemeindewirklichkeit wider. S. Japhet betonte, daß die Separatgemeinde zu keiner Zeit ein reguläres „Beth Din" eingerichtet habe. Seine Beschreibung der Gemeindeleitung als eines „one-man business"[289] konvergiert mit den Berichten anderer Zeitzeugen, die ebenfalls die überragende Stellung Hirschs hervorhoben.[290] Andererseits war ein gewisser „Kongregationalismus" in der Verfassungskonzeption der IRG unverkennbar. Die demokratischen Prinzipien fanden ihren rechtsförmigen Ausdruck in den auf die Kompetenzen der „Generalversammlung" der Gemeinde bezogenen Bestimmungen. In ihnen war vorgesehen, daß die Gemeindeversammlung in den durch das Religionsgesetz vorgeschriebenen Bahnen frei und „nach Stimmenmehrheit"[291] entscheiden würde. Auf der anderen Seite war aber vorausgesetzt, daß die Beschlüsse der Gemeindeorgane ihre Gültigkeit erst nach einer halachischen Konformitätsprüfung und einer entsprechenden rabbinischen Erklärung erlangen sollten.

Mit der Nachzeichnung dieser Grundsätze ist aber wenig ausgesagt über die praktische Handhabung und Durchsetzung der halachischen Autorität und die möglichen Konflikte zwischen einem die Führung beanspruchenden Rabbiner und der autonom entscheidenden Gemeindeversammlung. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß die Gegner Hirschs mit ihren Schilderungen hinsichtlich der inneren Spannungen in der IRG übertrieben. Liberles, der sich auf die Be-

---

[285] So der Statutenentwurf aus dem Jahre 1856, in: NZ 1930/31, 37 (vgl. oben S. 152, Anm. 250); vgl. auch den Kommentar, a.a.O., 113f.

[286] S.R. Hirsch, Pent. V, 500.

[287] NZ 1930/31, 114; vgl. auch S.R. Hirsch (Hg.), Jeschurun 1868, 242, 246.

[288] Vgl. J. Katz, Hirsch, 29 („מצוה ראשונית").

[289] S. Japhet, HJ 1948, 105.

[290] Vgl. Stb FfM/Mücke, 5; J. Rosenheim, 1970, 15–40 und passim.

[291] Korr./Statuten, 4; vgl. auch §§ 9–11 der Statuten (S. 9f.).

richterstattung der liberalen „Allgemeinen Zeitung des Judentums" stützt[292], vermutet, daß der Annahme der Statuten im Jahre 1875 ein innergemeindlicher Machtkampf vorangegangen sei, in dessen Folge man einen Passus über die Autorität des Rabbiners gestrichen und seine Wirkungsmöglichkeiten streng an die Halacha gebunden habe.[293] Doch zeigt Hirschs eigener Satzungsvorschlag aus dem Jahre 1856, der in dieser Hinsicht noch über die Statuten des Jahres 1875 hinausgeht, daß eine Vorschrift, die die rabbinische Kompetenz an das Religionsgesetz band, für die IRG eine Selbstverständlichkeit war.[294]

Hinzu kommt, daß die Darstellung eines Machtkampfes allem widerspricht, was wir über die Gemeindeverhältnisse in den siebziger Jahren bis zur Verabschiedung des Austrittsgesetzes wissen. In dieser Zeit war die IRG mit den Aufgaben des inneren und äußeren Aufbaus beschäftigt, und ihr Rabbiner konzentrierte seine Kräfte auf den politischen Kampf für das erwünschte Gesetz. Hirschs Aktivitäten in Berlin setzten aus seiner Sicht voraus, daß die aus der Reformgemeinde herauszuführenden Gemeindeglieder hinter ihm standen. Unabhängig von der Frage, ob dieses Einverständnis hinsichtlich des *Sinns* der religionspolitischen Auseinandersetzungen auch tatsächlich bestand, ist ein Klima des gegenseitigen Mißtrauens in der IRG *vor 1877* schwer vorstellbar. Hirschs Fehleinschätzung der Folgebereitschaft seiner Gemeindeglieder und die Enttäuschung nach dem gescheiterten Versuch, die Austrittsentscheidung unter seinen Anhängern zur Durchsetzung zu bringen, wird nur von der Annahme her verständlich, daß die Konflikte – in einer für ihn erkennbaren Weise – erst nach dem 28. Juli 1876 losbrachen.

Auch eine weitere Spur innergemeindliche Machtkämpfe, die spätere Ausleger in den Statuten entdecken wollten, beruht auf einer Rückprojektion von Ereignissen, die sich erst nach diesem Wendepunkt in der Geschichte der Gemeinde zutrugen. Liberles hat auf den auffälligen Wortlaut des letzten Satzes in § 32 sowie die §§ 24 und 26 aufmerksam gemacht, die das Rabbinat und das Schuldirektorat im Grundsatz trennten und festlegten, daß beide Ämter nur „in der Regel" in einer Hand vereinigt sein sollten.[295] In der Tat hatte Hirsch seit der Gründung der Schule beide Ämter inne. Daß er im Jahre 1877 den Platz des Direktors zugunsten seines Sohnes Mendel freimachte und ihn offensichtlich auch für die Nachfolge als Rabbiner vorbereitete, war aber erst eine Folge seiner enttäuschenden innergemeindlichen Niederlage.[296] Da er es versäumte, sei-

---

[292] R. Liberles, 1985, 157.

[293] Vgl. unten Anhang IV, Nr. 5 sowie S.R. Hirsch, Jeschurun 1855, 32–37.

[294] Vgl. NZ 1930/31, 39f.: „Die Befugnis innerhalb dieser (sc. halachischen) Grenzen religionsgemeinheitliche (sic!) Anordnungen und Verordnungen zu treffen, kann er (sc. der Rabbiner) nur in Gemeinschaft und mit Zustimmung der Kehillah oder deren gesetzmäßig bestellten Vertreter und Vorstände (sic!) ausüben." Die Verfasserschaft Hirschs an diesem Text wird von Liberles (vgl.1985, 161) nicht in Zweifel gezogen.

[295] Vgl. R. Liberles, 1985, 157f. und unten Anhang IV, Nr. 5.

[296] Vgl. J. Rosenheim, 1970, 37; vgl. auch E. Schwarzschilds Brief an die Redaktion des Israelit über die Zerwürfnisse innerhalb der IRG, in: Israelit 1878, Nr. 15, 369f. (nach H.O. Schembs, 1978, 240).

ne Sukzessionspläne öffentlich darzulegen, machte sich bald Unmut breit. Es begann eine Diskussion über diese Frage, die implizit auch das Problem der rabbinischen Autorität – nämlich die Kompetenz, aus eigener Vollmacht über die Nachfolge zu entscheiden – berührte.[297] Wegen seiner grenzenlosen Verehrung für den Vater galt Mendel Hirsch als der Hauptprotagonist eines epigonenhaften „Hirschtums". In den Augen der Öffentlichkeit war er Vertreter einer „linken" Auslegung des „Frankfurter Prinzips", die die Identifikation mit der deutschen Kultur noch um einige Grade stärker betonte und der in erster Linie an der pädagogischen Umsetzung gelegen war. Als Mendel Hirsch nach dem Tode seines Vaters im Jahre 1888 konsequenterweise nicht auf seine schulische Position verzichten und sich als Rabbiner durch einen Dajan vertreten lassen wollte, schied er nach dem Willen der Gemeindemehrheit für die Nachfolge im Rabbinat aus. An seiner Stelle wurde – gegen den Willen des Barons Wilhelm von Rothschild und mit immerhin 85 Gegenstimmen! – Salomon Breuer gewählt. Als Schwiegersohn Hirschs erhielt dieser die familiäre Kontinuität aufrecht, wenngleich er fortan über Jahre hinweg in Spannungen mit seinem Schwager lebte.[298] Als es vier Jahrzehnte später dann um die Nachfolge S. Breuers und die von ihm erwünschte Kandidatur seines Sohnes Raphael ging, standen die Furcht vor der Etablierung einer „Dynastie" und die Frage nach der rabbinischen Autorität erneut im Raum.

Zunächst hatte die „Gemeinde-Theologie" Hirschs aber noch einen weiteren Aspekt, der zur Klärung des hier gestellten Autoritätsproblems nicht übersehen werden darf. Hirschs Kritik an den Frankfurter Zuständen richtete sich nicht nur gegen die der Gemeinde durch den Vorstand aufgenötigten torawidrigen Neuerungen, sondern vor allem auch gegen die Tatsache, daß die Gemeinde unmündig geworden war und die unheilvolle Entwicklung hingenommen hatte.[299] Diesem Zustand suchte er durch ein Programm ein Ende zu setzen, das hinfort mit seinem Namen verbunden blieb.

---

[297] S. Japhet (HJ 1948, 107) berichtet, daß zur Erreichung der Ziele Hirschs mehrere jüdische Pädagogen entlassen und durch christliche Lehrer, die nicht in das Direktorat wählbar waren, ersetzt worden waren.

[298] Vgl. J. Rosenheim, 1970, 25, 41f.; I. Breuer, MW, 25ff.; עג, תשי"ג, סני, בן־אבנר, ".

[299] Vgl. J. Katz, Hirsch, 21ff.

4. „Tora-im-Derech-Erez"

a) Wechselnde Rezeptionsbedingungen

Der TDE-Parole hatte Hirsch mit seinem Bildungsprogramm und dessen Verwirklichung in der Frankfurter Realschule zu besonderer Prominenz verholfen. So ist nicht verwunderlich, daß die den „Sprüchen der Väter" entnommene Devise in der jüdischen Öffentlichkeit in besonderer Weise mit der IRG in Zusammenhang gebracht wurde. Andererseits wurde die Bejahung der bürgerlichen „Geschäftsthätigkeit" und der „bürgerlichen Angelegenheiten"[300] auch von ausgesprochenen gemeindepolitischen Gegnern Hirschs bejaht. Dies hing freilich vor allem mit der mangelnden Definiertheit und hohen Suggestivkraft der Formel zusammen: „... it came to mean many things to many people and this indeterminacy was probably deliberate, part of its charm and part of its utility."[301] Selbst auf dem Höhepunkt des Austrittsstreits sah sich der Würzburger Raw in seiner „Offenen Antwort" genötigt, zum TDE-Prinzip, *wie es von ihm verstanden wurde*, in prinzipiell positiver Weise Stellung zu nehmen.[302] Wenn Jahrzehnte später demgegenüber von Bambergers *Ablehnung* des neoorthodoxen Kulturprogramms die Rede war, so stand dieser Interpretation unter dem Eindruck der späteren Identifizierung dieser Bildungsforderung mit dem „Austrittsprinzip".[303] Denn nach dem Briefwechsel zwischen Frankfurt und Würzburg begann sich die Devise, unter der Hirsch die Verhältnisse in seiner Gemeinde und Schule gestaltet hatte, immer mehr zu einem Synonym der in besonderer Weise in der Mainstadt unternommenen Anstrengungen zu entwickeln.

Dieser gewissermaßen privilegierte Zusammenhang zwischen der TDE-Parole und der IRG wurde auch noch nach der Jahrhundertwende wahrgenommen.[304] Im Bewußtsein der jüdischen Öffentlichkeit übertrug sich diese Sicht

---

[300] So Hirschs Übersetzung von „Derech Erez" in Awot 2, 2 und 6, 6; vgl. ders., 1987, 437 und 523.

[301] J. Carlebach, LBIYB 1988, 82; vgl. auch G. Scholem, JR 17.7.1934.

[302] Vgl. S.B. Bamberger, GS IV, 540f.; in einer Replik auf I. Breuers Schrift „Judenproblem" wurde die TDE-Formel noch 1919 mit „Judentum in harmonischer Vereinigung mit Deutschtum" übersetzt: vgl. I. Meyer, 1919, 31.

[303] Vgl. M. Auerbach, Jeschurun 1928, 532; M.L. Bamberger, in: L. Jung (ed.), 1953, 185; M. Eliav, Ansätze, 46. Umso unverständlicher ist, daß diesen Autoren der *gemeindepolitische* Sinn der TDE-Debatte verborgen blieb. War stattdessen unterschwellig das Interesse ausschlaggebend, Bamberger – wie M. Horovitz – als weitsichtigen Warner vor der assimilatorischen Gefahr zu sehen und gewissermaßen als Ahnherren des Zionismus zu gewinnen? Zum Bildungsverständnis von Bamberger und Horovitz vgl. ders., 1878, 8ff.; I. Heinemann, in: L. Jung (ed.), 1953, 268–270. Zur TDE-Deutung bei Hildesheimer vgl. G. Karpeles, 1870, 10ff.; S. Eppenstein, Jeschurun 1920, 271–314; I. Unna, in: L. Jung (ed.), 1953, 215–231; ע' הילדסהיימר, in: M. Breuer (ed.), 1987, 75–82. – Zur Rolle des Bildungsproblems im Gegensatz zwischen Hirsch und Hildesheimer vgl. H. Schwab, 1950, 54–57; M. Breuer, 1986, 120–133; J. Carlebach, LBIYB 1988, 68f.; M. Eliav, in: J. Carlebach (Hg.), 1992, 66f.

[304] Vgl. I. Heinemann, Jeschurun 1918, 241; I. Unna, Jeschurun 1926, 403; R. Breuer, Nr. 57, 88; ders., Nr. 87, 74; J. Carlebach, LBIYB 1988, 81–83.

nun auch auf die entstehenden internationalen Dependancen der deutsch-jüdischen Orthodoxie. Nach einem Bericht Rosenheims wurde auf der Kattowitzer Konferenz der Plan vorgetragen, in Warschau eine Bildungsanstalt „nach dem Muster der Realschule Samson Raphael Hirschs" zu gründen.[305] Und während des Ersten Weltkriegs wurde ein von E. Carlebach in Polen gegründetes Modellcheder nach dem TDE-Motto benannt.[306] Diese Initiativen waren umso bemerkenswerter, als zu diesem Zeitpunkt, abgesehen von der besonderen Umstrittenheit Hirschs, auch die vorher fast einhellige unspezifische Geltung dieses Programms in Deutschland fraglich geworden war.[307] Seit die orthodoxen Jugendbewegungen im Zuge der Neubesinnung auf die jüdischen Grundlagen auf Distanz zur weltlich-abendländischen Kultur gegangen waren, konnte keine der im Bereich der deutsch-jüdischen Orthodoxie kursierenden Deutungen des Mottos der „Kulturorthodoxie"[308] mehr als unumstritten vorausgesetzt werden. Diese Tendenz wurde durch die weltkriegsbedingte „Wiederentdeckung" des Ostjudentums, den wachsenden Antisemitismus und das sich abzeichnende Scheitern der Emanzipation in Deutschland verstärkt.

Doch hatten die Kämpfer gegen die orthodoxe Kultursynthese außer dem nostalgischen Blick auf die Talmudhochschulen des Ostens kein überzeugendes Alternativprogramm anzubieten. Aus ihrer Perspektive stellte sich die Bildungsfrage, die im 20. Jahrhundert zum Kardinalproblem des neuzeitlichen jüdischen Richtungsstreits wurde, als komplex und hoffnungslos dar. In einer Situation, in der, zumal in Palästina, der Modernisierungsdruck auf ungeahnte Weise zunahm und die Erfahrungen der deutsch-jüdischen Orthodoxie hätten von Nutzen sein können, wurde die wirkliche oder vermeintliche Frankfurter Provenienz des Programmes, zumindest auf der Theorieebene[309], zu einem ernstzunehmenden Rezeptionshindernis. Als Indiz dafür mag die einhellige Ablehnung gelten, auf die Isaac Breuers Versuch einer auf die neue Situation bezogenen Uminterpretation („Tora-im-Derech-Erez-Israel"[310]) stieß. Bezeichnend war umgekehrt auch die eher verlegene Inanspruchnahme des TDE-Konzeptes durch die reli-

---

[305] Da dieser Vorschlag „die Gefahr einer ‚Einschleppung' deutscher Kultur nach dem jüdischen Osten durch die *Agudas Jisroel* geradezu ad oculos" demonstriert habe, war er Rosenheim (1970, 122; k.i.O.) eher peinlich.

[306] Vgl. A. Carlebach, LBIYB 1961, 113. I. Breuer sah während einer PAI-Tagung in Łodz das Bild Rabbiner Hirschs den Saal zieren. Vgl. HJNB, 15f. und ders., Nr. 87, 84. Zur Frage des Einflußes des TDE-Programms auf die osteuropäische Aguda vgl. auch ש שטיפל תשנ"ג ,(ערך), 7.

[307] Zur Problem der Infragestellung des TDE-Programmes vgl. J. Katz, Frankfurt, 46f.; ders., 1989, 85; E. Munk, NZ 1935/36, 45–50; S. Ehrmann, in: FS J. Breuer, 72f.; I. Breuer, KG, 163–166; NK, 249–252; M. Breuer, 1986, 318f., 472f. mit weiteren Literaturangaben; E. Stern, 1987, 122f., 130. Zum TDE-Judentum nach dem Holocaust vgl. Z. Falk, TDE, 263.

[308] Vgl. EJ, 1931, Bd. VIII, 34–37.

[309] Auch viele scharfe Kritiker von TDE befürworteten *in der Praxis* ein schulisches Nebeneinander von religiösem und „weltlichem" Unterricht!

[310] Zur Kritik dieser Wendung vgl. G. Scholem, JR vom 17.7.1934, 2. Vgl. auch M. Eliav, Ansätze, 55.

giösen Zionisten. Gerade wegen der begleitenden Kautelen wurde hier deutlich, in welchen Maß dieses Bildungsprogramm – im positiven oder negativen – *faktisch* weiterhin als wegweisend empfunden wurde.[311] Weil kein Einverständnis über den Sinn der Formel herrschte, war man sich vor allem im unklaren darüber, *was* an ihr allenfalls zu rezipieren und welche Rezeption um jeden Preis zu verhindern war.

b) Die Vorgeschichte des TDE-Programms

Ein Blick auf die Vorgeschichte des Streits mag zu seinem Verständnis beitragen. Der österreichische Kaiser Josef II. hatte in seinem Toleranzedikt vom Oktober 1781 die Gründung jüdischer Elementar- und höherer Schulen, der sogenannten „Normalschulen", dekretiert. Die Tatsache, daß sich hier erstmals ein christlicher Regent in jüdische Erziehungsbelange eingemischt hatte, war von den Juden selbst naturgemäß nicht mit ungeteiltem Beifall aufgenommen worden. Kurz darauf wandte sich ein Anhänger Moses Mendelssohns, Hartwig Wessely (Naphtali Herz Weisel) mit einem offenen Brief unter dem Titel דברי שלום ואמת an die jüdischen Gemeinden. In ihm forderte er dazu auf, alle Bedenken hintanzustellen und die neuen bildungspolitischen Möglichkeiten in vollem Umfang zu nutzen.[312]

Raphael Breuer sprach später davon, daß man dieses Sendschreiben „als die Geburtsurkunde der תורה עם דרך ארץ-Schule hätte bezeichnen können.[313] Doch verlief die Entwicklung so, daß die von den Vorschlägen Weisels inspirierten Schulen, die nun in Berlin (1778), Breslau (1791), Frankfurt am Main (1794) und Seesen (1801) entstanden, auf den erbitterten Widerstand der traditionellen rabbinischen Bildungselite stießen. Der Lehrplan der ersten Frankfurter Reformschule, der als profane Lehrgegenstände Schreiben, Rechnen, Deutsch und Französisch umfaßte, kam in der späteren Zeit freilich selbst den radikalsten Reformgegnern „recht harmlos vor"[314]. In der über ein halbes Jahr-

---

[311] Auch der Misrachi-Gründer I.J. Reines wurde von seinem Biographen nachträglich mit TDE in Verbindung gebracht: vgl. H.Z. Reines, in: L. Jung (ed.), 1953, 279f. Vgl. auch A. Hertzberg, 1959, 547f.; M. Elias, in: FS J. Breuer, 1962, 114–148; W. Laqueur, 1975, 502; M. Eliav, Ansätze, 54f.; צור ", in: M. Breuer (ed.), 1987, 97ff.; יעקובין ", a.a.O., 284; פי רוזנבליט, 1983, 134, 280, 286 und 304ff.

[312] Vgl. L. Lewin, JJLG 1918, 165ff.; Ch. Ozer, HJ 1947, 75ff., 137ff.; J. Katz, 1986, 41 u.ö.; J. Carlebach, LBIYB 1988, 71ff.; besonders heftig wurden die Vorstellungen Weisels von dem Frankfurter Rabbiner P. Horowitz bekämpft.

[313] R. Breuer, Nr. 62, 106; vgl. auch M. Eliav, Ansätze, 46f. Weisel bezog sich auf einen Midrasch aus Wajikra Rab. 9, 3, nach dem der zum Lebensbaum führende Weg der Kultur (Derech Erez) der Tora um sechsundzwanzig Generationen, d.h. um die Anzahl der Geschlechter zwischen Adam und Mose, vorangegangen sei. Hirsch griff dieses Motiv in seiner 1867 erschienen Erklärung zu Gen. 3, 24 (Pent. I, 79) wieder auf.

[314] Vgl. R. Breuer, Nr. 62, 106.

hundert später von Hirsch gegründeten Realschule wurde nichts anderes unterrichtet. Diese auf den ersten Blick nicht einsichtige Entwicklung des jüdischen Schulwesens gibt der Frage nach der neoorthodoxen Erziehungsideologie und ihrem geistigen und geschichtlichen Ort eine neue Dimension. Wenn der erste „TDE-Versuch" in der Mainstadt auf so heftigen Widerstand gestoßen war und die Bildungskonzeption Hirschs in der zweiten Jahrhunderthälfte nur eine von mehreren miteinander konkurrierenden Modellen der „Kulturorthodoxie" darstellte, was war dann das Proprium seiner Auslegung diese Motivs?

c) Eine „chemische Verbindung"?

Die Beantwortung dieser für die Deutung des Werkes Hirschs zentralen Frage wird erschwert durch den Umstand, daß der Frankfurter Rabbiner sich selbst zu diesem Thema nur en passant äußerte. Auch aus dem Umkreis seiner Gemeinde und seiner unmittelbaren Nachfolger fehlen programmatische Ausführungen. Eine Klärung ist aber umso dringlicher, als die Durchsicht der seit dem Ersten Weltkrieg erschienenen Diskussionsbeiträge zeigt, daß die TDE-Devise im 20. Jahrhundert innerorthodox in ähnlicher Weise – und das heißt: ebenso aus ganz unterschiedlichen und sich teilweise ausschließenden Gründen – umstritten war und kritisiert wurde wie in den Jahrzehnten zuvor die Person Hirschs und sein Werk. Neben dem – angesichts der Sachlage wenig originellen – Versuch, Hirsch die Urheberschaft für die Formel abzusprechen[315], wandten die Kritiker besondere Mühe darauf, Hirschs Interpretation anzufechten oder die Modalitäten der Durchführung seines Programms in Zweifel zu ziehen. Auf der anderen Seite versuchten J. Wohlgemuth und E. Posen, die Frankfurter „Kulturorthodoxie" von der exzeptionellen Persönlichkeit ihres Gründers „als Erzieher"[316] oder „Genie"[317] her zu verstehen. Abgesehen von der Implikation, daß bei weniger großartigen Persönlichkeiten ein Scheitern der Synthese zu erwarten gewesen wäre, trug die psychologisierende Deutung aber wenig zur Erklärung der Frankfurter Gemeinderealität bei. Wenn J. Wohlgemuth zudem ein romantisches Gemälde beisteuerte („Ein Urwüchsiges, ein völlig Ursprüngliches, ein Stück Natur war für mich in die Erscheinung getreten. Und nur in Gottes freier Natur ... schien mir der rechte Rahmen gegeben für das grandiose Bild, das

---

[315] Vgl. היינמן, ציון תשי"א, 44–90; J. Carlebach, LBIYB 1988, 67ff. Carlebach geht es darum, die Diskussion von der Fixierung auf Hirsch und sein „ill-defined ... principle" (69) zu lösen. Stattdessen führt er das Motiv auf Maimonides, Saadja Gaon und biblische Wurzeln (Gen. 29, 26; 43, 32; Ex. 8, 22) zurück und betont, daß der Frankfurter im 19. Jahrhundert nicht der einzige gewesen sei, der sich um die kulturelle Integration bemüht habe (91). Vgl. auch יעקובוביץ, a.a.O., 281ff.; P. Arnsberg, 1974, 92; J. Rosenheim, 1935, 37f. Die unabhängige Orthodoxie war sich aber durchaus dessen bewußt, daß Hirsch Vorgänger hatte und was er ihnen zu verdanken hatte; vgl. dazu u.a. NZ 1930/31, 329.

[316] J. Wohlgemuth, Jeschurun 1921, 345–366.

[317] E. Posen, NZ 1933/34, 63; ähnlich I. Breuer, NZ 1930/31, 322–327.

Hirsch mit Meisterhand entwirft"[318]), so stand das in unübersehbarer Spannung zu den harten gemeindepolitischen Gegensätzen, von denen die Durchführung des Programmes in Frankfurt begleitet war. Eine andere Möglichkeit, sich den Anspruch der Devise vom Leibe zu halten und ihr die Anwendbarkeit auf andere Situationen zu nehmen, war die Behauptung, daß es sich um eine zeitlich begrenzte Notmaßnahme gehandelt habe.[319] Wenn zugleich argumentiert wurde, daß in den dreißiger und vierziger Jahren *dieses Jahrhunderts* in Palästina ein ähnlicher pädagogischer Notstand zu konstatieren gewesen sei, stellte sich freilich die Frage, welchen Sinn die Rede von einer הוראת שעה dann noch machte und ob sie nicht den Kern eines Problems, das das Judentum seit der Französischen Revolution begleitet, eher verdeckte.[320]

Der Versuch, Hirschs Interpretation des „Tora-im-Derech-Erez" den Pěschat zu bestreiten[321], lief schließlich ebenso ins Leere wie die Behauptung, daß seine Sinngebung „stets nur erschlichen" gewesen sei.[322] Hirsch war sich der allegorischen Verwendung dieses Mottos durchaus bewußt.[323] Seine hohe Suggestivkraft beruhte gerade auf seiner hermeneutischen Offenheit, von der aber auch die konkurrierenden Bildungsmodelle profitierten und die sich, wie die in der Literatur zur Verstehenshilfe verwandten Bilder zeigen, noch die späteren Ausleger und Historiker zunutze machten.

Auffällig sind die der Geometrie, Mathematik oder Naturwissenschaft entnommenen Bilder, deren Anschaulichkeit verschiedene Autoren bei ihrem Versuch einer Verhältnisbestimmung von „Tora" und „Derech-Erez" anregte. So schrieb F. Thieberger, Hirsch habe „durch eine kühne Axendrehung die beiden widerstrebenden Kreise der jüdischen Religionslehren und der europäischen

---

[318] J. Wohlgemuth, Jeschurun 1921, 347.

[319] Vgl. J. Rosenheim, 1935, 5–15; 57–67; J. Katz, NZ 1934/35, 89ff.; M. Landau, NZ 1936/37, 27–35; I. Weinberg, a.a.O., 130–139, 186–193; M. Breuer, in: L. Jung (ed.), 1958, 290; דומב " in: M. Breuer (ed.), 1987, 269ff.; יעקובוביץ ", a.a.O., 273ff.

[320] Vgl. M. Eliav, Ansätze, 55.

[321] Vgl. J. Rosenheim, 1935, 18.

[322] G. Scholem, JR vom 17.7.1934, 2. Erwiderungen auf Scholem, der eine Besprechung von Breuers „Neuem Kusari" zum Anlaß einer polemischen Generalabrechnung mit der Neoorthodoxie nahm, finden sich bei P. Kohn, NZ 1933/34, 294 und I. Breuer, Nr. 87, 74 und 77: „Herr Scholem freilich scheint mir hinreichend verdächtig, diese Schrift (sc. die „Neunzehn Briefe") so wenig wie die meisten anderen Werke Rabbiner Hirschs wirklich zu kennen. Er hat anscheinend nur die Schillerrede gelesen und sich dort an einer für ihn sehr windigen Ecke einen mörderischen Schnupfen geholt." Vgl. auch a.a.O., 81ff. und J. Rosenheim, 1935, 39–55. Aus Rosenheims Sicht waren die Argumente des Jerusalemer Professors umso unverständlicher, als dieser sich die durch das TDE-Konzept auf jüdischem Boden legitimierten Profanwissenschaften gleichzeitig stillschweigend – d.h. ohne den Versuch einer Rechenschaft vor dem Forum der jüdischen Tradition! – zunutze machte. In ihrer vernichtenden Kritik an der Wissenschaft des Judentums waren sich Hirsch und Scholem bemerkenswerterweise völlig einig; vgl. hierzu J. Sacks, 1991, 48. Zur Diskussion um den ursprünglichen Sinn von TDE vgl. auch R. Breuer, JM 1915, 182f.; M. Elias, in: FS J. Breuer, 1962, 116f.; דומב " in: M. Breuer (ed.), 1987, 271, E. Stern, 1987, 12.

[323] Vgl. S.R. Hirsch, GS IV, 362f.

Vernunftlehren konzentrisch ineinandergeschoben."[324] P. Kohn spielte mit einer Reihe von logischen Begriffsverknüpfungen: „Kultur gegen Religion", „Kultur ohne Religion", das „zusammenhanglose Nebeneinander von Religion und Kultur", „Kultur als Religion", „Religion aus Kultur", „Religion ohne Kultur", um schließlich über das Programm des Ostens („Religion als Kultur") zur für ihn gültigen Paraphrase „Kultur aus Religion" zu gelangen.[325] S. Falk merkte an, daß Hirsch, der die Religionsphilosophie des Maimonides abgelehnt habe, sich damit auch jeder Möglichkeit einer echten Synthese beider Bildungsbereiche begeben habe.[326] Im Gegensatz zu dieser Deutung verglich M. Breuer das Kulturprogramm seines Urgroßvaters schließlich mit einer „chemischen Verbindung", der er das „physikalische Gemenge" der TDE-Konzeption Esriel Hildesheimers gegenüberstellte.[327]

Aufschlußreich an diesem letzteren Vergleich ist die Unterscheidung von Quantität und Qualität. Sofern es sich bei den Bereichen von „Tora" und „Derech Erez" um quantitativ gegeneinander abgrenzbare und abzugrenzende Bildungsareale handelte, deren Kombinierung eine prinzipiell zweifelhafte Angelegenheit mit Kompromißcharakter war[328] oder – durch die Ausweisung eines mehr oder weniger großen „halachisch neutralen" Raumes[329] – der Opportunität unterlag, waren, gleichsam auf dem Verhandlungswege, immer Modifikationen der Arrondierung möglich. Möglich war dann aber auch die Meinung, ein bestimmter Pädagoge oder Bildungspolitiker sei zu einer bestimmten Zeit „zu weit" gegangen.[330] Daß eine derartige Deutung nicht den Vorstellungen Hirschs entsprach, läßt sich schon aufgrund der Beobachtung vermuten, daß er zu keinem Zeitpunkt Anstalten machte, die „religiösen" und „weltlichen" Fächer im Curriculum seiner Schule in ein wie auch immer geartetes Gleichgewicht zu bringen. Er unterließ auch jeden Versuch, das numerische Verhältnis der Unterrichtsstunden, das sich wegen der strenger werdenden staatlichen Anforderungen nach und nach zuungunsten der jüdischen Fächer verschob, näher zu begründen.[331]

---

[324] F. Thieberger, Der Jude 1920, 560 (O.i.O.).

[325] P. Kohn, NZ 1930/31, 15 und a.a.O., 187–189.

[326] Vgl. Z. Falk, TDE, 263–266; ders., Lernen, 354; J. Sacks, 1990, 9–11.

[327] Zitiert nach M. Eliav, Ansätze, 48; vgl. auch a.a.O., 50; מ' בר־לב, in: M. Breuer (ed.), 1987, 237 (dort wird das Programm Hirschs als „מזיגה", das Hildesheimers hingegen als „צירוף" beschrieben); E. Posen, NZ 1933/34, 60–62 und פי רוזנבליט, 115–120.

[328] Vgl. N. Rosenbloom, JSS 4/1962, 231 und S. Korn, 1991, 412.

[329] Vgl. J. Sacks, 1991, 49.

[330] So der Vorwurf Bambergers an Hirsch (GS IV, 541). Hirsch lehnte ein solches Verständnis ab. Dies geht bereits aus seiner Beurteilung Mendelssohns im achtzehnten seiner „Neunzehn Briefe" hervor: Mendelssohn habe seinen Brüdern und der Welt gezeigt, „man könne streng religiöser Jude sein und *doch* hochgeachtet hervorglänzen als deutscher Plato." Gerade dieses „*und doch*" habe sich, so Hirsch (102), für den Fortgang der Entwicklung als verhängnisvoll erwiesen. Vgl. auch J. Katz, Hirsch, 16; J. Carlebach, LBIYB 1988, 69; J. Rosenheim, EJuO, 27f.; ders., 1935, 25–27; Z. Kurzweil, 1984/85, 22ff.; N. Rosenbloom, JSS 4/1962, 226.

[331] Vgl. N. Rosenbloom, a.a.O., 238 und auch schon I. Breuer, Nr. 4, 2134f.

Hirschs pädagogisches Ideal beruhte auf der Annahme einer prinzipiellen Interdependenz der göttlichen Offenbarungsweisen in der Tora und der Natur. Dieses Weltbild, von Rosenbloom als „monistisch" bezeichnet, schloß die Geringschätzung des „weltlichen" Wissens aus.[332] Von diesen erkenntnistheoretisch ungemein optimistischen Voraussetzungen aus propagierte er schon in seiner Erstlingsschrift, den „Neunzehn Briefen", ein „sich selbst begreifendes Judentum"[333]. Von hier aus erstrebte er die harmonische Verknüpfung aller Bildungsinhalte in seinem in gleicher Weise anthropologischen wie israeltheologischen Ideal „Mensch-Israel"[334], das, so die naheliegende Vermutung, der schöpfungsmäßigen Einheit des Kosmos entsprechen und somit ein Pendant zur TDE-Forderung sein sollte.

d) Der literarische Kontext von „Tora-im-Derech-Erez" bei Hirsch

Ein solches Verständnis der orthodoxen Kulturdevise von den Hauptlinien der Theologie Hirschs her, wie sie in seinen beiden Frühwerken, den „Neunzehn Briefen" und dem „Horeb", niedergelegt sind, muß allerdings mit dem Einwand rechnen, daß die zu deutende Wendung in beiden Schriften fehlt.[335] Angesichts dieses Sachverhaltes wäre ein sicherer Anhaltspunkt für die Interpretation gewonnen, wenn sich die genannten Beobachtungen und Hinweise, gestützt durch das Bild der „chemischen Verbindung", durch einen Blick auf den konkreten literarischen Sitz im Leben verifizieren ließen, in dem dieses Motto später bei dem Frankfurter Rabbiner stand. Nur vor dem Hintergrund einer historischen Verortung seines Bildungsverständnisses und mit Hilfe einer Bestimmung seines Sprachgebrauches von seinem Kontext her kann es gelingen, über die Beliebigkeit der sich gegenseitig ausschließenden Bilder hinaus-

---

[332] Vgl. N. Rosenbloom, a.a.O., 232ff.; Rosenblooms Ausführungen über die epistemologischen Grundlagen von Hirschs Erziehungsideal bleiben hilfreich, auch wenn, was wahrscheinlich ist, seine Theorie bezüglich der Verbindungen zu Hegel nicht Stich hält. Es bedurfte nicht des Hinweises auf die Parallelen in der Theorie des Pädagogen Friedrich Fröbel u.a., um offensichtlich werden zu lassen, daß Hirsch Anteil am nichtjüdischen Zeitgeist hatte. Das bloße *Faktum*, daß Hirsch die Notwendigkeit neuer erzieherischer Konzepte hervorhob, erklärt sich aber ganz zwanglos von den spezifisch jüdischen Gegebenheiten und Notwendigkeiten der Umbruchsituation des neunzehnten Jahrhunderts her. Was ihn mit der von Hegel beeinflußten Reformpädagogik seiner Zeit verband, war der Glaube an die Gestaltungs- und Einflußmöglichkeiten der Erziehung, an ihre Kraft, Menschen zu verändern. – Zu Hirschs doppeltem, auf die Tora und die Natur bezogenen Offenbarungsbegriff vgl. ders, 1836, 96ff. sowie N. Rothenstreich, 1945, 114f.

[333] S.R. Hirsch, 1836, 108. Zur Interpretation vgl. A. Lewkowitz, 1935, 328ff.

[334] Die Unsicherheiten im Verständnis der Formel „Mensch-Israel" finden ihren Niederschlag auch in der Umkehrung der Reihenfolge; vgl. M. Breuer („Israel-Man"), in: L. Jung (ed.), 1858, 290.

[335] Vgl. J. Carlebach, LBIYB 1988, 82; I. Breuer, NZ 1934/35, 74; WW, 157f.; מ' ארנד, in: M. Breuer (ed.), 1987, 137 sowie S.R. Hirsch, 1836, 107: dort hätte die Verwendung der TDE-Begrifflichkeit nahegelegen.

zukommen. Es war Isaac Breuer, der den entscheidenden Hinweis zur Beantwortung dieser Frage gab. In einem Aufsatz über „die Lage des deutschen Judentums" aus dem Jahre 1931 betonte er, daß Deutschland in gleicher Weise das „Land der Reform" wie der „Reformabwehr" sei. Er charakterisierte die deutsche Orthodoxie als eine „Abwehrorthodoxie"[336] und die TDE-Devise als „ein Prinzip der Abwehr"[337]. Diese Abwehr habe sich nicht nur gegen „das nichtjüdische Milieu" gerichtet: „Die fortwährenden Attentate des jüdischen Liberalismus, des Zionismus, des Misrachi, der reformierten Einheitsgemeinde auf die Thora als geltendes Recht des jüdischen Volks: nirgends sind sie in klarerer, bewußterer Auseinandersetzung zurückgewiesen worden als auf deutschem Boden, dem Mutterboden all dieser Strömungen, dem Mutterboden ihrer Eindemmungen, sodaß ohne Uebertreibung der Satz ausgesprochen werden darf, es sei die Geschichte der deutschen Orthodoxie der Geschichte der Orthodoxie des Ostens im letzten Jahrhundert stets um etliche Jahrzehnte voraus gewesen."[338] Die These von einer doppelten Abwehrfunktion der TDE-Parole – gegen den Säkularisierungsdruck von außen und das Kompromißjudentum von innen – wird durch den literarischen Kontext bestätigt, in dem sie in den Schriften Hirschs begegnet.[339]

1. Ein erster Beleg findet sich in dem Gutachten, das Hirsch im Jahre 1844 anläßlich der Braunschweiger Rabbinerkonferenz verfaßte. In ihm geißelte er die revolutionären Umtriebe der Reformrabbiner und bestritt, daß sie dazu autorisiert seien, auch nur den kleinsten Minhag abzuschaffen oder zu verändern. Ihre Neuerungen beruhten auf Unkenntnis und Leichtfertigkeit oder auf bösem Willen. Zudem führe ihr Handeln zu einer Spaltung des Judentums, da es ein anderes Judentum als das des Talmud und des Schulchan Aruch nicht gebe. Danach schritt Hirsch fort zu einer umfassenden Analyse der Zeitsituation, die zum gegenwärtigen präzedenzlosen Zerstörungswerk am traditionellen Judentum geführt habe. Nach der Feststellung, daß die Jěschiwot an ihr Ende gekommen seien („הישיבות חדלו")[340], entwickelte er seinen pädagogischen Abwehrplan, in dem das TDE-Motiv zum ersten Mal Verwendung fand: „Deshalb wollen wir wieder Anstalten errichten, in welchen Thora, allgemeines Wissen und Gottesfurcht ihre einheitliche Pflege finden (בתים לתורה ולחכמה וליראה יחדיו), damit wieder eine Elite in Israel (אצילי בני ישראל) erstehe, die Thora in reiner Absicht (לשמה) lernt, erfüllt und durchdrungen von dem Geist der Mizwos und ihrer Ausübung, mit weisem Verständnis der Zeit und dessen, was sie fordert. Wollet nicht von der Aneignung allgemeinen Wissens (חכמה) für den Bestand der Thora fürchten, wenn Ihr Leute, die sich für Gelehrte halten, der Thora entfremdet seht. Die wahre Wissenschaft (חכמה האמיתית) liebt die

---

[336] I. Breuer, NZ 1930/31, 323.
[337] A.a.O., 324.
[338] A.a.O., 324f. (O.i.O.).
[339] Zum folgenden vgl. auch E. Stern, 1987, 11, 16f., 91f. u.ö.
[340] S.R. Hirsch, NZ 1930/31, 105; vgl. die deutsche Übersetzung, a.a.O., 78.

Thora und kommt ihr zur Hilfe (עזר כנגדה). Die nächste Folge jeder wahren Wissenschaft ist Demut und Gottesfurcht, Gottesfurcht aber ist der Schlüssel und die Hüterin der Pforte, die zur Thora führt."[341] Nachdem mit diesen Worten das TDE-Programm der Sache nach bereits eingeführt war, folgte nun ein ausdrücklicher Bezug auf die Forderung Rabban Gamliels aus den „Sprüchen der Väter". Hirsch forderte die Einrichtung von Lehrerseminaren, „welche die Söhne Israels Thora und Derech Erez lehren" und schrieb unter Anspielung auf Awot 2, 2 und Jer. 30, 17, daß das Erringen von Tora und Derech-Erez „Heilung für all unser Weh bringen" werde.[342] Nur beides gemeinsam könne der Sünde der Generation ein Ende setzen. „Das ist's doch, was wir blutenden Herzens erleben, wie unsere in Gottvertrauen und Heiligkeit erzogenen Kinder, sobald sie in ein Geschäft oder Profession („למסחור או למלאכה") eintreten, sich auf Schritt und Tritt von dem Einfluß der Zeit bedroht sehen, der sie vom geraden Wege abzubringen sucht, ihren priesterlichen Beruf ihnen entreißt und die Reinheit ihres Herzens durch ein unlauteres Erwerbs- und Genußstreben trübt."[343]

2. Der zweite, für die These Isaac Breuers entscheidende Beleg findet sich in dem Briefwechsel zwischen dem Frankfurter und dem Würzburger Rabbiner auf dem Höhepunkt des Austrittskampfes im Frühjahr 1877. Am 27. März warf Hirsch dem Kollegen vor, mit seinem Vorgehen die Existenz der IRG in Gefahr zu bringen. Diese sei „ein weithin leuchtendes, Begeisterung und Nachahmung weckendes Beispiel für die Neuerstehung und treue Bewährung des alten ewigen Judenthums ... geworden." Die Errungenschaften seiner Gemeinde seien, so Hirsch in seinem offenen Brief, „der thatsächliche Beweis für die Rettung und Heilung in sich tragende Wahrheit des Prinzips: תורה עם דרך ארץ, wie dies die Religionsgesellschaft bei ihrer Gründung als leitende Devise" auf ihre Fahnen geschrieben habe. Diesem Prinzip sei sein Gegner zwar „nicht ganz hold"; dennoch sei es das zu „‚Wahrheit und Friede', zu Heilung und Genesung aus allem Siechthum und allen religiösen Wirren der Gegenwart führende einzig wahre Prinzip"[344].

In einem Beitrag zu einem Kongreß, der im Januar 1985 vom Samson Raphael Hirsch-Lehrstuhl der Bar Ilan-Universität veranstaltet wurde, hat J. Katz die Frage nach dem Sinn der Thematisierung der unterschiedlichen Bildungsauffassungen gerade im Zusammenhang des Austrittsstreits gestellt.[345] Handelte es sich um eine bloße Stichelei, wie es der Würzburger Raw verstand, um

---

[341] A.a.O., 79 und 106, 105 (hebr.); vgl. Spr. 1, 7 und M. Breuer, in: L. Jung (ed.), 1958, 273f. und 288, mit einer – leider etwas ungenauen – Übertragung dieser Schlüsselsätze ins Englische, die den für Hirschs Text konstitutiven Verweisungszusammenhang von חכמה („modern science", „true science" und „Derekh Eretz") nicht deutlich macht. Vgl. ferner S.R. Hirsch, Jeschurun 1855, 54–59, 337–339.

[342] A.a.O., 79 und 104: „בהשגת שניהם כאחד תעלה ארוכה לכל מכותינו."

[343] S.R. Hirsch, NZ 1930/31, 79f. und 104 (hebr.).

[344] Ders., 1877/2, 22; vgl. auch a.a.O., 23f.

[345] Vgl. J. Katz, Hirsch, 14f.; vgl. auch E. Stern, 1877, 17f.

„eine weitere Perle" von „Auslassungen", mit denen Hirsch die wissenschaftliche Qualifikation des Gegners in Zweifel ziehen wollte?[346] Der IRG-Rabbiner führte in seinem zweiten Brief aus, er habe die unterschiedlichen Auffassungen in der Bildungsfrage als einen „möglichen Milderungsgrund" für Bambergers „Gleichgiltigkeit gegen den Fortbestand unserer Institutionen"[347] genannt. Doch erweckt diese Angabe, wie Katz bemerkt hat, eher den Anschein eines nachgeschobenen Arguments.[348] Unbefriedigend bleiben die Erklärungsversuche im unmittelbaren literarischen Zusammenhang auch, wenn man die Erläuterung des Autors hinzunimmt, nach denen die Einmischung in den Jurisdiktionsbereich eines מרא דאתרא gegen jene elementaren Grundsätze des menschlichen Miteinanders verstoße, die, unabhängig von der Auslegung der TDE-Formel als Bildungsprinzip, *von den jüdischen Weisen* in jedem Falle unter dem Stichwort דרך ארץ oder אורח ארעא zusammengefaßt worden seien.[349]

Nach den überschwenglichen Formulierungen, mit denen das orthodoxe Kulturmotto im ersten Brief empfohlen worden war, muß in der Tat auffallen, daß seine Erwähnung hier nur dem polemischen Seitenhieb auf Bamberger diente. Warum hielt Hirsch es für nötig, das heilversprechende Prinzip in diesem Zusammenhang überhaupt anzuführen, und warum vermochte er ihm keinen stärkeren argumentativen Inhalt zu geben? Trotz der mangelnden Überzeugungskraft seiner Ausführungen, die sich vielleicht mit dem Charakter dieser Texte als Gelegenheitsschriften erklären läßt, ist unverkennbar, daß dem Rabbiner daran lag, die organisatorische Unabhängigkeit der IRG, um die es im Austrittsstreit ging, im Zusammenhang mit der TDE-Formel zu verstehen. Vor diesem Hintergrund ist von Bedeutung, daß sein pädagogisches Programm nicht erst anläßlich der Gründung der Realschule, sondern bereits wenige Wochen nach Beginn seiner Frankfurter Tätigkeit in einem Brief an den Gemeindevorstand und dann erneut in einer Ansprache anläßlich der Grundsteinlegung der Synagoge am 30. September 1852 zur Sprache gebracht worden war.[350] In Hirschs Sicht handelte es sich um eine Devise, die die *gesamte Gemeinde* – und nicht nur die Realschule! – *von Anfang an* in *allen ihren Bestrebungen* leiten sollte.[351] In den von ihrem Geiste getragenen Bildungsanstrengungen sah er die

[346] So S.B. Bamberger, in: GS IV, 540.

[347] S.R. Hirsch, GS IV, 362.

[348] Vgl. J. Katz, Hirsch, 15.

[349] Vgl. S.R. Hirsch, GS IV, 362f.: „Und sie wollen ein לאו אורח ארעא, wodurch ihr Vorgehen als wider jenes דרך ארץ verstoßend verurteilt wird, das unbestritten und unbestreitbar zu dem praktischen דרך ארץ gehört, ... der ... um sechsundzwanzig Geschlechter der תורה vorangegangen war, ... für ... minder berücksichtigenswert seinem Papierkorb überweisen?" Hirsch fügte hinzu, daß die hier gemeinten Verstöße gegen die elementarsten Grundsätze in der Tradition mit der Strafe des Bannes (נדוי) geahndet worden seien; vgl. auch ders., Pent. I, 79 (mit Bezug auf Wajikra R. 9). Vgl. andererseits LBI-NY/Wechsler, 11 und unten S. 191.

[350] Vgl. Grundstein, 2; H. Schwab, 1950, 41; M. Breuer, in: L. Jung (ed.), 1958, 282; R. Liberles, 1985, 139f. und J. Carlebach, LBIYB 1988, 83, Anm. 71.

[351] Vgl. S.R. Hirsch, GS IV, 362; N. Roosenbloom, JSS 4/1962, 229; J. Carlebach, in: LBIYB 1988, 83; P. Kohn, NZ 1933/34, 291 (O.i.O.): „Man begegnete schon früher häufig

Möglichkeit für eine grundlegende Besserung und Heilung einer verfahrenen religiösen Situation, die in seiner Sicht auf der Unmündigkeit und Hilflosigkeit der Gemeindeglieder beruhte.

e) Orthodoxer „Kongregationalismus“

Diesen Zustand lastete Hirsch nicht nur den repressiven Maßnahmen der Machthaber, sondern auch der Weltfremdheit der traditionellen jüdischen Bildungselite an. Nach seiner Meinung hatten sich die altorthodoxen Rabbiner dem spitzfindigen Pilpul und praxiswidrigen Streitigkeiten hingegeben („תוך גילוי פנים ... שלא כהלכה“[352]) und darüber ihre toragemäße Pflicht zur Leitung der Gemeinde vernachlässigt.[353]

Es ist daher wohl kein Zufall, daß der Begriff „Jěschiwa“ in Hirschs Briefen zum Austrittsstreit nur einmal, und das in dem eher despektierlichen Zusammenhang von Bambergers Würzburger Talmud-Lehranstalt, vorkommt.[354] Die in den traditionellen Talmudakademien üblichen Auslegungsmethoden waren, so Hirsch, einer Zeit angemessen, in der die Loyalität zur Halacha nicht in Frage stand. In der jetzigen Situation war mit „חריפות-Turnieren“[355] und der Herausstellung talmudischer Finessen niemandem mehr gedient. Nun ging es darum, die religiöse Grundversorgung zu sichern und die Torabildung in den Dienst einer für den jüdischen Bürger verständlichen und handhabbaren Apologetik zu stellen.

Wenn der IRG-Rabbiner die Heranbildung einer *neuen* religiösen Elite anstrebte, so hatte er dabei die in der jüdischen Literatur bewanderten und urteils-

---

dem Fehler, daß man das Erbe dieses Kämpfers hübsch systematisch in die Frage der Gemeindeverfassung und die der Stellung des Judentums zur Kultur der Umwelt sonderte. Das war und ist ein Irrtum. Man sollte beiden Belangen die Ueberschrift geben: Kompromißlose Thoratotalität!“ Die Anhänger Hirschs fanden seine Devise rückblickend schon in den „Neunzehn Briefen“; vgl. E. Schwarzschild, 1896, 26: „Samson Raphael Hirsch, der Verfasser dieser Schrift, hatte als Grundlage seiner Thätigkeit das von unseren Weisen aufgestellte, aber im Laufe der Zeit außer Acht gelassene Prinzip „תורה עם דרך ארץ“ gewählt ... Man hat kaum einen Begriff, welchen Eindruck die 19 Briefe machten; es war eine Bombe, die in die leichten feindlichen Geschwader fiel.“

[352] J. Katz, Hirsch, 27.

[353] Vgl. GS IV, 354; zum folgenden vgl. M. Breuer, 1986, 49 und 110; zur Interdependenz der Bildungs- und Organisationsfrage vgl. auch Jeschurun 1928, 532; P. Kohn, JM 1914, 84–88.

[354] Vgl. S.R. Hirsch, GS IV, 345. Der zurückhaltende Umgang gegenüber diesem Terminus ist besonders auffällig in den antireformerischen Streitschriften: vgl. z.B. GS III, 489–530; Jeschurun 1855, 338f.; 1868, 246f. In seinem Gutachten zur Braunschweiger Rabbinerkonferenz ist stattdessen von zu errichtenden „Anstalten“ und „Lehrhäusern“ die Rede; vgl. NZ 1930/31, 105–104 und 78f. Später finden sich allerdings auch Belege einer positiven Verwendung des Begriffs; vgl. z.B. Hirschs Gründungsaufruf für die „Freie Vereinigung“ aus dem Jahre 1885, zitiert bei N. Hirsch, 1923, 212.

[355] S.R. Hirsch, GS IV, 354; dem Würzburger Raw warf Hirsch eine „חריפות של הבל“ vor (ebd.); zur Verteidigung Bambergers vgl. LBI-NY/Wechsler, 6.

fähigen berufstätigen jüdischen Männer („בעלי בתים") im Auge. Sein Ideal war das der regelmäßig Gĕmara lernenden „Laien". Diese sollten den Fortbestand des traditionellen Judentums sichern. Die obsolet gewordenen Jĕschiwot sollten daher nicht durch Rabbinerseminare, sondern durch TDE-Einrichtungen ersetzt werden. Denn „eine religiöse Genosssenschaft, die als allererste und heiligste Pflicht die allseitigste Verbreitung der eigenen Quellenkenntnis der heiligen Bekenntnisschriften unter allen ihren Gliedern unermüdlich lehrt und anstrebt, deren ‚Geistliche' von jeher als höchste, ja als vorwiegendste Aufgabe anerkennen, sich überflüssig zu machen in der Gemeinde l'harbitz thora b'Jsrael, die ‚Theologie' in die Gemeinde zu pflanzen, und die ihren höchsten Ruhm darin zu finden hätten, alle ihre Genossen von klein bis groß zu ‚Theologen' zu bilden, daß die Gemeinde Gottes allesamt ‚ein Reich von Priestern' werde und ‚der Geist' Gottes auf allen ruhe, in welcher nur die Gesetzkunde Autorität gibt, weder Barett noch Talar etwas gilt, wo ein Wort nur Wert und Geltung hat, so es den, allen zugänglichen, allen bekannten Worten der Gotteslehre adäquat ist, – ein solcher Kreis duldet keinerlei geistliche Anmaßung und keinerlei Tyrannei einer kirchlichen Bureaukratie, in einem solchen Kreise gilt überhaupt keine Persönlichkeit, nur das Wort Gottes, das Gottesgesetz herrscht und schaffet sich Geltung und weihet den, der es lehret und weihet den, der es übet, einerlei, ob es durch den Schuhmacher oder Schneider, den Kaufmann oder Gelehrten vertreten wird, – und eine solche alte jüdische Gemeinde fand der Vorstand vor, als er sein Regiment antrat. Das fühlte er gleich heraus, wo die Thora blühet und herrschet, kann ein solcher Vorstand nicht herrschen. Erst wenn die religiöse Unkunde der Gemeinde mit der religiösen Unkunde des Vorstandes auf gleichem Niveau steht, und das sogenannte Religiöse nur einen Kundigen, den ‚Geistlichen' in der Gemeinde zählt – erst dann kann ein solcher Vorstand ungehindert sein reformatorisches Gelüste wagen."[356]

Wenn sich Hirsch mit der Gründung einer Realschule zufriedengab und darüber hinaus nicht auch die Einrichtung eines Gymnasiums anstrebte, hing das zum einen mit den wirtschaftlichen Bedürfnissen seiner Gemeindeglieder zusammen.[357] Zum andern war es dieser „laizistische" und zugleich auf das Praktische gerichtete Zug seiner „Gemeindetheologie", der ihn davon abhielt, die Bildungsanforderungen so zu erhöhen, daß nur eine intellektuelle Minderheit sie würde erfüllen können.[358] Auch sein auffallendes Desinteresse an den Problemen der Rabbinerausbildung und seine Distanz zum Berliner Seminar, das ebenfalls „Tora-im-Derech-Erez" auf seine Fahnen geschrieben hatte, finden so ihre Erklärung. E. Hildesheimer ging freilich auch insofern einen anderen Weg,

---

[356] S.R. Hirsch, GS II, 511f. (O.i.O.); vgl. auch Jeschurun 1855, 326ff.; 1866, 91–94; 282–295; Israelit vom 25.5.1906, 4f. sowie I. Breuer, WW, 83, 174.

[357] Vgl. M. Hirsch, in: Jeschurun 1859, 571; M. Breuer, 1986, 128.

[358] Vgl. auch S.R. Hirsch, Einige Blicke in Israel's Magna Charta, in: Jeschurun 1860, 339–351. Demgegenüber vertrat E. Posen die Meinung, Hirsch habe seine Anhänger mit dem Ideal einer Kultursynthese, dem nur er als „Genie" habe gerecht werden können, überfordert. Vgl. NZ 1933/34, 63. – Zum Bildungsniveau in der IRG vgl. auch J. Katz, 1989, 66.

als er seine Studenten an den Lehrveranstaltungen der Universität teilnehmen ließ. Dies blieb nicht ohne – von Hirsch wie von Bamberger für bedenklich gehaltene – Auswirkungen auf die Methodik und den Geist in seiner Anstalt. In Frankfurt ging man so weit, selbst die Toratreue einiger Berliner Dozenten in Zweifel zu ziehen.[359]

Ausschlaggebend war für Hirsch, sich einem Verständnis des TDE-Prinzips zu widersetzen, das dieses zu einem bloßen Additionsverfahren zweier ansonsten unverbundener Bildungsbereiche degradierte. „Bildung“ war für ihn mehr als ein äußerliches Mittel zur Erlangung gesellschaftlicher Anerkennung. Auf dem Gebiet des jüdischen Wissens stand er der sich herausbildenden Professionalisierung mit entschiedener Ablehnung gegenüber.[360] Deren praktische Abzweckung, so sein Verdacht, lag darin, reformerisch gesinnte „Experten“ mit dem Status der Überlegenheit auszustatten. Die Beschäftigung mit der Tora sollte aber „לשמה“ geschehen und nicht zu einem Fachstudium werden. Das Rabbinatsamt sollte eine dienende und lehrende, nicht aber eine gesetzgebende Funktion haben. Und es sollte seinen Träger nicht zum Mitglied in einer besonderen „Gelehrtenkaste“[36] machen.

f) Die Aufgabe des *Gemeinde*-Rabbiners

Diese Sicht des Rabbinatsamtes konnte ihren Einfluß auf die Selbstwahrnehmung Hirschs nicht verfehlen. Der Frankfurter verstand sich selbst nicht als einen Talmid Chacham des alten Typs.[362] In seinem Schreiben an Bamberger hatte die Aufzählung der traditionellen religiösen Würdetitel („lauter 'גאונים', lauter ‚Eminenzen‘, lauter ‚große Leuchten‘, lauter ‚Wunder der Zeit‘ lauter 'מופלגים ומופלאים' ...“[363]) einen abschätzigen Klang. Zur Beurteilung des Stellenwertes der Talmudgelehrten des letzten Jahrhunderts hat J. Katz auf eine Liste des polnischen „Vorläufers des Zionismus“ Zĕwi Hirsch Kalischer aufmerksam gemacht, in der die letzten westeuropäischen Toragrößen („השרידים שבארץ אשכנז אשר יראים וחרדים לדבר ה'“) aufgezählt werden. Es ist bezeichnend, daß der Name Hirschs – im Gegensatz zu denen Bambergers und Hildesheimers – auf dieser Liste fehlt.[364]

Daß der neue Stil Hirschs als solcher erkannt wurde, hing zweifellos mit seiner Begabung zusammen, auf einer Vielzahl von Betätigungsfeldern zu bril-

---

[359] Vgl. B. Strauss, 1962, 40f.

[360] J. Katz (Hirsch, 31) vermutet, daß Hirsch *aus diesem Grunde* keine ebenbürtigen Nachfolger gehabt habe und sein Modell zum Scheitern verurteilt gwesen sei; vgl. auch מ' ארנד, in: M. Breuer (ed.), 1987, 135; דומב י", a.a.O., 270 sowie andererseits NZ 1935/36, 257–267.

[361] S.R. Hirsch, GS III, 265; vgl. auch ders., Jeschurun 1855, 34, 82ff., 334; 1856, 550–560 („Die Conferenzen der Grands Rabbins zu Paris“); 1857, 21–42, 131ff.; 1866, 166–170 („Blicke in die jüdische Gegenwart in Frankreich“) sowie 1868, 243ff.

[362] Vgl. M. Breuer, in: L. Jung (ed.), 1958, 283.

[363] S.R. Hirsch, GS IV, 353 (Z.i.O.).

[364] Vgl. J. Katz, 1979, 286 und ders., Hirsch, 16.

lieren: Er war Gemeindeführer und Publizist, dem es auf die praktische Wirksamkeit seines Tuns ankam.[365] Zugleich war er Polemiker und populärer Religionsphilosoph. Mit Mendelssohn und vielen seiner Nachfolger war er sich einig, das Wesen des Judentums nicht durch dogmatische oder metaphysische Konstruktionen, sondern durch seine von der „Thauro" her definierte Praxis zu bestimmen.[366] Anders als den Reformern ging es ihm aber um die Schaffung eines den Zeitumständen Rechnung tragenden, in sich konsequenten und für den common sense („סברא ישרה"[367]) einsehbaren philosophischen Systems zur Verteidigung und Stützung der Gesetzesobservanz. Sein halachisches Raisonnement („מדמה מלתא למלתא"[368]) richtete sich nicht an die Adresse gelehrter Spezialisten, sondern an den gesunden Menschenverstand des sich in wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Hinsicht emanzipierenden und, in wie begrenzter Form auch immer, Transparenz und Partizipation fordernden Bürgers. Ihm wollte er, durchaus unter Umgehung traditioneller hierarchischer Autoritäten, einen direkten, eigenständigen und praxisorientierten Zugang zu den geistigen Quellen des Judentums verschaffen. Ihm wollte er einen eigenverantwortlichen Umgang mit der Halacha ermöglichen. Mit seinem Tora- und Psalmenkommentar und der Zeitschrift Jeschurun gab er ihm dafür ein Werkzeug in die Hand.[369] Es spricht vieles dafür, daß auch seine eigenwillige Auslegungsmethode der Lautverwandtschafts-Etymologien[370] und die positivistischen Adaptationen an den naturwissenschaftlichen Kenntnisstand der Newtonschen (und vordarwinistischen!) Ära an diesem Ziel orientiert waren.[371]

g) Distanz zur jüdischen Mystik

Esoterische Zugänge zur jüdischen Wahrheit ließen sich mit diesem Interesse nicht in Übereinstimmung bringen. Allem Anschein nach hatte Hirsch in dieser Frage im April 1880 eine Auseinandersetzung mit einem Mystiker, der im Um-

---

[365] Vgl. I. Heinemann, 1962, 191: „Samson Raphael Hirsch est peut-être le seul, parmi les penseurs de l'époque de l'émancipation, dont les écrits aient exercé une influence sur les masses." Vgl. andererseits a.a.O., 224.

[366] Vgl. נ' רוטנשטרייך, תש"ה, 134. Mit Mendelssohn teilte er auch die Abneigung gegen die Pilpul-Methodik des „Lernens". Vgl. ders, 1929, 131.

[367] S.R. Hirsch, GS IV, 354.

[368] Ebd.

[369] Vgl. ders., 1877/2, 18; M. Breuer, 1986, 30f.; א' פישמן, in: M. Breuer (ed.), 1987, 58, 61ff.

[370] P. Kohn (NZ 1933/34, 293) führt die Eigentümlichkeit der Auslegung Hirschs, die „von dem Eigenleben, von der Realität der Laute in der heiligen Thora" ausgehe, auf kabbalistische Traditionen zurück. Zur Kritik der Pseudoetymologien Hirschs vgl. N. Rosenbloom, HJ 1960, 24f.; E. Stern, 1987, 114f., 132 und A. Mittleman, 1990, 116.

[371] Vgl. M. Hirsch, in: Jeschurun 1858, 91ff., 531ff. – Vgl. auch N. Rosenbloom, JSS 4/1962, 238ff. mit Beispielen einer „naturwissenschaftlichen" Auslegung Hirschs zu Ps. 19 und Gen. 1. Die Informationen, die sein besonderes Interesse an den Naturwissenschaften, aber auch seine mangelnde Kenntnis der Semitisik bezeugen, passen in das hier gezeichnete

kreis des Würzburger Raw tätig war. Die Dokumente, die von diesem Streitfall erhalten sind, werfen ein Licht auf die unterschiedlichen Auffassungen darüber, wie ein religiöser Entscheidungsfindungsprozeß in der jüdischen Gemeinde auf legitime und zugleich opportune Art und Weise zu gestalten sei. Elchanan Pinchas Mosche Chajim (Hile) Wechsler aus dem fränkischen Höchberg, der von G. Scholem zu den letzten Kabbalisten in Deutschland gerechnet wurde[372], hatte in den siebziger Jahren eine Reihe von wunderhaften Begebenheiten und Visionen erlebt. Unter dem Eindruck der judenfeindlichen Erschütterungen der Stöckerschen Bewegung schrieb er seine Träume im Dezember 1879 nieder und gab ihnen die Deutung einer göttlichen Warnung vor künftigen, noch schlimmeren Judenverfolgungen und einer an Israel gerichteten Mahnung zur Buße. Durch die Vermittlung zweier Vertrauensleute ließ er bei einem „hochangesehenen orthodoxen Rabbiner“[373] gutachterlich anfragen, ob einer Veröffentlichung seiner prophetischen Schrift zugestimmt werden könne. Trotz eines abschlägigen Bescheids kam der Traktat ein Jahr später unter dem Titel „Ein Wort der Mahnung an Israel um Beherzigung der Judenhetze und merkwürdige darauf bezügliche Träume von Jaschern milo Debor in Würzburg“ zum Abdruck.[374] Im Anhang ließ Wechsler, eigene kommentierende Bemerkungen beifügend, das Schreiben des ungenannt bleibenden Gutachters folgen. Darin wurde der Veröffentlichung entgegengehalten, „daß es unnütz und sogar schädlich sein würde, die Zeitgenossen mit Berufung auf Träume und Visionen zur Buße anzuhalten“[375]. Wer sich in der heutigen Zeit prophetischer Eingebungen rühme, hieß es weiter, sei mit an Gewißheit grenzender Wahrscheinlichkeit entweder als geisteskrank oder als Betrüger anzusehen, der auf den Aberglauben seiner Mitmenschen spekuliere.[376] Hinter dem unbekannten Gutachter haben G. Scholem und M. Breuer S.R. Hirsch vermutet.[377] Für diese Identifizierung spricht die Tatsache, daß der mystische Text unmittelbaren Bezug auf den Austrittsstreit nimmt und – angesichts der zeitgenössischen

---

Bild. Leider fehlen detaillierte Nachrichten bezüglich seines Studienplanes während seiner beiden Semester in Bonn (1829/30). Vgl. auch I. Heinemann, HJ 1951, 32f.; N. Rosenbloom, HJ 1960, 246; I. Grunfeld, 1962, LXXI, LXXIX sowie M. Breuer, in: L. Jung (ed.), 1958, 267f.

372 Vgl. G. Scholem, 1970, 228–239.

373 B. Strauss, The Rosenbaums of Zell. A. Study of a Family, 1962, 115.

374 Vgl. N. Bamberger, 1991, 14 und unten S. 265f. Die Schrift blieb unter den Zeitgenossen ohne Wirkung (vgl. G. Scholem, 1970, 238), stieß im 20. Jahrhundert aber auf einiges Interessse, weil der Autor in ihr „den Holocaust vorauszusagen scheint“ (N. Bamberger, a.a.O., 15; vgl. auch R. Horwitz, in: M.P. Wechsler,1991, יב u.ö.). B. Strauss hat den gesamten Text Wechslers in seine Studie aufgenommen.

375 B. Strauss, 1962, 115.

376 Ebd.; für unseren Zusammenhang ist die G. Scholem (1970, 236ff.) interessierende Frage, wer in dieser Diskussion der Voreingenommenere gewesen sei, wenig belangvoll. Die religionsgesetzliche Beweisführung beider Seiten erinnert in ihrer Intention und Richtung jedenfalls an den Streit Hirschs mit Bamberger.

377 Vgl. G. Scholem, ebd.; M. Breuer, 1986, 471; R. Horwitz, in: M.P. Wechsler,1991, מא - מד

antisemitischen Anfeindungen – die Frage nach der jüdischen Einheit stellt.[378] Hinzu kommt ein Detail aus der Biographie des Höchbergers, das Scholem und M. Breuer entgangen zu sein scheint. Bereits dreizehn Jahre zuvor, auf dem Höhepunkt der Frankfurter Auseinandersetzungen, hatte Wechsler – alias „מפאבשת מלא דבר"[379] – sich in einer unveröffentlichten halachischen Streitschrift mit dem Austrittsstreit befaßt und die Position des Würzburger Raw unterstützt.[380] Ungeachtet ihrer *religionsgesetzlichen* Abzweckung nimmt auch diese frühere Schrift, die in formaler und inhaltlicher Hinsicht viele Berührungspunkte mit dem „Wort der Mahnung" aufweist, auf einen *Traum* des Autors Bezug. Der enthusiastische Überschwang und die apokalyptischen Warnungen riefen in ähnlicher Weise den Widerstand des IRG-Rabbiners hervor wie eine Konzeption der jüdischen Einheit, die sich, im Gefolge Bambergers, vornehmlich aus mystischen Quellen speiste. Daß Wechsler sich in beiden Fällen in literarisch so ähnlicher Form gegen Hirsch stellte, war kein Zufall. Aus der Frankfurter Perspektive handelt es sich hier um einen weiteren Hinweis auf die ursprüngliche Zusammengehörigkeit des TDE-Themas mit der Frage der Gemeindeorganisation und dem Austrittsproblem.

h) Jüdische Bürgerlichkeit

Hirschs Interesse galt der Integrierbarkeit der jüdischen Gemeinden in die bürgerliche Gesellschaft und zugleich der Festigung der orthodoxen Stellung im Kampf gegen die Reform. Beides ließ sich durch die verstärkte Fixierung auf das Religionsgesetz und die Betonung der innergemeindlich-halachischen Rationalität und damit der Nachvollziehbarkeit und Überprüfbarkeit des halachischen Prozesses erreichen. Das Lamento eines „Mizwot-Individualismus"[381]

---

[378] Vgl. B. Strauss, 1962, 76; vgl. auch Wechslers Anführung einer „alte(n) Tradition" des „sogenannten Jonathan ben Usiel in seinem Targum" von dem bevorstehenden „Zerfall des ismaelitischen also moslemitischen Weltreichs" (a.a.O., 75). Diese Angabe, die bei Strauss (a.a.O., 126) und Scholem (a.a.O., 232) ungedeutet bleibt, könnte sich auf das Pseudonym beziehen, unter dem Hirsch seine „Neunzehn Briefe" veröffentlicht hatte. Wird auf Hirschs Übersetzung und Kommentar zu Gen. 25, 12 (Pent. I, 343) angespielt, wo von einer „Mangelhaftigkeit in der Ausdehnung, der Vermehrung und Verbreitung" der Nachkommen Ismaels die Rede ist? – R. Horwitz, (in: M.P. Wechsler,1991, לב) verweist auf Targum Jonatan zu Kl. 4, 21f., I. Breuer (Nr. 24) nahm in den Jahren 1912 und 1913 als „Jonathan ben Usiel" in der Regensburger Deutsche(n) Israelitische(n) Zeitung zu den Streitigkeiten anläßlich der Aguda-Gründung Stellung.

[379] „Mefaboschet" ist ein Akronym für „Mosche Pinchas Elchanan ben Schlomo", „milo Debor" bezieht sich auf 2. Sam. 9, 4f. und steht für Höchberg, den Heimatort Wechslers; vgl. N. Bamberger, 1991, 14f. und R. Horwitz, in: M.P. Wechsler,1991, מז – מו

[380] Vgl. N. Bamberger, ebd; das Original des 32-seitigen Manuskripts, das vermutlich auf das Jahr 1877 zu datieren ist, befindet sich im New Yorker Leo-Baeck-Institut. Es ist überschrieben: „Was ist zu thun im Hirsch-Bamberger-Streit?" Es ist nicht bekannt, ob Hirsch von der Existenz und dem Inhalt dieser Schrift Kenntnis erhielt. Vgl. auch R. Horwitz, in: M.P. Wechsler,1991, לד – לב

[381] Vgl. פ' רוזנבליט, in: M. Breuer (ed.), 1987, 39.

wurde seinem Anliegen daher in keiner Weise gerecht. Anders als Hildesheimer sah er es nicht als seine Aufgabe an, seine Schüler zur Bildungselite einer Gelehrtenrepublik zu erziehen.[382] Das talmudische Unterlegenheitsgefühl[383] und die Angst der „Abschnürung von den Quellen"[384] waren eine Folge der pädagogischen Praxis Mendel Hirschs und traten erst in der zweiten oder dritten Generation auf. Obwohl J. Rosenheim sich später vorsichtig vom TDE-Prinzip distanzierte[385], ist nicht ohne Bedeutung, daß er, der wichtigste Führer der unabhängigen Orthodoxie im 20. Jahrhundert, kein – traditionell oder akademisch gebildeter – Rabbiner, sondern „Laie" war.[386]

Die Bezogenheit Hirschs auf das Bürgertum läßt auch seine Vernachlässigung des מנהג המקום in einem anderen Licht erscheinen. Es handelte sich hier um keine „‚abridged' version of Judaism"[387], sondern um den Versuch, die Gesetzesobservanz anstelle auf das Herkommen auf Zustimmung und Einsicht zu begründen. Von hier aus wird auch sein Primat der Pädagogik deutlich. „In allem, was er schrieb und sprach, war er zuerst Erzieher, nicht Philosoph oder Theologe. Die Grundsätze, für die er in Wort und Schrift eintrat, waren zum Teil weniger fundamentalistisch als die, an welche er persönlich glaubte. Sein Hauptziel war nicht, die Wahrheit zu suchen, sondern sie zu lehren."[388] Caesar Seligmann schrieb, in nicht ganz unpolemischer Manier, Hirsch sei nicht gesetzestreu aus Orthodoxie, sondern orthodox aus Gesetzestreue gewesen.[389] Das übergeordnete Ziel der Gemeindebildung ergab sich für ihn aus der halachischen Grundnorm. Insofern war es gerade das halachische Prinzip, das in einem gewissen Sinn eine „Standardisierung" und „Rationalisierung" der Tora nahelegte. Unter den Bedingungen des 19. Jahrhunderts hatte er den selbstbewußten, eigenbestimmten und praktischen Weg zur Gesetzestreue – im Rahmen einer gesetzeskonformen Kĕhilla – als die einzige Chance erkannte, mit der präzedenzlosen Krise in Israel fertigzuwerden.[390] Deren Charakter als „bloße Religionsgemeinde" zu beklagen, bedeutete – abgesehen vom Anachronismus dieser Forderung![391] – in seinen Augen gerade, ein unjüdisches *Religions*verständnis zu decouvrieren. Der Wille von Juden, in ihrer Mitte das sinaitische

---

382 Vgl. M. Eliav, Ansätze, 52f.

383 Vgl. י' צור, in: M. Breuer (ed.), 1987, 105f.; Z. Falk, TDE, 264.

384 J. Rosenheim, 1970, 24f.; vgl. auch I. Breuer, MW, 25ff.

385 Vgl. J. Rosenheim, 1935, 66; vgl. auch פי רוזנבלים, 1993, 131 und oben S. 167, Anm. 319.

386 Dies herauszustellen ist umso wichtiger, als die Anhängerschaft der unabhängigen Orthodoxie im 20. Jahrhundert einen sozialen Wandel durchmachte und später immer mehr Akademiker umfaßte. Aus dem Untertitel zu Hirschs „Horeb" – „Versuche über Jissroėls Pflichten in der Zerstreuung zunächst für Jissroėls denkende Jünglinge und Jungfrauen" (Altona, 1837) – wurde in der englischen Übersetzung (vgl. I. Grunfeld, 1962) „A Philosophy of Jewish Laws and Observances". Vgl. J. Carlebach, LBIYB 1988, 70 und 81.

387 I. Unna, in: L. Jung (ed.), 1953, 265.

388 M. Breuer, 1986, 31; vgl. auch J. Wohlgemuth, Jeschurun 1921, 345–366.

389 Vgl. C. Seligmann, 1922, 96.

390 Vgl. א' פישמן, in: M. Breuer (ed.), 1987, 61f.

391 Vgl. S.R. Hirsch, 1876, 7: „Wer das Wiederentstehen jüdischer politischer Gemeinden

Gesetz wirksam werden zu lassen, hob ihren Kreis in jeder Beziehung über eine „religiöse Gemeinschaft" im westeuropäischen Sinne hinaus. Die Tatsache schließlich, daß die Ämter in der IRG grundsätzlich auf dem Wege freier Wahlen vergeben wurden, gab ihren Mitgliedern von Anfang an ein politisch bewußtes und modernes Gepräge.[392]

Es ist nicht zu übersehen, daß diese demokratische Komponente in der Konzeption Hirschs eine wichtige Rolle spielte.[393] Zwei Generationen später stellte sie einen entscheidenden Impuls für den entstehenden Agudismus dar. Auch von diesem Gesichtspunkt aus gesehen, war es kein Zufall, daß der Anstoß zur weltweiten Organisierung der Orthodoxie aus Frankfurt kam. Hirsch hatte das Bewußtsein dafür geschärft, daß die religionsgesetzlichen Normen die verschiedenen Teile des Volkes nicht trennen, sondern einen sollten. Unter den Bedingungen der Moderne erhielt diese Forderung einen ganz neuen Stellenwert.[394] Daß der von Frankfurt ausgehende Einigungsversuch im 20. Jahrhundert auf Schwierigkeiten stoßen würde, die mit dem Beharrungsvermögen der unterschiedlichen Minhagim und mit einem unterschiedlichen Verständnis der rabbinischen Autorität zusammenhingen, war für einige der Nachfolger Hirschs besonders bitter. Ihr „demokratisches" Halacha-Verständnis war mit der Vorstellung einer außerhalachischen Richtlinienkompetenz der Toragelehrten („דעת תורה"). wie sie sich in der osteuropäischen Orthodoxie entwikkelt hatte, nicht zu vereinbaren.[395] Nach dem Ersten Weltkrieg wurde das „bürgerliche" Politikverständnis der IRG in der Agudat Israel immer mehr an den Rand gedrängt.

---

heraufbeschwören wollte, würfe, so weit an ihm liegt, die Juden wieder zurück in die alte Nacht bürgerlicher Aechtung" (O.i.O.).

[392] Das besondere demokratische Gepräge der IRG wurde von Edwin Feist in einem Gespräch vom 14.10.1993 in Jerusalem bestätigt. F. Nauen, (TAJB 1991, 199) schreibt Hirsch einen „upper middle class life-style" zu.

[393] J. Katz hat die prinzipielle Kompatibilität der Halacha mit demokratieförmigen Rechtsinstitutionen mit dem Hinweis auf die vorneuzeitliche Rechtspraxis in den autonom geführten jüdischen Gemeinden Osteuropas begründet, vgl. האָרץ vom 7.4.1988.

[394] Vgl. die Andeutungen I. Breuers in: NZ 1930/31, 18, 41. Dieser Interpretation kann freilich entgegengehalten werden, daß Hirsch der Auseinandersetzung mit den radikalen Traditionalisten in Ungarn und Jerusalem aus dem Weg ging, da der Modellcharakter seiner Gemeinde- und Bildungsarbeit auf den deutschen Kulturkreis beschränkt gewesen sei. Vgl. dazu E. Hildesheimer, in: M. Eliav (Hg.), 1965, 97–102; ders., Ansätze, 53; M. Breuer, Orthodoxie, 92; יעקובויץ ", in: M. Breuer (ed.), 1987, 281. Vgl. andererseits I. Breuer, NZ 1931/32, 193–201.

[395] Vgl. G. Bacon, Tarbiz 1982/83, 500. Diese Rechtsfigur, die sich mit Bezug auf b. Chull. 90b am Ende des 19. Jahrhunderts im osteuropäischen Judentum entwickelte und als „דעה ברורה שיכולים להורות ברבים" später auch in der Aguda zur Entfaltung kam, hatte natürlich eine Affinität zur Führungspraxis der chassidischen Zaddikum; vgl. a.a.O., 502. Es ist aber fraglich, ob der Einfluß des „Klerikalismus" (G. Scholem, 1977, 76) nur auf das osteuropäische Judentum zurückzuführen ist oder inwieweit der in Frankfurt schon zu Lebzeiten Hirschs einsetzende „Personenkult", der auch seinen Nachfolger erfaßte, eine Rolle spielte (vgl. dazu oben S. 59, Anm. 253 und unten S. 212, Anm. 50. Im Streit zwischen Hirsch und Bamberger spielte die Vorstellung einer „דעת התורה" jedenfalls noch keine Rolle.

Vor diesem Hintergrund wird auch die herablassende Art verständlich, mit der der Würzburger Raw auf die religionsgesetzlichen Darlegungen Hirschs reagierte. Bamberger, ein Rabbiner des traditionellen Typus[396], versagte seinem Kollegen die Anerkennung als Halachist und beurteilte seine ganze Gelehrsamkeit als eine „Lamdanut" minderen Ranges. Es stand für ihn daher außer Frage, daß eine korrigierende Intervention von außen gerechtfertigt war.[397] Zugleich wird die innere Kohärenz der verschiedenen normativen Aspekte von Hirschs Denken deutlich, die nicht nur von seinen zeitgenössischen Gegnern, sondern auch von späteren Interpreten immer wieder verkannt wurde. Wo der Zusammenhang von Austrittsforderung und TDE-Prinzip geleugnet und Hirschs „Radikalität" auf dem Gebiet der Gemeindepolitik mit seiner angeblichen bildungspolitischen Kompromißbereitschaft kontrastiert wurde[398], geschah dies unter Verkennung der grundlegenden Bedeutung der Halacha für sein ganzes Denken, wie sie sich am deutlichsten im Austrittsstreit bewährte.[399]

i) „Neoorthodoxie"

In dieser Arbeit fand der in der Literatur häufig disparat gebrauchte Terminus der „Neoorthodoxie" bislang auf eine noch gewissermaßen unkritische und unspezifische Art und Weise Verwendung. Dieser Sprachgebrauch, der weder unumstritten noch selbstverständlich ist, bedarf nun der Rechtfertigung und definitorischen Präzisierung. Die Ausführungen diese Kapitels, die das TDE-Judentum als eine Bewegung vorgestellt haben, mit der Hirsch in völlig neuer Weise auf die Herausforderungen seiner Zeit reagierte, bieten genug Gründe, die für die Beibehaltung dieser Terminologie und zugleich ihre Beschränkung auf das Phänomen der *Frankfurter* Separatorthodoxie sprechen. Die von J. Carlebach gegen diesen Begriff geltend gemachten Bedenken[400] können schon deshalb nicht die Richtung weisen, weil sie auf einer Bestreitung der besonderen Rolle der Gemeinde Hirschs beruhen und Carlebach den Terminus „orthodox" für die Gesamtheit des deutschsprachigen toratreuen Judentums im vergangenen Jahrhundert ablehnt. Die Behauptung, die Vorstellung eines „new traditionalism" sei eine „contradiction in terms"[401], geht zudem an den Realitäten eines Zeitalters vorbei, in der die innovativen Kräfte, die eine *langfristige* Wirksamkeit entfalteten, mehr als einmal von seiten derer ausgingen, die von ihren Gegnern als „rückwärtsgewandt" beschimpft wurden.[402]

---

396 Vgl. M.L. Bamberger, in: L. Jung (ed.), 1953, 185.

397 Vgl. S.B. Bamberger, in: GS IV, 523f.; Stb FfM/X, 11; J. Katz, Hirsch, 17.

398 Vgl. J. Carlebach, LBIYB 1988, 81f. und 84.

399 Vgl. R. Breuer, NZ 1930/31, 88; W. Halberstadt, a.a.O., 242.

400 Vgl. J. Carlebach, a.a.O., 88ff.; I. Heinemann, Jeschurun 1918, 241.

401 J. Carlebach, a.a.O., 90.

402 Vgl. auch F. Thieberger, Der Jude 1919/1920, 563: „Man sollte aufhören, mit dem Begriff der Orthodoxie den Begriff der Erstarrung mitzudenken."

Gegen eine wohldefinierte Verwendung dieses Begriffs kann auch nicht geltend gemacht werden, daß die bisherige Sekundärliteratur den Terminus recht unterschiedlich und widersprüchlich gebraucht.[403] Selbst die Tatsache, daß das Attribut „neoorthodox" seinen Ursprung wahrscheinlich in der gegnerischen Polemik hatte[404], die die Separatorthodoxie als mittelalterlich hinstellen, zugleich aber ihre Diskontinuität zum alten Talmudjudentum anprangern wollte, kann in dieser Hinsicht nicht ausschlaggebend sein.[405] Zwar wurde diese Titulatur aus diesem Grunde von den so Denunzierten zunächst abgelehnt.[406] Auch verdient der Einwand Gehör, daß die Verwendung einer nichtjüdischen Terminologie zur Beschreibung jüdischer Phänomene etwas Problematisches an sich hat.[407]

Doch ist gerade die Geschichte des Umgangs mit dem Begriff der „Orthodoxie", dessen Einführung in den Bereich des Judentums die Voraussetzung für die Bildung des Neologismus „Neoorthodoxie" darstellte, für diese Fragestellung lehrreich.[408] Denn das qualitativ Neue der von Hirsch eingeleiteten Erneuerungsbewegung kam auch dadurch zum Ausdruck, daß der Begriff des

---

[403] Vgl. M. Wiener, 1933, 78–91; P. Mendes-Flohr/J. Reinharz (eds.), 1980, 144; F. Nauen, TAJB 1981, 200, 219 und פ' רוזנבלית, 1993, 278. M. Breuer (1986, 27ff.; 317ff.) bejaht die Verwendung des Begriffes, wenn auch aus anderen Gründen als der Verfasser dieser Studie. Vgl. auch R. Liberles, 1985, 228f.; Z. Kurzweil, Meaning and Message of Neo-Orthodoxy, in: The Jewish Chronicle, 27.3.1987: „Neo-Orthodox may be ... characterised by a fundamentally positive attitude to Zionism ..." An anderer Stelle faßt Kurzweil (1984/85, 3–61) Mendelssohn, Hirsch, I. Breuer und Y. Leibowitz als die „Founders of Neo-Orthodoxy" zusammen.

[404] So die Darlegungen J. Carlebachs, LBIYB 1988, 88, denen allerdings der schlüssige Beweis fehlt. Nach J. Toury, 1977, 146f., wurde der Terminus zuerst gebraucht, um die von M. Sachs und Z. Frankel ausgehenden Bestrebungen zu charakterisieren. Z. Kurzweil (1984/85, XI) ist der Meinung, der Begriff sei von M. Wiener in seinem Buch über die „Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation" geprägt worden. Vgl. auch E. Biberfeld, Israelit vom 22.9.1910, 1 sowie die Beiträge im Israelit vom 24.4.1908, 1f. und 31.12.1908, 1. Im „Neuen Kusari" (33f., 40–44) wird der Begriff der „Neu-Orthodoxie" polemisch gegen die Gemeindeorthodoxie gekehrt, weil diese sich von der objektiven Größe der Tora gelöst und zu einer subjektivistischen Erlebnisreligion gewandelt habe.

[405] Vgl. Stb FfM/Mücke; Stb FfM/X; M. Breuer, LBIB 1985, 18; ders., 1986, 29.

[406] Vgl. R. Breuer, 1912, 21f., 27 und ders., NZ 1930/31, 88: „Im Andenken der Nachwelt lebt Rabbiner Hirsch vielfach als der Schöpfer einer neuen, modernen Orthodoxie fort. Er habe aus dem Thora- und Derech-Erez-Ausspruch unserer Weisen das Recht einer Verbindung von jüdischer und nichtjüdischer Kultur hergeleitet. Nichts ist falscher als dies." (Z.i.O.) Vgl. auch J. Wohlgemuth, Jeschurun 1917, 135; E. Lieben, a.a.O., 306 und E. Posen, NZ 1933/34, 60: „Niemals hat Rabbiner Hirsch etwa die Absicht gehabt, eine neue deutsche Orthodoxie zugründen."

[407] Die Fraglichkeit einer nichtjüdischen Terminologie stellte Hirsch vor allem hinsichtlich von Begriffen wie „Theologie", „Religion" oder „Kultus" heraus; vgl. z.B. GS III, 511 und seinen Kommentar zu Ex. 6, 7 (Pent. II, 53f.). Vgl. auch I. Grunfeld, 1962, XXI, XXXIII, XXXVII.

[408] Vgl. Israelit 1904, 1135; E. Biberfeld, Israelit vom 8.9.1910, 1–3; M. Cahn, 1912, 124ff. und 144; J. Wohlgemuth, Jeschurun 1918, 140f.; ders., Jeschurun 1927, 5; E. Hildesheimer, in: M. Eliav (Hg.), 1965, 208, 213ff.

„Orthodoxen" bei ihm ganz offiziell und auf unkonventionelle Art und Weise Verwendung fand. Es war daher kein Zufall, daß die Bezeichnungen des „orthodoxen" und später des „gesetzestreuen" Judentums *im Lichte der Frankfurter Ereignisse zu Eigenbenennungen* jüdischer „Parteiungen" wurden. Die Umstände, unter denen dieser Sprachgebrauch entstand, der in einem weiteren Reflexionsgang die Bezeichnung „Neoorthodoxie" bestätigen kann, und sein erster polemischer „Sitz im Leben" lassen sich dabei recht präzise angeben.[409]

J. Wohlgemuth und H. Schwab haben darauf hingewiesen, daß die Vokabel „Orthodoxie" von Hirsch in seiner ersten Schaffensperiode bis zum Ausbruch des Austrittsstreits gescheut oder ganz gemieden wurde.[410] In der Tat erinnerte der Rabbiner daran, daß das Wort „von den alten Juden" zunächst „als ein kränkender Name" aufgefaßt worden war: „Überhaupt waren es nicht ‚orthodoxe' Juden, die den Namen der Orthodoxie in den jüdischen Kreis gebracht. Die modernen ‚fortgeschrittenen' Juden nannten zuerst, die ‚alten' zurückgebliebenen Brüder, zur Unterscheidung, in deprimierendem Sinne ‚die Orthodoxen!'"[411] Indem Hirsch so erst einmal auf der grundsätzlichen Illegitimität dieses Sprachgebrauchs insistierte, ging es ihm darum, auch in terminologischer Hinsicht jeden Eindruck zu vermeiden, als erkenne er die Spaltung des Judentums in verschiedene „konfessionelle" Richtungen an:

„Das ‚orthodoxe' Judentum kennt keine Abarten des Judentums. Ihm ist das Judentum ein einiges, unteilbares. Es kennt kein mosaisches, prophetisches, rabbinisches Judentum, und kennt kein orthodoxes und neologisches. Es kennt nur Judentum und Nichtjudentum."[412]

Erst in der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern kam es nach einigem Zögern zur Usurpation des Begriffs. Nach einer Vermutung J. Wohlgemuths waren es vornehmlich die politischen und publizistischen Sachzwänge während des Kampfes für das Austrittsgesetz, die Hirsch zur Änderung seiner Sprachregelung bewogen. Während seiner Lobby-Arbeit in Berlin wurde er mit der Tatsache konfrontiert, „keinem der legislatorischen Faktoren des Staates die Zumutung stellen (zu) können, sich durch Selbsteinsicht in die jüdischen Bekenntnisquellen ein gerechtes Urteil über die in Frage kommenden Verhältnis-

---

[409] Zur möglicherweise ersten Verwendung des Begriffs „Orthodoxie" im Jahre 1795 vgl. EJ, 1971, Bd. 12, Sp. 1486. E. Stern (1987, 18) geht von einem ungarischen Ursprung des Terminus aus; vgl. andererseits H. Schwab, 1950, 9. – Vgl. auch die Studie K. Mannheims (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 1927, 68–83) zum „Konservatismus" als historischem Phänomen und zum Aufkommen des Begriffs „konservativ" in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Vgl. auch I. Bettan, in: H.G. Enelow/K. Kohler (eds.), 1925, 426; JL III, Sp. 847–849; JL IV/1, Sp. 617.

[410] Vgl. J. Wohlgemuth, 1914, 435–458; H. Schwab, 1950, 9 und 44.

[411] S.R. Hirsch, GS III, 495 (Z.i.O.); vgl. auch die Protokolle und Aktenstücke der zweiten Rabbiner-Versammlung, Frankfurt am Main, 1845, übers. v. J. Hessing, in: P. Mendes-Flohr/J. Reinharz (eds.), 1980, 164; M. Hirsch, Jeschurun 1859, 131f.; Jeschurun 1868, 228ff. und I. Grunfeld, 1962, XXXIV.

[412] S.R. Hirsch, a.a.O.; vgl. auch I. Breuer, WW, 251f.; E. Luz, 1988, 55, 239 mit ähnlichen Äußerungen des frühen A. Kuk.

se zu bilden."[413] In dieser Situation, so Wohlgemuth, sei Hirsch zu der Einsicht gelangt, daß es für die Verfolgung seiner gemeindepolitischen Ziele ratsam sei, eine auch für christliche Parlamentarier verständliche Terminologie zu wählen.[414] Das Bemerkenswerte an den Äußerungen Hirschs war die Tatsache, daß nicht nur die Umstände dieser Sprachbildung, sondern auch die ihrer Übernahme in den eigenen Sprachgebrauch innerhalb der Frankfurter Orthodoxie selbst reflexiv geworden waren. Die Anhänger Hirschs bewahrten die Erinnerung daran, unter welchen Umständen der unjüdische Schimpfname von ihrem Rabbiner zugelassen worden war, und akzeptierten ihn schon nach wenigen Jahren mit Stolz. Wie die Benennung der „Freien Vereinigung für die Interessen des orthodoxen Judentums" zu erkennen gibt, wurde er geradezu zu einem Kampfbegriff zur eigenen Interessenverteidigung umfunktioniert: „wie jene wackeren niederländischen Edelleute, die sich gegen die Einführung der spanischen Inquisition in ihr Heimatland um das Jahr 1566 zusammengeschart, aus der verächtlichen Äußerung eines hochgestellten Hofbeamten: ‚Ce n'est qu'un tas de gueux' den Namen der Gueux (Geusen, d.h. Bettler) mit Stolz akzeptierten und sich gerade unter dieser Marke zu einer großen und mächtigen Phalanx auswuchsen"[415]. Einige Jahrzehnte später wurde der Terminus auf der Kattowitzer Konferenz für die Agudat Israel reklamiert.[416] Kurz darauf fand er als Kampfbegriff über die polnische „Agudas hoorthodoxim"[417] und die internationalen Aktivitäten der unabhängigen Orthodoxie auch Eingang ins Jiddische und Hebräische. Die von Berlin aus initiierte Rabbinervereinigung wählte demgegenüber nicht zufällig die Bezeichnung „traditionell-gesetzestreu".[418]

---

[413] S.R. Hirsch, GS IV, 243; vgl. auch H. Lipschitz, Jeschurun 1867, 315f.

[414] Vgl. J. Wohlgemuth, 1914, 442f. sowie Hirschs Aufruf zur Gründung der „Freien Vereinigung für die Interessen des orthodoxen Judentums", zitiert bei N. Hirsch, 1923, 211–214; M. Cahn, 1912, 124f.; 143–145; I. Breuer, LGN, 35f.; MSP, 127f. – Bezeichnenderweise sprach Hirsch (GS IV, 345) auf dem Höhepunkt des Austrittsstreits von der Notwendigkeit einer „Weiterentwickelung des gesetzestreuen Judentums"! Als Beleg für die Verwendung des Terminus „orthodox" vgl. auch N. Hirsch, 1923, 212.

[415] M. Cahn, 1912, 125.

[416] Vgl. Israelit vom 30.5.1912, 1ff.

[417] Vgl. oben S. 73.

[418] Vgl. I. Breuer, IA, 28, 34; KG, 117ff.; NK, 33f.; A. Lewin, 1909, 448f.; E. Hildesheimer, in: M. Eliav (Hg.), 1965, 208f., 213–216. Auf der Kattowitzer Konferenz wurde diese Namenswahl von David Hoffmann, dem Direktor des Rabbinerseminars, verteidigt: vgl. Israelit vom 30.5.1912, 4.

5. Halacha

a) Der Stellenwert des Religionsgesetzes

Der Einspruch Bambergers, den Hirsch bislang auf seiner Seite gewähnt hatte, kam für den Frankfurter völlig überraschend. Doch bot die unerwünschte Wendung immerhin die Möglichkeit zu einem umfassenden Austausch der Argumente. Der IRG-Rabbiner glaubte, die Auseinandersetzung nicht fürchten zu müssen. Da die religionsgesetzliche Dimension der Austrittsfrage nun unübersehbar geworden war, erwartete er von der öffentlichen Debatte eine Klärung zu seinen Gunsten. Der diesbezügliche polemische Briefwechsel – Hirschs „Offener Brief", die „Offene Antwort" Bambergers und die abschließende ausführliche Stellungnahme Hirschs – machte auf die Zeitgenossen einen überwältigenden Eindruck.[419] Im Rückblick bezeichnen diese Streitschriften aus der zweiten Hälfte der siebziger Jahre den entscheidenden Höhepunkt der Geschehnisse; sie bieten auch den Schlüssel zum Verständnis ihres weitere Verlaufs. In diesen teilweise mit kaum überbietbarer Aussagekraft und Konzentration geschriebenen Texten sind die Motive versammelt, die die orthodoxe Gemeindepolitik in den folgenden Jahrzehnten im deutschen Sprachraum – und darüber hinaus – maßgeblich beeinflussen sollten. Hier fanden die Nachgeborenen die Weichen für die schmerzhafte organisatorische Spaltung gestellt. Von der Lektüre dieser Schriften her stellt sich die Geschichte der organisatorischen Verwicklungen des traditionellen Judentums im 20. Jahrhundert, wie sie im ersten Kapitel dieser Arbeit beschrieben wurde, als Wirkungsgeschichte des Austrittsstreits dar.

Hält man sich die Einzelheiten der zwischen Hirsch und Bamberger strittigen Frage und die von beiden Seiten jeweils bevorzugte Argumentationsstrategie vor Augen, so fällt besonders auf, daß beide Seiten sich über den Referenzpunkt ihres Streites einig waren. Aus der Sicht des Frankfurter Rabbiners und seiner Anhänger war das nicht verwunderlich. Nach ihrer Überzeugung eignete dem zur Verhandlung stehenden halachischen Anspruch eine hartnäckige „Gegenständlichkeit"[420], die an die von G. Scholem so leidenschaftlich bestrittene jüdische „Konstante"[421] denken läßt. Die Ausgetretenen hatten Gründe für die An-

---

[419] Vgl. u.a. J. Rosenheim, 1970, 35; ders., 1935, 17f.; I. Breuer, NK, 221f.; MW, 15ff.; M. Breuer, in: L. Jung (ed.), 1958, 286–288; E. Mayer, 1966, 63; J. Carlebach, LBIYB 1988, 91, Anm. 127. – Vgl. auch die bei H.O. Schembs, 1978, 242f. genannten Zeitungsartikel und Gelegenheitsschriften.

[420] S.R. Hirsch, 1877/2, 5; GS IV, 348 u.ö.; vgl. auch I. Breuer, PAG, 4 („objektive, d.h. überindividuelle Gegenstände ..."); MW, 23, 35, 244; P. Kohn, JM 1914, 17–22.

[421] מ שורץ, in: B. Kurzweil, 1976, 26, 28; vgl. G. Scholem, 1957, 230 und ders., 1992, 304 und 17: „Auch bin ich kein Anhänger der Schule, die annimmt, daß es ein wohldefiniertes und unveränderliches ‚Wesen' des Judentums gäbe, ich bin es besonders dort nicht, wo historische Ereignisse zu bewerten sind." Dem wird in dieser Arbeit keine sachlich anderslautende These, sondern eine wirkungsgeschichtliche Beobachtung entgegengestellt.

nahme, daß sich diese Gegenständlichkeit selbst noch an der *Umstrittenheit* der Austrittshalacha erwies. Denn diese setzte doch voraus, daß die Kontrahenten in irgendeiner Form von der prinzipiellen Geltung der angeführten Normen ausgingen. In dieser Hinsicht noch aussagekräftiger ist eine andere Tatsache: das Beispiel Isaac Breuers zeigt, daß sich der Anspruch des Religionsgesetzes in einer späteren Zeit, nach seiner Loslösung von den juristischen und politischen Begleitumständen der Hirsch-Ära, auch *gegen die gewandelten Interessen* aus dem Lager derer behaupten konnte, die ihn zuerst geltend gemacht hatten.[422]

Es vermag daher nicht zu überraschen, daß diejenigen, die vor der rigorosen Durchführung der Austrittsentscheidung zurückschreckten, sich alle Mühe gaben, die Bedeutung des Religionsgesetzes für den Einzelfall herunterzuspielen und stattdessen andere Gesichtspunkte anzuführen.[423] Das übergeordnete Interesse an der Einheit des Judentums wurde dabei ebenso angegeben wie der Wunsch, durch für Außenstehende unverständliche Streitereien keinen Anlaß zur Bestätigung antisemitischer Vorurteile zu geben.[424] Neben dem Gesichtspunkt der Pietät gegenüber der historischen Kěhilla und ihrem Friedhof, auf dem „die Generationen heimgegangener *Rabbonim* und *Zaddikim*"[425] schlummerten, wurde auch die erforderliche Rücksicht gegenüber denjenigen Gesetzestreuen, „welche ihren Austritt aus der Gemeinde verweigerten, also gegen hunderte von Männern anerkannter Religiösität (sic!)"[426], namhaft gemacht. Rosenheim gestand offen, daß er sich von dem „Radikalismus des Kampfes gegen Männer, die *medakdekim bemizwaus, Lomdeï Thauro* waren", abgestoßen fühlte. Selbst seine unerschütterliche „Überzeugung von der Gültigkeit des Austritts-Arguments" half ihm nicht, dieses Sentiment zu überwinden. Lange

---

[422] Vgl. I. Breuer, PAG, 8. – Dies bedeutet, daß dem Problem der halachischen Delinquenz und ihren Folgen, zu denen die Austrittshalacha zählt, mit einer soziologischen „deviance theory" allein (vgl. D. Ellenson, HUCA 1982, 2f.) jedenfalls nicht beizukommen ist. É. Durkheim (1956, 66) hatte das abweichende Verhalten zu einem „facteur de la santé publique", einem die Identifikation fördernden integrierenden Bestandteil jeder gesunden Gesellschaft erklärt. In der Geschichte der deutsch-jüdischen Orthodoxie stand die starre religionsgesetzliche Definition des abweichenden Verhaltens dem identifikatorischen Prozeß aber zeitweise offensichtlich im Wege.

[423] Vgl. z.B. I. Unna, Jeschurun 1926, 403–418; vgl. auch I. Breuer, PAG 3f.; gegen E. Stern, 1987, 137.

[424] Dieser Sorge mag auch die Bitte Bambergers an Hirsch (GS IV, 542) entsprungen sein, auf die weitere Behandlung des Themas in der Presse zu verzichten. Vgl. ferner M.L. Bamberger, in: L. Jung (ed.), 1953, 192. Auch E. Hildesheimer vermied eine öffentliche Stellungnahme, weil er die Wunden nicht weiter aufreißen wollte: in M. Eliav (Hg.), 1965, 139f. Hirsch war demgegenüber an einem möglichst breiten Forum gelegen. Das Licht der Öffentlichkeit konnte der Sache seiner Meinung nach nur von Nutzen sein. Die Behandlung coram publico entsprach zudem der Art und Weise, wie halachische Fragen seiner Überzeugung nach gelöst zu werden verdienten. Wenn N. Hirsch die „Offene Antwort" Bambergers in den Gesammelten Schriften seines Vaters mit zum Abdruck brachte – m.W. ist sie der Nachwelt nur dort überliefert! –, geschah das daher durchaus in dessen Geist. Nach Mitteilung von M. Breuer erfolgte die Veröffentlichung freilich auch auf „energisches Verlangen der Familie Bamberger."

[425] J. Rosenheim, 1970, 32 (k.i.O.); vgl. auch a.a.O., 36; Stb FfM/Mücke, 7ff.

[426] S.B. Bamberger, in: GS IV, 518 (O.i.O.).

Jahre hindurch trat er aus diesem Grund dem der IRG angeschlossenen Lernverein, „der eigentlichen Sturmtruppe des Austritts", nicht bei. Konnte man die „Austritts-Schlacht"[427] am Ende der siebziger Jahre für Hirsch *in praktischer Hinsicht* als verloren ansehen, weil der Rabbiner nicht einmal die Mehrheit der eigenen Gemeindeglieder zum Verlassen der Großgemeinde zu bewegen vermochte, so war der Diskussionsstand auf dem Gebiet der *halachischen Theorie* doch bezeichnend und für die Austrittsgegner eher prekär.[428]

Beide Seiten erklärten, sich im Einklang mit dem für die Wiener Gemeinde bestimmten Gutachten aus dem Jahre 1872 zu befinden. Damals war festgestellt worden, daß bereits eine Gemeinde, welche die auf „die einstige Ankunft eines persönlichen Messias aus der Nachkommenschaft Davids, ... die Wiedervereinigung des jüdischen Volkes im heiligen Lande, und ... die Wiederherstellung des in der Thora gebotenen Opfercultus"[429] bezogenen Stellen aus ihrem Gebetbuch streiche, damit ein System von „Minus und Apikorsus"[430] inauguriere und kollektiven Abfall vom Judentum begehe. Den Austritt aus einer solchen Gemeinde hielten beide Parteien nach den Bestimmungen des Schulchan Aruch halachisch *prinzipiell* für geboten.[431] Das Austrittsgesetz sahen sie daher „als eine große Wohltat"[432] für die gesetzestreuen Juden an, weil es ihnen ermögliche, ihrer religiösen Pflicht nachzukommen. Übereinstimmend erkannten sie ferner „das hohe Verdienst und die großen Leistungen der Religionsgesellschaft zu Frankfurt für das orthodoxe Judentum an"[433] und wünschten ihr einen ungeschmälerten und segensreichen Fortbestand. Ausdrücklich stimmten sie auch darin überein, daß ein von Reformern dominierter Gemeindevorstand[434] nicht als legitimer jüdischer Vorstand anerkannt werden dürfe.

---

[427] J. Rosenheim, 1970, 38 (k.i.O., O.i.O.).

[428] Vgl. z.B. das Mahnschreiben des ungarischen Rabbiners Bluhm an Bamberger, in dem er ihn dazu aufforderte, seinen הי"חר zurückzunehmen, abgedruckt in: JM 1920, 108–111; vgl. ferner P. Kohn, NZ 1933/34, 294 und I. Breuer, NK 248f. Die Behauptung (Stb FfM/Mücke, 6), die Austrittsgegner seien den Anhängern Hirschs „an Wissen, an Charakter, an Zahl und an Unabhängigkeit" überlegen, erfolgte nicht ohne Grund anonym und blieb ohne Belege. Z. Kurzweil kann sich für sein Urteil (1984/85, 42: „in the end the question remained undecided") jedenfalls nicht auf die zeitgenössischen Halachisten berufen.

[429] Rabbinische Gutachten etc. Nebst einem Vorwort von Salomon Spitzer, Wien 1872. In der Anhängerschaft Bambergers wurde seine Unterschrift unter das Spitzer-Gutachten später auf soziale Zwänge zurückgeführt. Vgl. Stb FfM/X, 14f. Zur Interpretation des Gutachtens vgl. ferner P. Kohn, 1914, 17ff.

[430] S.B. Bamberger, in: GS IV, 526, unbeschadet seiner späteren Unterscheidung zwischen „Minut" aus Unwissenheit und „להכעיס". Zur aschkenasischen Aussprache und Schreibung vgl. J. Rosenheim, 1970, 36. Hirsch (GS IV, 350 und 397f.) legte Wert auf die Feststellung, daß die Verhältnisse in Frankfurt schlimmer waren als die in Wien, wo die rituellen Institutionen zur Zeit der Abfassung des Gutachtens noch intakt gewesen seien.

[431] Dies galt also, entgegen einer verbreiteten Annahme (z.B. Z. Kurzweil, 1984/85, 41), auch für Bamberger!

[432] S.B. Bamberger, GS IV, 539.

[433] ebd.

[434] Nach Bamberger (GS IV, 529) bereits ein Vorstand, in dem auch nur ein einziges irreligiöses Mitglied vergetreten sei; vgl. auch GS IV, 392f.

Trotz dieses hohen Maßes an Übereinstimmung hatten die Kontrahenten selbst – wie die jüdische und nichtjüdische Öffentlichkeit – zunächst offensichtlich keine klare Vorstellung von der wahren Natur ihres Gegensatzes. Die Suche nach dem eigentlichen Grund und Kern des Dissenses nahm daher breiten Raum ein. Daß der Briefwechsel eindringliche Rückzugsappelle und ad hominem-Angriffe enthielt und die Erörterung von Fragen der rabbinischen Kompetenz und des Komment weithin im Vordergrund stand, konnte darauf zurückgeführt werden, daß beide Parteien sich persönlich getroffen fühlten und unter dem Zwang standen, ihre Ehre verteidigen zu müssen. Der argumentative Aufwand bei der Erörterung der Frage, wer als „der Größere in der Tora" das Recht beanspruchen könne, seinen Kollegen korrigieren zu dürfen, war aber auffallend und ließ sich nicht allein mit der verletzten Eitelkeit der Streitenden erklären. Die Eigenheiten der Frankfurter „Gemeindetheologie" und das auf ihr beruhende und sie stützende Kulturkonzept geben zu erkennen, daß für Hirsch wie für Bamberger nicht weniger auf dem Spiel stand als die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen der rabbinischen Autorität unter den veränderten Bedingungen des neunzehnten Jahrhunderts und, eng mit ihr zusammenhängend, die nach der aktuellen Geltungskraft einer halachischen Rechtsprechung. Erst vor diesem Hintergrund macht die unterschiedlichen Akzentsetzung in der Beweisführung beider Rabbiner, die mehr als einmal zu Mißverständnissen führte, einen Sinn.

b) Das Verbot der fremdrabbinischen Intervention

Da war zunächst der den Schulchan Aruch-Glossen des Moses Isserles entnommene Grundsatz „חכם שאסר אין חברו רשאי להתיר"[435]. Nur en passant und in indirekter Form hatte Hirsch seinem Widersacher gegenüber auf diese Norm aufmerksam gemacht. Bamberger stellte in seiner Offenen Antwort nun „in logischer Ordnung"[436] die ausführliche Erörterung des Entscheidungsrechts Hirschs und seines eigenen Eingriffsrechts an den Anfang. Erläuterungen zum Ablauf der Ereignisse, vor allem zum von Hirsch geltend gemachten Widerspruch zwischen dem Wiener Gutachten und seiner eigenen Stellungnahme im Frankfurter Streit, folgten an zweiter Stelle. Die eigentliche Auseinandersetzung mit der Austrittshalacha wurde an das Ende seines Briefes verbannt.[437]

---

[435] Etwa: „Was ein Toragelehrter verboten hat, darf sein Kollege nicht erlauben." Vgl. S.R. Hirsch, 1877/2, 3 und 19f. mit Bezug auf J D § 242, 31 und den Kommentar des M. Isserles (1510/1520–1572); vgl. auch GS IV, 352 und b. Nidd. 20b; b. A. S. 7a sowie b. Chull. 44b. Vgl. ferner das Gutachten Moses Schreibers aus dem Jahre 1819 (siehe oben 112f.), in: P. Mendes-Flohr/J. Reinharz (eds.), 1980, 154.

[436] S.B. Bamberger, GS IV, 517.

[437] Eine ähnliche Reihenfolge findet sich bei LBI-NY/Wechsler; zur Kritik dieser Prioritätensetzung vgl. S.R. Hirsch, GS IV, 367.

In seiner Replik vom 13. Mai 1877 beklagte sich Hirsch über den unverhältnismäßigen Raum, den die Behandlung der formalen Fragen zuungunsten des *in seinen Augen eigentlichen Streitpunktes* bei dem Würzburger eingenommen habe.[438] Doch *für Bamberger* handelte es sich bei der Frage des rabbinischen Interventionsverbots keineswegs um ein Adiaphoron. Es ist auch wenig wahrscheinlich, daß seine diesbezüglichen Ausführungen auf einem Mißverständnis oder einer böswilligen Verdunkelungsstrategie beruhten. Die unterschiedlichen Auffassungen von der „Logik" des strittigen Sachverhalts spiegelten die gegensätzlichen Standpunkte *in der Sache* in authentischer Weise wider. Bamberger hielt der genannten Vorschrift entgegen, daß es die Pflicht des *Sachkundigen* sei, „jedem an ihn sich mit einer שאלה Wendenden Bescheid zu erteilen."[439] Es gehe ihm in dieser Angelegenheit daher nicht um eine Infragestellung der Autorität Hirschs, sondern einzig um die Wahrheit.

Daneben war Bamberger aber auch der Meinung, daß er als der höherrangige dem unterlegenen Lamdan nicht in jeder Hinsicht zu Auskunft und Rechenschaft verpflichtet sei. Von diesem Interesse her kam er zur Erörterung der Frage, ob die Qualifikation zweier Rabbiner hinsichtlich des gegenseitigen Korrekturrechtes eine Rolle spiele. Er stellte fest, daß nach der Ansicht des Schulchan Aruch-Kommentators Sabbataj Kohen (1622–1663) die diesbezüglichen Auslegungen der Gesetzeslehrer geteilt seien.[440] Nach Kohens Maxime, der sich wiederum auf M. Isserles' Regel „איסור דרבנן לקולא" stütze, könne der von Hirsch angeführte Satz daher keine Anwendung finden, „wenn der Zweitentscheidende dem Erstentscheidenden an Gesetzeskunde und bezüglich der größeren Anzahl von Schülern, welche aus seiner Schule hervorgangen, überlegen" sei. Diese Norm habe im vorliegenden Falle „anerkanntermaßen Platz zu greifen".[441] Zudem, so fügte Bamberger hinzu, gelte das Interventionsverbot nur, wenn die erstinstanzliche הוראה „Annahme und Verbreitung" gefunden habe: „חכם שאסר וחלה הוראתו ונתפשטה".[442]

In seiner Erwiderung protestierte Hirsch gegen die Unterstellung der gelehrten Präponderanz des Gegners. In ironischer Form machte er sich über dessen „maßlosen Größenwahn"[443] lustig und erklärte, in *dieser* Frage in der künftigen Auseinandersetzung auf jede Verteidigung verzichten zu wollen: „Wir beide, Herr Rabbiner, Sie und ich, unsere beiderseitigen Persönlichkeiten sind der bedeutungsvollen Größe der Frage gegenüber völlig Nullen."[444] Stattdessen

---

[438] Vgl. ders., GS IV, 392.

[439] S.B. Bamberger, GS IV, 522.

[440] Vgl. a.a.O., 523.

[441] Ebd., mit Verweis auf M. Isserles' Kommentar zum Schulchan Aruch (Ch M § 25, 1); vgl. auch LBI-NY/Wechsler, 6.

[442] S.B. Bamberger, a.a.O., 524; ähnlich H. Wechsler (LBI-NY, 9); nach ihm setzt die Geltung des Interventionsverbotes „das Nichtvorhandensein eines Widerspruchs von competenter Seite" voraus.

[443] Vgl. S.R. Hirsch, GS IV, 345ff.

[444] A.a.O., 405.

legte er allein Wert auf die Korrektur in der Sache. Er machte geltend, daß das Verbot der Zweitintervention nicht auf Bedenken beruhe, die mit der Rücksichtnahme auf den ersten Dezisor (Possek) und seine Ehre („משום כבודו של חכם") zusammenhingen. Nur von dieser irrtümlichen Annahme her habe Bamberger zu der Erörterung gelangen können, wer von beiden der „Größere" in der Tora sei.

Das Verbot des Moses Isserles sei aber von dem Grundsatz herzuleiten, daß ein einmal ergangener Rechtsentscheid (Pĕssak) eine gewissermaßen objektive Wirksamkeit entfaltet und „dem zur Entscheidung gestandenen Frageobjekt ... den Issur-Charakter aufgedrückt" habe.[445]

Diese Feststellung hat nach Hirsch aber zur Folge, daß der דרבנן-Charakter dieser Norm hinfällig wird. „Auf der Basis von נדרי אִיסור"[446] lasse sich das Interventionsverbot vielmehr direkt aus dem Pentateuch ableiten, wonach dann die Erleichterungsregel nicht mehr zur Anwendung kommen könne.[447] Hilfsweise fügte er hinzu, daß dies selbst dann gelte, falls das Motiv der Vorschrift im Ehrenschutz des Erstentscheidenden gelegen haben sollte. Auch in diesem Fall müsse fraglich bleiben, ob von einem דרבנן-Charakter des Satzes die Rede sein könne. Denn in den Gemeindestatuten der IRG sei der Rabbiner zur „für alle religiösen Gemeinde- und Privatangelegenheiten allein maßgebliche(n) Autorität erklärt" worden. Dies lasse vermuten, daß die den Gemeindegliedern auferlegte Gehorsamspflicht einen דאורייתא-Charakter trage. Hinzu komme, daß das umstrittene Verbotsobjekt, das Unterlassen des Austritts, mit der halachischen Beurteilung des Abfalles von der Gesetzesobservanz zusammenhänge. Diese Frage aber sei nach allgemein-jüdischer Überzeugung nicht als דרבנן zu behandeln.[448] Solange dem Verbot daher nicht „mit *Entschiedenheit*"[449] der Verstoß gegen eine anderslautende Bestimmung nachzuweisen sei, bleibe der Issur gültig, selbst wenn der Erstentscheidende sich nach erneuter Überlegung der gegenteiligen Meinung des „zweitinstanzlichen" Dezisoren anschließen sollte.

Hirsch hielt es mit seiner Auffassung von der „gegenständlichen Wahrheit"[450] des Gesetzes für unvereinbar, die Geltung einer religionsgesetzlichen Entscheidung von ihrer empirisch-zufälligen Akzeptanz abhängig zu machen. Er trat daher auch der Annahme entgegen, mit „חלה" die Durchsetzungskraft der Halacha bezeichnet zu sehen. Gemeint sei vielmehr das objektive Platzgreifen eines Urteils „auf dem zur Entscheidung gestandenen Frageobjekt".[451]

---

[445] A.a.O., 359.

[446] A.a.O., 356.

[447] Hirsch faßt hier den Akt der Berufung eines Rabbiners als gemeindliche Selbstverpflichtung im Sinne des biblischen „Verbotsgelübdes" auf (GS IV, 356): Jedes Gemeindeglied, das „einem חכם הראוי להוראה" eine Entscheidung vorlege, sei „von vornherein damit מקבל עליו ..., das, was ihm der חכם für אסור erkläre, ... auch als אסור zu halten." H. Wechsler (LBI-NY, 7) bestreitet freilich den דאורייתא-Charakter dieser Norm.

[448] Vgl. S.R. Hirsch, GS IV, 356.

[449] A.a.O., 355 (k.i.O.).

[450] A.a.O., 348.

[451] A.a.O., 359.

In dem Bewußtsein, daß Bambergers Hinweis auf die mangelnde faktische Wirksamkeit der Austrittshalacha einen gemeindepolitisch heiklen Punkt getroffen hatte, stellte er natürlich auch die diesem Argument zugrundeliegende Interpretation in Abrede.[452] Er betonte, daß seine Entscheidung vom Vorstand und Ausschuß der IRG angenommen worden sei und sie „nebst achtzig Mitgliedern derselben" der Großgemeinde alsbald den Rücken gekehrt hätten.[453] In diesem Zusammenhang steht auch seine Verteidigung der von ihm in Anspruch genommenen Qualifikation als „מרא דאתרא". Zwar war ihm das Ortsrabbinat *als solches* von Bamberger nicht bestritten worden.[454] Doch kämpfte Hirsch für die Anerkennung der IRG als einzig legitimer Nachfolgerin der alten toratreuen jüdischen Gemeinde, „die bis vor 70 Jahren עיר ואם בישראל gewesen"[455]. Daß Bamberger die nachträgliche Korrektur eines Ortsrabbiners durch einen außenstehenden Gelehrten nur als „לאו אורח ארעא, als nicht üblich" bezeichnet hatte, gab Hirsch zudem die Möglichkeit zu einer wirkungsvollen Belehrung über sein Kulturkonzept.

Abgesehen von den apologetischen Wendungen, lag die Bedeutung des Gedankenganges Hirschs darin, daß bei ihm das Phänomen des neuzeitlichen Gesetzesungehorsams rechtstheoretisch ganz anders in den Blick kommen konnte, als das von den Bambergerschen Prämissen her möglich war. Auch angesichts des massenhaften Abfalls von der Tora blieben deren Vorschriften prinzipiell in Geltung, solange sie „von keiner kompetenten Behörde" derogiert waren.[456] Bei Isaac Breuer gewann dieser Grundsatz später eine charakteristische Affinität zum Gedanken der Stabilität des Rechts und der aus dieser Stabilität erwachsenden Rechtssicherheit. Dies rührte unter anderem daher, daß Breuer, ähnlich wie Hirsch und wie er unter dem Einfluß populärer Vorstellungen seiner Zeit, die Gesetzlichkeit der Tora in Analogie zu der der Natur sah.[457] Freilich mußte das Theorem vom Zwangscharakter des Rechts[458] bei Breuer in einer gewissen Spannung zu der Tatsache stehen, daß juristische Normen – im offenbaren Gegensatz zu Naturgesetzen – gebrochen werden können. Andererseits macht der Einfluß des naturwissenschaftlich geprägten Positivismus des 19. Jahrhunderts die Neigung Hirschs und Breuers verständlich, die Privilegien der traditionellen rabbinischen Elite in Frage zu stellen. Der Zugang zu den Rechtsquellen, ihr Studium und Verständnis, und darüber hinaus in gewisser Hinsicht auch die Mitwirkung am Rechtsfindungsprozeß selbst, sollten im Grundsatz jedem Rechtsgenossen offenstehen.

---

[452] Zur faktischen Befolgung des Austritts-Pĕssak vgl. u.a. A. Wiener, Der Jude 1924, 83; P. Arnsberg, 1974, 103 und 123f.; S. Japhet, HJ 1948, 109ff.

[453] S.R. Hirsch, GS IV, 361.

[454] Vgl. S.B. Bamberger, GS IV, 525; andererseits jedoch Stb FfM/Mücke, 5.

[455] S.R. Hirsch, 1877/II, 24.

[456] I. Breuer, FSF, 65; vgl. auch LGN, 24f., 37ff.

[457] Vgl. ders., RB, 24ff., 74 u.ö.

[458] Vgl. ders., LGN, 13ff.; RB, 13, 31ff., 36 (Z.O.i.O.)

Es war daher bezeichnend für das ganz auf das Objektive bezogene Raisonnement Hirschs, daß die Beurteilung der Beweggründe und Intentionen für ihn von vornherein eine untergeordnete Rolle spielte. Das galt für die Frage der Interpretation des Verbots der fremdrabbinischen Intervention ebenso wie für die religionsgesetzliche Würdigung der Konzessionbereitschaft der reformerischen Gegenseite. Die von der Gemeindeorthodoxie in bonam partem unterstellten Motive – das schlechte Gewissen oder gar die unterschwellige Bußbereitschaft – waren für ihn eine zu vernachlässigende Größe. Irrelevant war auch der Verdacht, die Austretenden wollten eigentlich nur den „Steuergroschen" sparen. Ausschlaggebend war allein die Subsumtion des in Frage stehenden Lebenssachverhaltes und der für ein Tun oder Unterlassen konstitutiven Tatbestandsmerkmale unter die als einschlägig erkannten Normen. In dieser allein maßgeblichen inhaltlichen Diskussion galt es zum einen, die Gründe, die die Austrittspflicht begründeten, darzulegen (c), die Übertretungen, die bei einem „Nicht-Austritt" entstanden, religionsgesetzlich zu prüfen (d) und schließlich den Akt des Austritts selbst mit den Kategorien der Halacha zu fassen (e).

c) Der halachische Zwang zum „Austritt"

Als wichtigstes grundsätzliches Argument nannte Hirsch die religionsgesetzliche Einordnung des Abfalls als „Minus" und „Apikorsus". Die Konsequenzen dieser Kennzeichnung ergaben sich daraus, daß die Halacha „zu einer weit größeren Entfernung von jüdischer prinzipieller Gesetzes- und Wahrheitswidrigkeit, als von götzendienendem Heidenthum" verpflichte.[459] Als Beleg führte er einen Ausspruch R. Tarfons (b. Sabb. 27a) an, nach dem man sich zur Lebensrettung eher in ein Haus der עבודה זרה (des Götzendienstes) als in eines der מינין (Ketzer) flüchten dürfe. Ähnlich lehrte R. Jischmael (b. A. S. 27a), „der seinen Neffen lieber sterben ließ als ihn durch einen מין heilen zu lassen."[460] In der Entgegnung Bambergers hieß es, die analoge Anwendung der aus diesen Beispielen zu erhebenden Vorschrift sei nur dann zulässig, wenn man annehme, daß es sich damals um eine „מינות ואפיקורוסות *innerhalb* des Judentums"[461] gehandelt habe. Dies sei aber nicht der Fall gewesen. Denn die von R. Tarfon und R. Jischmael angeführten מינין „waren *keine Jehudim* mehr, sie waren bereits faktisch zur עבודה זרה übergetreten". Nach Auskunft Raschis hätten sie darüber hinaus auch versucht, noch möglichst viele andere zum Abfall zu verführen.[462]

---

[459] S.R. Hirsch, 1877/2, 7 (Z.O.i.O.).

[460] Ebd.

[461] S.B. Bamberger, GS IV, 536 (k.i.O.).

[462] Ebd.; vgl. auch Wechsler (LBI-NY, 13), der mit Bezug auf b. A.S. 17a argumentiert, für das Inkrafttreten der entsprechenden Norm sei tatbestandsmäßig ein „Bekennen zu einer andern Religion" gefordert. Darüber hinaus sei „jenes מינות ein Zwang לע"א" (sc. zum Götzendienst; M.M.) gewesen.

Um seine Erlaubnis für den Verbleib in der Gemeinde zu begründen, mußte der Würzburger nun den Versuch einer religionsgesetzlichen Charakterisierung der Reform wagen. Im Zuge einer differenzierteren Betrachtung galt es, Gesichtspunkte zu finden, die es ihm ermöglichen würden, das Phänomen des modernen Gesetzesabfalls von den מינין der talmudischen Zeit abzuheben, um zu einer milderen Beurteilung zu gelangen. Zu diesem Zweck knüpfte er an die religionsgesetzliche Distinktion zwischen „להכעיס" und „לחיאבון" an. Er unterschied zwischen Reformgemeinden schweren Grades, deren Abfall aus „der absichtlichen, freventlichen Ableugnung der Thora"[463] hervorgegangen sei und die daher jeder toratreue Jude verlassen müsse, und Gemeinden, die „den Orthodoxen gegenüber die strenge und heilige Thora-Verbindlichkeit" nicht ableugnen und „deren Ausführung nicht nur nicht behindern, sondern vollständig fördern", Gemeinden also, die durch ihre Zugeständnisse zu erkennen gäben, daß sie nicht „als להכעיס" erscheinen wollten.[464] Als autoritativen Beleg für seine Unterscheidung zitierte er den Widerspruch des Abraham ben David aus Posquières gegen die Häretisierung des theologischen Anthropomorphismus bei Maimonides.[465] Letzterer, ein entschiedener Gegner der Meinung, daß Gott einen Körper und Menschenform habe, hatte dieses Problem aus dem Bereich des innerhalb des Judentums legitim Diskutierbaren ausgeschlossen und jeden, der anders dachte, zum Sektierer (מין) erklärt. Dieser unterschiedslosen und apodiktischen Aburteilung der Vertreter einer anderen Ansicht trat der südfranzösische Talmudist entgegen:

„Warum nennt er einen solchen Menschen einen Ketzer? Wie viele Größere und Bessere als er gingen auf diesem Gedankenwege ..., weil sie dem folgten, was sie an biblischen Stellen gelesen hatten, und noch mehr dem, was sie in den Worten der Sagen sahen, die die Erkenntnise verderben."[466]

Dieser Differenzierung des Sündenbegriffes, wie sie von Bamberger befürwortet wurde, stellte Hirsch ein lapidares Talmudwort aus b. Sanh. 99a entgegen. In ihm heißt es, daß schon der Leugner eines einzigen Toraverses einem Gottesleugner gleichkomme und schon die Übertretung eines Verbotes „להכעיס" die

---

[463] So Bambergers Paraphrase von „להכעיס", in: GS IV, 526.

[464] A.a.O., 531f.

[465] So ders. (a.a.O., 526) mit Bezug auf Maimonides, Mischne tora, הלכות תשובה, 3, 7.

[466] Vgl. S.B. Bamberger, ebd. und S.R. Hirsch, a.a.O., 383 (Übersetzung nach E. Simon, 1980, 71). Nicht zufällig nahm der Frankfurter Gelehrte Ernst Simon, ein Schüler N.A. Nobels, einige Jahrzehnte später noch einmal Bezug auf diesen Einspruch des Abraham ben David (a.a.O., 82f.). Simon trat für eine weitherzige Auslegung der Halacha und die Zusammenarbeit mit den Nichtorthodoxen im Sinne A. Kuks ein. Als Beispiel für ein Demokratieverständnis innerhalb des von der Tora gesetzten Rahmens vgl. folgende Ausführungen (a.a.O., 62f.): „So wie niemand als Bürger in den Verband der Vereinigten Staaten eintreten kann, ohne ein Examen in ihrer Geschichte und vor allem in der Kenntnis ihrer Verfassung abzulegen, so kann kein Jude an der demokratischen Meinungsbildung innerhalb der Tradition teilnehmen, der nicht wenigstens ihre verfassungsmäßige Grundlage, das Fünfbuch, kennt." Zu Simons Lehrjahren in der Frankfurter Gemeindeorthodoxie vgl. J. Walk, LBIYB 1961, 244f.; M. Bühler, 1986, 27f.

Einstufung als „מומר" oder „מין" nach sich ziehe.[467] Eine „מינות ואפיקורוסות *innerhalb* des Judentums" sei nach Maßgabe des Religionsgesetzes aber „ein völliges Unding": „Mit jedem מינות und אפיקורוסות ... stellen wir uns außerhalb des Judentums."[468] Halachisch gesehen, bestehe daher kein Unterschied zwischen einem zum Götzendienst abgefallenen und einem den Sabbat לתיאבון entweihenden oder ein übriges Gebot להכעיס verletzenden Juden, selbst wenn er alle anderen Gebote einhalte.

Und doch war es Hirsch selbst, der das wiederholt gegen ihn und seine Austrittsentscheidung geltend gemachte Maimonideswort über die Karäer – „minhag awausehem bidehem"[469] – in die Diskussion einführte.[470] Mit der Anführung dieses Beispiels verfolgte er die Intention, die bei Maimonides vorgebrachten mildernden Umstände („בני התועים האלה"[471]), die möglicherweise die Hoffnung auf eine spätere Umkehr zuließen und darüber hinaus die Gesetzestreuen zur aktiven Förderung ihrer Buße anhielten, deutlich von der halachisch in aller Schärfe geforderten Verurteilung *des Systems* „des grundsätzlichen Gegensatzes zur jüdischen Wahrheit"[472] zu unterscheiden. Es handelte sich hier um ein für die Ideologie Hirschs besonders charakteristisches Argument: In der Austrittsforderung ging es ihm nicht um die Trennung von den die Tora leugnenden Brüdern und den „bürgerlichen und freundschaftlichen Verkehrszusammenhang"[473] mit ihnen, sondern um die Distanzierung von dem *System* der praktischen Gesetzeswidrigkeit. Die religionsgesetzliche Würdigung des Reformjudentums von einem Urteil darüber abhängig zu machen, ob „die Menschen zu diesem Abfall ... aus Unwissenheit oder Frevel, mit Bewußtsein oder Irrtum gekommen"[474] seien, hätte der ihm eigenen Art, sich „in der Welt der religionsgesetzlichen Tatsachen"[475] zurechtzufinden, auf elementare Weise widersprochen. Die Unterscheidung zwischen den *Bekennern* und dem *Bekenntnis* der reformerischen Rebellion, die die Übertreter des Gesetzes in ganz anderer Hinsicht schonte, als es die Vertreter der Gemeindeorthodoxie erwartet hatten, ergab sich schon aus seiner auf die toragemäße Verfaßtheit der Gemeinde fixierten „Kĕhilla-Theologie". In der öffentlichen Auseinanderset-

---

[467] S.R. Hirsch, GS IV, 380; vgl. auch A. Klein, Jeschurun 1926, 552f.

[468] S.R. Hirsch, GS IV, 369.

[469] Stb FfM/Mücke, 10; vgl. oben S. 67, Anm. 291 und unten Anm. 471.

[470] Vgl. S.R. Hirsch, 1877/2, 10; GS IV, 387f.; Stb FfM/X, 12f.; LBI-NY/Wechsler, 16; I. Unna, Jeschurun 1926, 414ff.; ders., 1927, 89; A. Carlebach, 1964, 56; M. Unna, Parteien, 40.

[471] Maimonides, Mischne tora, הלכות ממרים, 3, 3.

[472] S.R. Hirsch, 1877/2, 10.

[473] Ders., GS IV, 388; vgl. auch schon 1877/2, 10.

[474] Ders., GS IV; 388.

[475] So eine glückliche Wendung J. Rosenheims (1935, 18) zur Charakterisierung des Halachaverständnisses Hirschs; vgl. auch E. Schwarzschild, 1877, 21. Als Beispiel für die Einführung psychologischer Kriterien in eine halachische Beweisführung, wie sie von Hirsch abgelehnt wurde, vgl. A. Klein, Jeschurun 1926, 552–555; zur „Objektivität" von Halacha und Judentum vgl. I. Breuer, MW, 38f.

zung gab sie ihm nun auch den Vorteil der größeren Stimmigkeit zu seinem ansonsten liberalen Argumentationsarsenal.[476]

d) Die halachische Qualifikation des „Nicht-Austritts"

Hirschs Verdikt über das Reformjudentum zog die Anwendbarkeit von Präventivbestimmungen nach sich, die auf die Vermeidung religionsgesetzlicher Übertretungen gerichtet waren. Es handelte sich hier zunächst um die für Außenstehende wie für Juden selbst naheliegende Interpretation, daß die gesetzestreuen Mitglieder der Hauptgemeinde sich mit dem dort herrschenden Abfall abgefunden hätten. Zu prüfen war auch die Frage, ob die Nicht-Austretenden nicht den objektiven Tatbestand der „Beihilfe zur Gesetzesübertretung" erfüllten. Hirsch leitete diesen Verdacht aus der Tatsache ab, daß die in der Reformgemeinde verbleibenden Juden dieser weiterhin Steuern zu entrichten hatten. Auch nach den angebotenen Konzessionen bliebe, so Hirsch, ihr Anteil an den Verwaltungskosten und am Gemeindevermögen erhalten. Der gesetzestreue Teil der Gemeinde würde dann „מחזיק ידי עוברי עברה".[477] Er trüge eine Mitverantwortung für die religions- und im Falle der Stiftungsvermögen auch stiftungswidrige Verwendung der gemeindeeigenen Gelder.

In einer anonymen Streitschrift vom 29. April 1877 wurde diesem Vorwurf mit bemerkenswerten Argumenten begegnet. Wer sich durch den Austritt freiwillig seines Anteils am Gemeindevermögen begebe, so hieß es zum einen, hinterlasse den „Neologen" zwangsläufig und wider Willen das Erbe zu ihrer freien und unheilvollen Verfügungsgewalt.[478] Der Verbleib in der Gemeinde könne

---

[476] Andererseits vertrat Hirsch aber auch die Meinung, der Gegensatz zwischen den Rabbaniten und Karäern sei „bei weitem kein so großer und so tief einschneidender" wie der zwischen dem gesetzestreuen Judentum und den Reformern des 19. Jahrhunderts (1877/2, 9). Während diese die Verpflichtungskraft des göttlichen Gesetzes überhaupt leugneten, hätten die Karäer „doch nur (sic!) die mündliche Lehre" angezweifelt. Diese Argumentation steht etwas unausgeglichen neben den oben dargestellen Ausführungen; vgl. auch R. Breuer, Nr. 23, 235. Auf die sich hier ergebenden Widersprüche wird hingewiesen bei: Stb FfM/Mücke, 9. M. Isserles hatte im Schulchan Aruch die „Rückkehr" von Karäern ins rabbinische Judentum verboten; vgl. E H § 4, 37: „הקראים אסור להתחתן בהם וכולם הם ספק ממזרים ואין מקבלים אותם אם רוצים לחזור." Die Kritiker Hirschs hielten seine Beurteilung der Reformer denn auch für eine apologetische Konstruktion (Stb FfM/X, 12: „Sie flicken für diese Halb-Minim sogar ein humanes Brudermäntelchen heraus"); sie fragten, wie denn die zeitgenössischen Abtrünnigen der ersten Generation, deren Väter noch selbst gesetzestreu waren und auf die der Milderungsgrund „מנהג אבותיהם בידיהם" nicht zutreffe, zu beurteilen seien. Vgl. auch I. Breuer, MW, 16f.

[477] S.R. Hirsch, 1877/II, 12; vgl. ferner a.a.O., 12ff.; ders., 1877/1, 1–3; R. Breuer, 1908, 285; A. Klein, Israelit vom 2.4.1914, 5. Zur Verwendung dieses Arguments im Kampf gegen die liberalen „Richtlinien" vgl. Israelit vom 31.10.1912, 4.; zur Verwendung im Kampf gegen den Misrachi vgl. Israelit 16.9.1920, 4.

[478] Vgl. Stb FfM/Mücke, 10; X, 12; nach H. Wechsler (LBI-NY/Wechsler, 10f.) reichte schon das Motiv „שלא להפסיד ממון של ישראל" aus, die Austrittsfrage nicht generell zu klären, sondern in jedem individuellen Fall neu zu entscheiden.

aber vor allem auch mit der Notwendigkeit der Unterstützung derjenigen begründet werden, „die sich bessern wollen".[479] Damit war ein Thema angesprochen, das die apologetische Literatur der Kooperationsorthodoxie in den folgenden Jahrzehnten immer wieder beschäftigen sollte. Schon der Würzburger Raw hatte seinen Anhängern nahegelegt, dem Anschein der Zustimmung zur Gesetzlosigkeit durch einen deutlichen und unzweideutigen Protest gegenüber denjenigen, die „sich *zur Zeit noch*"[480] im Gegensatz zum wahren Judentum befänden, entgegenzutreten. Bamberger glaubte, seine Erwartung, daß die Verächter der Tora „über kurz oder lang"[481] zur Erkenntnis der Wahrheit zurückfinden würden, auf eine Interpretation der Konzessionen des Vorstands stützen zu können, die weitergehende Hoffnungen zu rechtfertigen schien.[482] Die optimistische Beurteilung der „Bußfähigkeit" der Reformer wurde für die Gemeindeorthodoxen zu einem wesentlichen Bestandteil ihres Argumentationsverfahrens. In *ihrer* Wahrnehmung stellte sich das Kompromißangebot der Gegenseite als ein die Umkehr antizipierender Gesetzesgehorsam dar, der nur der Intention nach virtuell, im Faktischen aber bereits manifest und wirksam sei. Namentlich Markus Horovitz glaubte an die Möglichkeit der Wiedererweckung und Stärkung des orthodoxen Lebens in weiteren Kreisen des Frankfurter Judentums.[483] Diese Sicht der Dinge half bei der Überwindung der religionsgesetzlichen Schwierigkeiten und setzte wirkliche oder vorgebliche religiöse Rechtfertigungsgründe aus sich heraus. Wenn die Einheit des Judentums noch nicht unheilbar zerbrochen war, mußte das Verbot der Absonderung von der Gemeinde („אל תפרוש מן הציבור"[484]) als Verbot des Austritts gelesen werden und einen kompromißtheologischen Sinn bekommen.[485]

Hirsch war demgegenüber der Meinung, daß es gerade die Pflicht zur Rückführung der Abtrünnigen gebiete, die Ablehnung des rebellischen Systems durch den „Austritt aus dem religionsgemeindlichen Zusammenhang" mit ihm in aller Deutlichkeit zu dokumentieren. Dies nicht nur um der Glaubwürdigkeit des toratreuen Zeugnisses willen, sondern auch deshalb, weil die jüdische

---

[479] Stb FfM/Mücke, 10.

[480] S.B. Bamberger, GS IV, 538.

[481] A.a.O., 537.

[482] Vgl. a.a.O., 531f.; zur analogen Argumentation des Misrachi vgl. Israelit vom 16.9.1920, 4; vgl. auch H. Wechsler (LBI-NY, 1f., 15 und 11): „Für die Nichtaustretenden liegt aber ein Motiv vor, das wahrlich nicht stärker gedacht werden kann, ... das Vorbeugen, daß unsere ‚irrenden Brüder' nicht ganz und gar die ‚Zusammengehörigkeit' mit uns verlieren und wie die Samaritaner und Karaim für ewig verloren für das Judentum gehen."

[483] Vgl. H. Schwab, 1950, 87; I. Heinemann, in: L. Jung (ed.), 1953, 271f.; סני היינמן, תש"ד, 167f.

[484] Awot 2,4; nach der Übersetzung Hirschs (1987, 439): „Sondere dich nicht von der Gemeinde".

[485] In seinen Romanen legt I. Breuer den gemeindeorthodoxen Rabbinern „volksmissionarische" Absichten in den Mund. Vgl. NK 92ff., 204; KG, 29f., 117–119, 128ff. – Zum gegen den Austritt angeführten Motiv des „lifrausch min hazzibur" (Stb FfM/Mücke, 12) vgl. סני היינמן, תש"ד, 162. Zu Hirschs Interpretation von Awot 2, 4 vgl. ders., 1884, 35 sowie oben S. 156ff. Vgl. ferner Korr./Statuten, 3 und עי הילדסהיימר, תשי"ג, 6.

„Minus" nach dem Talmud eine größere Verführungskraft als die heidnische habe und den Wankelmütigen jede Veranlassung zu einem Fehlurteil („יש ממש במינות"[486]) genommen werden solle. Zudem dürfe die Glaubwürdigkeit der eigenen Nachkommenschaft gegenüber nicht in Gefahr geraten.[487] In der Buße der im Zuge der zeitgenössischen Entwicklung vom Gesetz Abgefallenen sah er eher ein eschatologisches Ereignis. So mag es ihm in der Pflicht zum Austritt in nuce auch um das Verbot gegangen sein, dem göttlichen Heilsplan vorzugreifen.

Sofern der IRG-Rabbiner es sich nicht nehmen ließ, auch über die mutmaßlichen subjektiven Beweggründe zu spekulieren, die den Reformvorstand zu seinen Kompromißvorschlägen bewogen haben mochten, gingen diese Überlegungen unmittelbar in sein halachisches Räsonnement ein und trugen zur Festigung seines Urteils bei. In der Absicht des Gemeindevorstands, nunmehr die Verbindlichkeit der Tora *für die Orthodoxen* – nicht aber für sich selbst – anzuerkennen und das toratreue Judentum in ein „Einheitsjudentum" einzuordnen, erkannte er eine „Höhnung des Gesetzes".[488] Die damit verbundene Relativierung und Nivellierung des Gotteswortes war für ihn „das alte שיתוף שם שמים ודבר אחר"[489], „die vollendete Blasphemie."[490] Für ihn konnte es nicht „zweierlei Juden" geben, „für welche die Thora gegeben und nicht gegeben, verbindlich und nicht verbindlich wäre." Sein auf klaren Alternativen aufgebautes Weltbild setzte diesen kontradiktorischen Gegensatz voraus: „Ist die Thora für einen Juden eine Wahrheit, für einen Juden verbindlich, so ist sie Wahrheit und verbindlich für alle. Ist sie für einen eine Lüge, für einen nicht verbindlich, so ist sie für keinen Juden wahr, hat Verbindlichkeit für keinen."[491] In dieser Hinsicht könne man dem Vorstand *nach* seinem Kompromißvorschlag gerade keine Unwissenheit mehr zugutehalten.

Aus der Tatsache, daß die Konzessionen vom Nichtaustritt einer gewissen Anzahl von IRG-Mitgliedern abhängig gemacht worden waren, war nach der Meinung Hirschs auch ersichtlich, daß die „Neologen" sich nicht von Einsicht, sondern von der bloßen Angst um den Fortbestand ihrer Gemeinde oder gar dem Haß auf die Orthodoxie hatten leiten lassen, die sie spalten, besudeln und lähmen wollten.[492] Durch ihre „Kompromißwirtschaft"[493] verfolgten sie das Ziel, den eigenen Bestand nicht nur numerisch und finanziell, sondern auch insofern zu sichern, als die konservativen Institutionen die Reformgemeinde „koschern"[494], ihr den Stempel der Kontinuität und Legitimität aufdrücken und

---

[486] S.R. Hirsch, 1877/2, 9 mit Bezug auf b. Měg. 25b.
[487] A.a.O., 9–11, 25; vgl. auch GS IV, 389ff.
[488] Ders., 1876, 6.
[489] Ders., 1877/2, 8.
[490] Ders., GS IV, 385.
[491] Ebd.; vgl. auch I. Breuer, LGN, 31f.
[492] Vgl. S.R. Hirsch, GS IV, 386f., 394.
[493] A.a.O., 391.
[494] Ders., 1877/2, 6.

sie nach innen und außen als Nachfolgerin der alten gesetzestreuen Kĕhilla ausweisen sollten. Die torakonformen Institutionen seien daher im Begriff, zu einer „Mesusoh an einem Awaudo Soroh-Tempel"[495], zu einer „Mesuse an der Tiffle"[496], zu werden. Vor den *staatlichen* Stellen hatte Hirsch der Behauptung seiner Gegner, nach dem Erlaß eines Austrittsgesetzes habe die Einheitsgemeinde um ihre Existenz zu fürchten, immer widersprochen. In seiner *halachischen* Beweisführung verkehrte sich dieses Argument zum Beleg seiner These, daß das Unterlassen des Austritts zu einer Beihilfe zur Gesetzesübertretung führe: „Kann sich die Reform nur durch meinen Nichtaustritt erhalten, so wäre ja die Fortdauer meiner Mitgliedschaft selbst bei völligem Wegfall aller Beitragspflicht eine moralische Unterstützung der Reform, d.h. eine moralische Unterstützung der Verleugnung der Unverbrüchlichkeit des göttlichen Religionsgesetzes".[497] Hirsch war der Meinung, es mit einem von „einer administrativen Interessen-Klugheit" her motivierten und berechneten verwerflichen „Handel"[498] zu tun zu haben. Die Orthodoxie sollte dadurch erniedrigt werden, daß man das dem Juden für Leben und Lehre Heiligste nicht nur nicht ernst nahm, sondern zynisch für torawidrige Zwecke zu instrumentalisieren suchte.

Dieser demütigende soupçon belastete die unabhängige Orthodoxie in der Folgezeit in allen Verhandlungen mit den Vertretern des säkularen Judentums und führte sie in eine aporetische Situation hinein: seiner Natur nach wurde der Verdacht durch die etwaige Kompromißbereitschaft der Verhandlungspartner gerade nicht, jedenfalls nicht prinzipiell und auf Dauer, entkräftet, sondern eher verschärft.[499] Es handelt sich hier um ein religionspolitisches Paradoxon, auf das A. Ravitzky hingewiesen hat und vor dem die Gruppen der Nichtkooperationsorthodoxie in Israel bis auf den heutigen Tag stehen: „Hypothetically, what would happen if one day they were to succeed and the nation heeded their call, grounding its collective life in the Holy Land on the Torah and its commandments? Would this not be a case of achieving a sanctified aim through impure means, a salvation originating in a collective revolt against the kingdom of heaven? Or would this perhaps fulfill the expectations of those religious Zionists who, from the outset, found a chance and a glimmer of hope in the historical process? Would it not be a hastening of the End? Is this not a struggle that it is forbidden to win – where victory is its own very defeat?"[500] Bei dem größeren Teil der unabhängigen Orthodoxie führte dieses Dilemma gleichwohl nicht dazu, von Forderungen gegenüber dem nichtorthodoxen Judentum prinzipiell Abstand zu nehmen.

Im Rahmen seiner vielfältigen Bemühungen, den Graben zwischen den verschiedenen orthodoxen Gruppen zu überbrücken, versuchte Isak Unna in den

---

[495] J. Rosenheim, 1970, 38; vgl. auch S.R. Hirsch, 1877/2, 6ff.; GS IV, 391f.
[496] I. Breuer, NK, 132.
[497] S.R. Hirsch, 1876, 12; ähnlich A. Klein, Jeschurun 1926, 552f.
[498] S.R. Hirsch, GS IV, 387.
[499] Vgl. E. Schwarzschild, 1877, 17f.
[500] A. Ravitzky, SCJ 1989, 118.

zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts, zu einer Neubewertung der „Austrittshalacha" zu gelangen. In der Aw/Elul-Nummer der Zeitschrift Jeschurun des Jahres 1926 nahm er sich dabei in besonderer Weise des Problems der „Beihilfe" an.[501] Er unterschied dabei zwischen der aus Lev. 19,14 erhobenen Norm „לפני עור"[502], dem rabbinischen Verbot der konkreten Beihilfe zu einer Übertretung (סיוע ידי עוברי עבירה), und dem Tatbestand der moralischen Unterstützung der Übertreter („החזקת ידי עוברי עבירה"), der „eine niedrigere Stufe" der סיוע darstelle. Er begann mit einer tatbestandsmäßigen Analyse des schwerwiegenderen der beiden letzteren דרבנן-Tatbestände, indem er den סיוע-Begriff in seine einzelnen Komponenten zerlegte und versuchte, durch deren detaillierte Würdigung zur Verneinung einer Gefahr der „Beihilfe" zu gelangen. Unter anderem machte er geltend, daß von einer solchen schon aufgrund der für die Orthodoxie ungünstigen Mehrheitsverhältnisse nicht die Rede sein könne. In Wirklichkeit könne die Orthodoxie ihre Institutionen ohne den Beistand der Übertreter nicht erhalten. Daher seien nicht die Gesetzestreuen, sondern die Reformer die „מסייעין". Auch die tatbestandsmäßig geforderte Unterstützung zum konkreten Zeitpunkt der Übertretung („בשעת עבירה") und die wesentliche Beihilfe zu einer konkreten verbotenen Handlung („מסייע בעיקרו של דבר") seien in Abrede zu stellen. Den Gesetzesbrechern erwachse durch die fortgesetzte Mitgliedschaft der Orthodoxen in ihrer Gemeinde auch kein sichtbarer Nutzen.[503] Da die Gefahr einer konkreten Beihilfe verneint werden könne, so Unna, seien auch die auf die Vermeidung einer moralischen Unterstützung gerichteten Bestimmungen nicht anwendbar und greife auch das לפני עור-Verbot nicht. Von einer moralischen Unterstützung des Abfalls könne zudem schon deshalb keine Rede sein, weil die Überzeugung der Gesetzestreuen allgemein bekannt sei.

Die Beweisführung Unnas enthielt, unbeschadet ihrer inhaltlichen Prüfung, auch zumindest einen logischen Fehler: Der von der falsifizierten סיוע-Gefahr ausgehende a minore ad majus-Schluß konnte nicht *zugleich* gegen die Anwendbarkeit der höherrangigen לפני עור-Regel *und* des niederrangigeren דרבנן-Verbots der (nur) moralischen Unterstützung geltend gemacht werden. In einer Erwiderung im letzten Heft des gleichen Jeschurun-Jahrganges stellte der Nürnberger Rabbiner Klein die aus Unnas Normenhierarachie gewonnenen Schlußfolgerungen in Frage und beharrte vor allem auf dem דאורייתא-Charakter des grundlegenden לפני עור-Verbots.[504] Jeder Steuerzahler der Reformgemeinde

[501] Vgl. oben S. 86ff.; I. Unna, Jeschurun 1926, 410–413; H. Schwab, 1950, 124.

[502] Vgl. Hirschs Kommentar zu Lev.19, 14 („Vor einen Blinden lege kein Strauchelwerk"), der im Anschluß an b. Pĕss. 22b; b. M. K. 17a und b. Kidd. 32a unter „עור" nicht nur den körperlich, sondern auch den in geistiger oder sittlicher Hinsicht ... Geblendeten versteht. Wer zum „מחזיק ידי עוברי עבירה" werde, indem er durch sein Tun oder Unterlassen einen anderen in der Übung des Unrechts bestärke, werde daher zu einem Übertreter dieses Gebotes aus der schriftlichen Tora (Pent. III, 395f.).

[503] Vgl. auch H. Wechsler (LBI-NY/Wechsler), 4 und 16.

[504] Vgl. A. Klein, Jeschurun 1926, 541f. und 553. Vgl. allerdings die Replik I. Unnas in Jeschurun 1927, 87f.

stelle seinem Vorstand die Mittel zur Ausführung der Gesetzesübertretungen zur Verfügung. Damit verstoße er gegen die aus Lev. 19,14 abgeleitete Bestimmung. Diese letztere Norm müsse nach Rabbi David ben Sakkai im Falle eines Verbotsirrtums – die Neologen hielten ihren Ungehorsam für „מותר" (erlaubt), gar für verdienstlich – zudem verschärfte Geltung beanspruchen.[505] Dieser Sachverhalt lasse sich auch nicht durch die Zusicherung einer Gemeindebehörde aus der Welt schaffen, daß die orthodoxen Steuermittel nicht zu torawidrigen Zwecken verwandt würden. Denn solange satzungsgemäß nichts anderes festgelegt sei, blieben die gemeinschaftliche Haftung und die Teilhaberschaft am Gemeindevermögen bestehen. Im Falle ihrer Auflösung fiele die Reformsynagoge beispielsweise an den orthodoxen Teil.[506] Auch sei Unnas Interpretation des בשעת עבירה zu eng. Denn die Tatbestände der Steuerleistung und der Entgegennahme des Geldes dienten in diesem Falle einem schon begonnenen und noch weiterzuführenden איסור. Beides verliere auch dann nicht den Charakter der „Wesentlichkeit", wenn das Geld in gleicher Weise von anderer Seite eingeholt werden könnte.[507]

e) Die halachische Würdigung des „Austritts"

Eine grundsätzlichere Überlegung Unnas, zu der er möglicherweise durch eine Andeutung des Würzburger Raw angeregt worden war, schien mehr Erfolg zu versprechen. Der Enkel Bambergers steuerte hier auf überraschende Art und Weise die Lösung eines Problems an, das sonst vornehmlich die unabhängige Orthodoxie beschäftigt hatte: die Frage nach den Konsequenzen des Zusammentreffens von staatlichem Religionsrecht und Tora für die Verfaßtheit und den Begriff der jüdischen Gemeinde.

Bamberger hatte während seines Streites mit Hirsch angedeutet, daß man das sich den historischen Umständen verdankende Gebilde, das nach dem Willen des Staates Toratreue und Gesetzesübertreter unter einem Dach vereinen sollte, vielleicht nicht im vollen Wortsinne „Gemeinde" nennen könne. Nach seinem Rat sollten die „Nichtaustretenden" der „Reformgemeinde" zurufen: „Wir bleiben nur unter der einzigen und unerläßlichen Bedingung in einem *Gemeindeverband* mit Euch, wenn unsere wahren und unantastbaren heiligen religiösen Interessen in sicherster Weise garantiert sind ..."[508] Ferner betonte er, daß ein irreligiöser Vorstand nicht als Vorstand einer *jüdischen Kĕhilla* anerkannt werden dürfe, und fügte in einer – allerdings etwas nachgeschoben wirkenden – Erklärung hinzu, daß die in seinem Gutachten vom März 1877 verlangten Garantien „zur Verwaltung und Ausführung"[509] der reformgemeindlichen Zugeständnisse

[505] Vgl. A. Klein, Jeschurun 1926, 544.
[506] Vgl. a.a.O., 542f.
[507] Vgl. a.a.O., 544f. mit ausführlichen talmudischen Begründungsbeispielen.
[508] S.B. Bamberger, in: GS IV, 537 (H. v. Vf.); vgl. auch I. Unna, Jeschurun 1926, 413.
[509] S.B. Bamberger, in: GS IV, 531.

die Errichtung eines in rituellen Angelegenheiten autonomen gesetzestreuen „Vorstandes" voraussetzten. Seine Äußerungen ließen die Deutung zu, als sollten nach seiner Meinung in der jüdischen Zwangskörperschaft in Frankfurt zwei unterschiedliche „Gemeinden" unter einem Dach koexistieren.

Diese Interpretation seines היתר (Erlaubniserklärung) als Ermöglichung eines „Austritts" *innerhalb* der Grenzen der Israelitischen Gemeinde, also gleichsam eines „Austritts unter Vermeidung des Austritts", wurde freilich meist entweder zur *nachträglichen* Verteidigung seiner Rechtsentscheidung oder aber mit dem Ziel vertreten, seine Position vollends ad absurdum zu führen. Denn wenn sein Urteil nur unter dieser Bedingung zu halten war, setzte das voraus, daß die Frankfurter Einheitsgemeinde den Kriterien einer jüdischen Ortsgemeinde nicht mehr genügte. Unter dieser Voraussetzung wurden aber auch die wichtigsten Gründe gegen den Austritt – wie beispielsweise das „אל תפרוש מן הציבור" – hinfällig.[510]

Zur Klärung und Erleichterung schlug Unna eine Unterscheidung zwischen den Begriffen der עדה als einer „Vereinigung im religiösen Sinne" und des קהל als „allgemeine(r) Volksversammlung" vor. Dieser schon im Pentateuch nachzuweisenden Unterscheidung entspreche die moderne zwischen Korporationen des privaten Rechts, bei denen die Mitglieder „Gesellschafter (שותפין)" seien, und denen des öffentlichen Rechts.[511] Da die letzteren „aus der Souveränität des Staates"[512] hervorgegangen seien, fehle ihnen der שותפות-Charakter. In ihnen könne das Recht der Tora nicht oder nur in beschränkter Weise Anwendung finden.[513]

Bei Licht betrachtet, lief diese Argumentation wiederum darauf hinaus, den zwangsverfaßten Institutionen den Charakter jüdischer Gemeinden abzusprechen. Doch war das ja gerade die Meinung der Anhänger Hirschs! Der Enkel Bambergers zog aus diesem Befund nun aber die Konsequenz, daß mit dieser Distinktion auch die halachischen Gründe für den Austritt entfallen seien. Denn andernfalls müßten auch die Steuerleistungen an den Staat verboten sein, der fremde Kulte unterstütze und mit der Unterhaltung von Lehrstühlen für Bibelkritik „die מינות und אפיקורסות in der schlimmsten Form"[514] verbreite. Gleichzeitig spielte der Vorwurf eine Rolle, die Separatorthodoxie habe mit der Konstituierung von reinen „Religionsgesellschaften" die nationale Dimension des Judentums aufgegeben. Im Zeitalter des Zionismus lag die Brisanz dieses Vorwurfs auf der Hand.[515]

---

[510] Vgl. A. Klein, Jeschurun 1926, 542f.; vgl. auch M. Auerbach, Jeschurun 1928, 535f. und I. Breuer, NK, 231–235

[511] Vgl. I. Unna, Jeschurun 1926, 404f.

[512] Ders., a.a.O., 407.

[513] Zur halachischen Beweisführung und Darlegung der Konsequenzen vgl. I. Unna, a.a.O., 407f. und A. Klein, a.a.O., 546f.

[514] I. Unna, Jeschurun 1926, 413; vgl. auch Stb FfM/Mücke, 10.

[515] Zur Diskussion um die politischen Implikationen des Gemeindebegriffs, der in nuce eine Auseinandersetzung um die Anschlußfähigkeit für den Zionismus war, vgl. M. Breuer, 1986, 32 und J. Carlebach, LBIYB 1988, 90.

Es scheint den Gegnern des Trennungsprinzips aber nicht deutlich gewesen zu sein, daß die zuletzt genannten Argumente sich mit Notwendigkeit widersprachen. Denn ihre Anhänglichkeit an die Großgemeinde hatte ja zur Voraussetzung, daß diese, als Wahrerin der jüdischen Einheit, eine Rolle spielen sollte, die sie nach ihrer eigenen Definition als religiös und weltanschaulich *neutrale* Organisation im Sinne des öffentlichen Rechts gar nicht spielen konnte. Umgekehrt gaben die Anhänger Hirschs ihrem Schritt in die organisatorische Unabhängigkeit aber eine eminent politisch-nationale Bedeutung. Angesichts des von Unna nachgezeichneten Weges vom mittelalterlichen jüdischen „Staat" im Staate zur nun gewiß jeder nationalen Dimension entbehrenden Gemeinde in der „Gemeinde" war der Gedanke nicht abwegig, daß Hirschs Option einer Neubegründung der jüdischen Souveränität auf der Grundlage der Halacha gerade auch in dieser Hinsicht die weitsichtigere war.

Im Bewußtsein der unvermeidlichen Konsequenzen dieser Auseinandersetzung für das entstehende Gemeinwesen in Palästina äußerte Klein den Verdacht, Unna habe sich von dem Interesse an der Begründung einer politischen Rolle der Frau leiten lassen.[516] Er fügte hinzu, daß allein diese „Denaturalisation des traditionellen Gemeindebegriffs ... einer der stärksten Beweise für die Unentbehrlichkeit selbständiger orthodoxer Gemeinden"[517] sei. Nach der preußischen Austrittsgesetzgebung und der rechtlichen Gleichstellung nicht nur der IRG, sondern auch aller übrigen Religionsgesellschaften, sei vor allem auch der Zwangscharakter der Einheitsgemeinden hinfällig geworden. Die Mitgliedschaft in einer Reformgemeinde beruhe nunmehr, wie Klein betonte, ausschließlich auf einer freiwilligen Basis.[518]

Da die Einheitsgemeinde den Anforderungen, die der Würzburger Raw an das Verbleiben in ihr geknüpft hatte, nicht gerecht wurde und es namentlich nie zur Einrichtung eines separaten gesetzestreuen „Vorstandes" kam, konnte sein Pěssak von der Gemeindeorthodoxie eigentlich nur in sehr beschränkter Hinsicht für ihre Position in Anspruch genommen werden.[519] Angesichts dieses religionsgesetzlichen Diskussionsstandes wirken die Eulogien, die sie ihrem vermeintlichen Verteidiger zuteilwerden ließ, merkwürdig deplaziert.[520] In einer Gedenkrede auf den verstorbenen Bamberger vom 10. November 1878 stellte

---

[516] Vgl. a.a.O., 546f.; zur Diskussion über das Frauenwahlrecht in Palästina in den zwanziger Jahren vgl. in dieser Arbeit oben S. 90.

[517] A.a.O., 547; vgl. wiederum die Replik I. Unnas, Jeschurun 1927, 88f.

[518] Vgl. A. Klein, Jeschurun 1926, 547.

[519] Vgl. R. Breuer, JM 1914, 179; A. Klein, Jeschurun 1926, 555; M. Auerbach, Jeschurun 1928, 536; NZ 1935/36, 329f.; M.L. Bamberger, in: L. Jung (ed.), 1953, 191f.; M. Breuer, in: L. Jung (ed.), 1958, 288; I. Breuer, NK, 231ff. und 248; MW, 15; ferner (etwas ungenau) A. Mittleman, 1990, 4f.

[520] Als Beispiel für die genannten Fehleinschätzungen vgl. Z. Kurzweil, 1984/85, 41. Stb FfM/Mücke sieht Bamberger als einen „Propheten" (4) und „wirklichen Lamdan" (10) und gibt der Hoffnung Ausdruck, dieser möge den Spieß umdrehen und den Austritt für verboten erklären (7). Zu ähnlichen Beurteilungen von Markus Horovitz vgl. z.B. I. Heinemann, in: L. Jung (ed.), 1953, 264 und היינמן, סני תש"ד ", 162–171.

ihn Markus Horovitz in die Tradition des für seine sündigen Zeitgenossen betenden Vaters Abraham. Mit Bezug auf Bĕr. R. zu Gen. 18,25 führte er aus: „Wir sehen also ... aus dem heiligen Schriftwort, wie aus den Lehren unserer Weisen, daß es nicht wohlgefällig ist in den Augen unseres Gottes, wenn wir leicht bereit sind zu verdammen, zu verurtheilen die Zeit, der wir selbst angehören."[521] Durch wohlgezielte Polemik gab der Redner zu erkennen, daß er die Trauerfeier auch zu einer Abrechnung mit dem ortsansässigen Gegner nutzen wollte. Während für andere Gelehrte „die Wissenschaft bloß ein Mittel" sei, „die eigne Persönlichkeit in den Vordergrund zu heben," habe der Verschiedene sich nur den „ewigen Gesetzen der Wahrheit"[522] unterworfen gewußt. „Viele wollen lieber selbst glänzen, als die Sache zur Klarheit bringen, ... er aber wollte uns nur die Sache zeigen."[523] Doch waren diese Äußerungen eher ein Ausdruck der Genugtuung darüber, trotz allem auch auf dem Feld der Gesetzeskunde einen namhaften Vertreter auf der eigenen Seite wähnen zu können. Dabei waren sich alle Beteiligten im klaren darüber, daß nicht der Ausgang der religionsgesetzlichen Kontroverse dafür verantwortlich war, daß der gemeindepolitische Weg Hirschs in der deutsch-jüdischen Orthodoxie *im praktischen* keine Mehrheit fand.

Andererseits war sich die unabhängige Orthodoxie ihrer Sache daher bei weitem nicht so sicher, wie sie es, der allgemeinen Anerkennung und Bewunderung für Hirschs Pĕssak nach zu urteilen, hätte sein können. Die Halacha war nicht mehr das von allen akzeptierte Fundament, und die von der Tora abgefallenen Juden hatten nach ihrem eigenem Bekunden und dem Bewußtsein der überwiegenden Mehrheit ihrer Zeitgenossen eben nicht auch das Judentum überhaupt verlassen. Schon die Tatsache, daß sich eine im Sinne der Theologie Hirschs nicht ganz stringente Terminologie wie das „בית הכנסת של מינות"[524] oder „ע"ז-Gemeinde"[525] augenscheinlich auch in seinem eigenen Schrifttum nicht vermeiden ließ, ist ein Indiz dafür, daß die halachische Bewältigung der Realitäten des neunzehnten Jahrhunderts nicht restlos gelingen konnte.

Diese Unsicherheiten schlagen letztendlich auch auf die religionsgesetzliche Beurteilung der jüdischen Situation in der Moderne durch. Zu unausgeglichen stehen die Klagen über die Religionsverfolgungen durch die Reformer, die Forderung der Trennung vom *System* des Abfalls und die erleichterte Auskunft nebeneinander, daß es „מינין und אפיקורוסין im Sinne unserer Codices ...

---

[521] M. Horovitz, 1878. 5 (Z.O.i.O.).

[522] A.a.O., 9f.

[523] A.a.O., 10.

[524] S.R. Hirsch, 1977/2, 8; dazu kommentierend X, 7: „Bet ha-Keneset schel Minus ist eine Species, welche Sie erst geschaffen haben".

[525] D.h. Götzendienst-Gemeinde (GS IV, 389), ein Begriff, der der von ihm selbst als „*völliges Unding*" (a.a.O., 369; k.i.O.) bezeichneten „מינות ואפיקורוסות *innerhalb* des Judentums" (Bamberger, a.a.O., 536, k.i.O.) doch wohl recht nahekommt. Es lassen sich bei Hirsch auch Formulierungen finden (z.B. 1876, 6), die faktisch von einem innerjüdischen Pluralismus ausgehen.

gottlob in unserer Zeit nicht mehr" gebe.[526] Hirsch konterkarierte so seine ganze Beweisführung. Denn den „freundlichen Verkehr mit religiös anders gesinnten Brüdern"[527] konnten die von ihm angeführten talmudischen Belegstellen doch nicht zur Aufgabe machen.

Außerdem mußten sich die toratreuen Mitglieder der Einheitsgemeinde bezüglich ihres Verhaltens vor 1877 fragen lassen, warum sie sich dem staatlichen Mitgliedschaftszwang nicht durch den Wegzug entzogen. Hirsch hatte zugestanden, daß er sich „sehr wohl die Zulässigkeit des Falles denken" könne, „daß ein orthodoxer Jude Mitglied einer Reformgemeinde bleibe wenn ihm innerhalb dieser Reformgemeinde die für die Erfüllung seiner religiösen Pflichten erforderlichen Institutionen in seinem Gewissen genügender Weise gewährt sind, *so lange es ihm unmöglich ist, sich diese Institutionen außerhalb des Reformverbandes zu schaffen.*"[528] Isak Unna machte auf die Inkonsequenz dieser Argumentation aufmerksam:

„Denn wenn die Zugehörigkeit zur Reformgemeinde an sich die Zustimmung zur Gesetzesverleugnung bedeutet, so wird diese dadurch nicht anders, dass die Gemeinde den Orthodoxen seine religiöse Bedürfnisse gewährt (sic!). Er müsste sich eben da, wo eine orthodoxe Gemeinde nicht gebildet werden kann, als einzelner betrachten, der in einem ישוב wohnt, oder er müsste seinen Wohnort ändern. Aber Hirsch fühlte wohl selbst, welch gefährliche Konsequenzen für das ganze religiöse Leben die restlose Durchführung des Prinzips haben würde."[529]

Im Sinne Unnas stellt sich so die Frage, wie der Frankfurter Rabbiner die Geltung der „Austrittspflicht" von einer staatlichen Genehmigung abhängig machen und das Unterlassen des „Austritts" – unter den Bedingungen des Verbots und der Gewährung entsprechender torakonformer Institutionen – für erlaubt erklären konnte. Wurde sein Austrittsurteil den praktischen Erfordernissen, die an eine halachische Entscheidung – gerade auch im Sinne seiner „Gemeindetheologie" – gestellt werden müssen, gerecht? Oder handelte es sich nicht doch um eine religionsgesetzlich illegitime „גזרה שאין רוב הציבור יכולין לעמוד בה"[530], um eine nur für eine religiöse Elite bestimmte Wegweisung?

---

[526] S.R. Hirsch, 1877/2, 10.

[527] Ebd.

[528] A.a.O., 17 (Z.i.O.; k.i.O.; zitiert bei I. Unna, Jeschurun 1926, 414f.). Vgl. auch M. Breuer, in: L. Jung (ed.), 1958, 286: „... Rabbi Hirsch had never intended to sever the last ties uniting the entire House of Israel."

[529] I. Unna, Jeschurun 1926, 415. Durch die Hervorhebungen in Hirschs Text (vgl. oben Anm. 528), deren Wiedergabe der auch sonst recht ungenau zitierende Kritiker unterläßt, wurde freilich herausgestellt, daß erst durch das *Austrittsgesetz* die Möglichkeit bestand, zu einer religiösen Pflichterfüllung ohne den gleichzeitigen Austritt aus dem Judentum zu gelangen. Vor dem 28.7.1876 war nach Hirschs Meinung der Verbleib in der Einheitsgemeinde daher legitim. Einem putativen „Austritt aus dem Judentum" wollte er nicht das Wort reden. (So scheint ihn P. Kohn zu verstehen, JM 1914, 22. Es ist aber unübersehbar, daß Hirsch diese äußerste Zuspitzung des Gegensatzes vermied.) Vgl. auch Stb FfM/X, 15; A. Klein, Israelit vom 2.4.1914, 5; I. Unna, Jeschurun 1927, 89f. und J. Katz, 1986, 171f.

[530] I. Unna, Jeschurun 1926, 415.

III. Hauptteil

Der Interpret

„Jawohl, ich bin Nationaljude. Fühle dem Judentum mich zugehörig, nicht weil meine zufällige Eigenart seine Einrichtungen mich lieben, Abstammung und Gewöhnung sie mir als teuer erscheinen läßt, ja selbst nicht deshalb bloß, weil die im Lauf der Jahre gefestete Ueberzeugung seine Lehre als wahr mich bekennen heißt: Fühle dem Judentum vielmehr mich zugehörig, weil machtvoll wie nur je der Wille der Nation zu mir spricht, lebendig wie ehedem ihr Machtwort in mir wirkt und weil ich ihr, die seit dem Sinaitag nicht aufgehört hat, in ununterbrochener Folge Gottes Willen zu wollen, als treu liebender Sohn den Gehorsam nicht kündigen mag. Ich anerkenne den Willen der Nation und füge mich ihm. Gebe mich ganz ihm hin und lasse von ihm mich Tag für Tag erziehen, in nimmer endender Läuterung hinan zur Lehre erziehen: Drum bin ich Nationaljude."

I. Breuer, Lehre, Gesetz und Nation, 37

„Die jüdische Nation ist aufgerufen.
Die falsche hat sich gemeldet.
Darf die echte schweigen?
Darf sie es, weil die falsche vor den Toren Wache steht?"

I. Breuer, BPZ vom 9.6.1921, 2.

1. Isaac Breuer: Ein Lebensweg in Widersprüchen

Isaac Breuer stellt sich seiner Nachwelt in charakteristisch eingeschränkten Superlativen dar. Er war „*einer* der bedeutendsten Führer und Publizisten der ‚Neo-Orthodoxie' in Deutschland"[1] und „*einer* der wesentlichsten Sprecher der Weltbewegung der Agudath-Jisrael für das Land Israel"[2]. Der Pädagoge Z. Kurzweil beschreibt ihn als „a brilliant conversationalist, a lavish entertainer and the most impressive orator"[3] und darüber hinaus als „prolific writer in the field of Jewish

[1] Y. Eloni, 1987, 385 (H. v. Vf.).

[2] Y. Ben-Avner, 1987, 92 (H. v. Vf.); vgl. auch G. Schiff, 1977, 73 („The most lucid presentation of Agudah's case was made by Dr. Yitzhak Breuer") und Z. Kurzweil 1984/85, 31: „... one of the most promiment founders of Agudat Israel ...". N.H. Sonn (FG 1980, 218) hält Breuer für den „wohl größten" Denker „der gesetzestreuen Judenheit im 20. Jahrhundert".

[3] Z. Kurzweil, 1984/85, 47.

philosophy"[4]. Andererseits erscheint er ihm aber auch als Vertreter einer unattraktiven antizionistischen Ideologie.[5] Breuer war ein erfolgreicher Rechtsanwalt; er beschäftigte sich mit Kant und Goethe[6], schrieb Gedichte[7] und war Rechtsgelehrter und Romancier – vor allem letzteres mit nur sehr mäßigem Erfolg.[8] Manchen Nachgeborenen galt er als Vertreter eines langweiligen und spröde-trockenen Deutschtums.[9] Doch war er zugleich ein trinkfester Bohemien, „Anti-Philister" und ewiger Student.[10] Er war „von hervorragender geistiger Bedeutung"[11]. Wohlwollende Interpreten griffen gelegentlich zum Vergleich mit Martin Buber, Franz Rosenzweig[12], Achad Ha'am[13] oder gar Paul Tillich und Theodor W. Adorno[14]. A. Mittleman erklärte ihn zum Philosophen der Dialektik der Aufklärung, der post-Enlightenment-Ära und der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts[15] – und deutete in einer vielsagenden Formulierung („I take Breuer to be a serious, philosophical thinker"[16]) doch an, daß es Gründe geben könnte, ihn für etwas anderes zu halten.[17]

Breuers Superlative trugen in den Augen seiner Kritiker neben dem Signum des „Extremen"[18] und „Militanten"[19] häufig das des Obsoleten, „Kuriosen"[20],

---

[4] A.a.O., 31; vgl. auch J. Levinger, 1974, 1: „... one of the greatest exponents of Jewish thought in the first half of the twentieth century"; R. Horwitz, 1988, 9: „ההוגה הגדול של היהדות החרדית". Und wenig später: „... והוא אחד מחשובי ההוגים." Vgl. auch S. Ehrmann, in: The Rosenheim Foundation (ed.), 1956, 3 und J. Levinger, Zionist, 149.

[5] Vgl. Z. Kurzweil, 1984/85, 47. Nach פי פלאי, in: R. Horwitz (ed.), 1988, 104 war Breuer andererseits der erste, der den Antizionismus auf eine systematische, „beinahe wissenschaftliche" Grundlage stellte.

[6] Vgl. J. Katz, Frankfurt, 48f. Katz berichtet dort von einer Rede, die Breuer im März 1932 anläßlich des 100. Todestages Goethes hielt, der in diesem Jahr auf das Purim-Fest fiel. Breuer verglich die Geschichtsauffassung des Dichters mit der des Esther-Buches, in der der Gottesname ebenfalls ungenannt bleibe. Mit dieser Ansprache stand er in der Tradition seines Großvaters, dessen „Schillerrede" (vgl. GS VI, 308–321) am 9. November 1859 in der jüdischen Welt großes Aufsehen erregt hatte. Hinzuweisen ist aber auch darauf, daß die Pflege des Goetheschen Erbes seit N.A. Nobel ihren Ort in der Einheitsgemeinde hatte. Vgl. ders., LBIB 1969, 315–326; פי רוזנבליט, 1993, 154 und 282.

[7] Vgl. I. Breuer, MW, 82 sowie בי קורצווייל, in: R. Horwitz (ed.), 1988, 150, 159.

[8] Vgl. a.a.O., 150 und 62: „Breuer war kein Dostojewski" (צ' ורבלובסקי) sowie andererseits J. Levinger (Zionist, 161), der den Romanen ein höheres Niveau zuschreibt als den theoretischen Schriften.

[9] Vgl. צ' ורבלובסקי, a.a.O., 62.

[10] Vgl. בי קורצווייל, a.a.O., 150ff.; I. Breuer, MW, 94ff.

[11] J. Rosenheim, 1970, 119.

[12] Vgl. A. Mittleman, 1990, VII; Z. Falk, 1991, 211–214; בי קורצווייל, a.a.O., 150, 156; E. Schweid, Torastaat, 126; eine Begründung des Vergleichs mit Rosenzweig unternimmt R. Horwitz (Exil, 281–301) und dies., Tradition 1975, 204–208.

[13] Vgl. בי קורצווייל, a.a.O., 1988, 154f.

[14] Vgl. J. Katz, Frankfurt, 45.

[15] Vgl. A. Mittleman, 1988, VIII.

[16] A.a.O., IX.

[17] Vgl. auch צ' ורבלובסקי, in: R. Horwitz (ed.), 1988, 64.

[18] Vgl. Z. Kurzweil, 1984/85, 45.

[19] Vgl. M. Breuer, Anfang, 51.

[20] Vgl. E. Schweid, Torastaat, 126.

„Grotesken"[21] oder aber des Tragischen.[22] Gängig sind Verdikte, die ihn eines an die Auswüchse der Natorei Karta erinnernden „Fundamentalismus"[23] bezichtigen: Breuer war „der literarische und politische Führer des extremsten (sic!) Flügels der Trennungsorthodoxie."[24] Er war *der* Enkel S.R. Hirschs. Manchem Kritiker galt er etwas obenhin als dessen „héritier quelque peu radicalisant"[25]. Der dritte Hauptteil dieser Arbeit soll den Nachweis führen, daß dieses letzte Urteil seinem Werk in einem sehr wörtlichen Sinne gerecht wird.

Isaac Breuer ging mit seiner Abstammung in einer Weise um, die den Eindruck entstehen ließ, daß er seine Enkelschaft gewissermaßen vor der Öffentlichkeit zelebrierte.[26] Aufgrund der prägenden Kraft der lokalen Gegebenheiten lag das Hochhalten der Familientradition bei den Breuers – noch über die jüdisch vorgeschriebene Pietät gegenüber den Vorvätern hinaus – gewissermaßen in der Luft. Zwar wurde die Hirsch-Deutung Breuers und die Natur seines Verhältnisses zum Großvater in der Literatur immer wieder in Frage gestellt.[27] Doch

---

[21] Vgl. ב' קורצווייל, in: R. Horwitz (ed.), 1988, 158.

[22] Vgl. a.a.O., 153f.; R. Horwitz (Exil, 297) zitiert die Konfessionen Jeremias (Jer. 15, 10): „איש ריב ואיש מדון לכל הארץ".

[23] Vgl. R. Horwitz, Exil, 298; E. Schweid, Torastaat, 126; A. Mittleman, 1990, VIII.

[24] O. Wolfsberg, s.v. „Isaak (sic!) Breuer, in: EJ, 1929, Bd. 4, Sp. 1064. Vgl. auch J. Katz (Frankfurt, 39) der ihm Fanatismus und Intoleranz vorwirft.

[25] Ch. Friedemann, REJ 1972, 128. Vgl. auch פ' רוזנבליט, 1993, 301: „הוגה הדעות והמנהיג של הזרם הקיצוני ב'אגודה".

[26] Vgl. I. Breuer, Elijahu, 36ff., 140; MW, 88; Z. Kurzweil, 1984/85, 46 („grandfather fixation"). Vgl. auch Breuers Anspielungen auf Mephistos „Weh dir, daß du ein Enkel bist!" im Israelit vom 6.9.1906, 5f. und 1.11.1906, 11 („Wehe dem Enkel, der nichts ist als Enkel"). Beide Zitate dienen freilich der Auseinandersetzung mit konkurrierenden Organisationen und Weltanschauungen, denen Breuer Epigonentum vorwirft. Eine weitere von M. Breuer angeführte Belegstelle (Israelit 1903, 2119) bezieht sich auf Friedrich Delitzsch und dessen Verhältnis zu seinem Vater Franz Delitzsch. Es ist daher unerfindlich, wie M. Breuer (Anfang, 58; ders., 1986, 341, 484f.) hier eine „charakteristische Ambivalenz" des eigenen Vaters „zwischen der tief empfundenen Treue zu den Vätern und der als notwendig erachteten Revision ihrer Ansichten" illustriert finden kann. Isaac Breuer grenzte sich nicht von den neoorthodoxen Vorgängern, sondern vom ideologischen Gegner ab. Dies wird umso deutlicher, wenn man die biblische Anspielung (auf Deut. 33, 4) wahrnimmt, die er im Faust entdeckt haben muß:

„Es erben sich Gesetz' und Rechte
Wie eine ew'ge Krankheit fort! ...
Vom Rechte, das mit uns geboren ist,
Von dem ist, leider! nie die Frage." (Goethe, 1976, Zeile 1972ff.)

Beachtet man den Kontext – den Diskurs über die „Rechtsgelehrsamkeit" – so ist die immerhin mögliche feine Selbstironisierung jedenfalls unter einer scharfen Antithese und prophetischem Pathos verborgen: „Weh ob der Schmach des Gesetzes! Weh den entarteten Enkeln, die da hingehen zu den Fremden, sich Belehrung zu holen und das Gesetz befragen sie nicht, hingehen zu graben eigene Gruben, Gruben verdorbenen Wassers; den Quell ewigen Heils, den unversieglichen Jungborn, den lassen sie achtlos bei Seite –" (Israelit vom 13.9.1906, 6; Z.O.i.O.)

[27] Vgl. z.B. R. Horwitz, Sabbat, 78; ב' קורצווייל, in: R. Horwitz (ed.), 1988, 158; M. Breuer, Anfang, 51f., 56; M. Breuer, 1986, 337–342. M. Breuers Deutung unterscheidet

ist die „Frankfurter" Hinterlassenschaft für seinen geistigen Werdegang in jeder Hinsicht konstitutiv. Hirschs Erbe „kam" für ihn weder zu anderen gleichrangigen Einflüssen „dazu"[28] noch ist seine Beziehung zum Großvater mit der Bemerkung abzutun, daß sich diese oder jene Fragestellung „auch" bei ihm finden lasse.[29] Die Verbundenheit des Enkels mit dem Großvater ruhte auf dem Bewußtsein einer grundlegenden Übereinstimmung in der Beurteilung der historischen Situation des Judentums in der Moderne und auf dem Wissen um die Notwendigkeit und die Möglichkeiten zu seiner Verteidigung.

Aber auch hier erschöpfte sich die Übereinstimmung zu keinem Zeitpunkt in der unreflektierten Repetition beispielsweise der Frankfurter Austrittshalacha.[30] Wie distanzierende Bemerkungen aus seiner Feder gegenüber den kulturpolitischen „Linksabweichungen" Mendel Hirschs zeigen, war eine unkritische Sippensolidarität durchaus nicht seine Sache.[31] Er war zu wenig Epigone und zu sehr wacher Zeitgenosse, um nicht wahrzunehmen, daß die Zeitläufte für die Bewahrung der Hinterlassenschaft des Großvaters mehr als die bloße Affirmation, sondern produktive Aneignung und Weiterentwicklung verlangten. Indem er neu nach der Grundeinsicht Hirschs fragte, versuchte er, dessen Erbe zu bewahren und durch die Katastrophen des 20. Jahrhunderts hindurchzuretten.

Bei alledem blieb das Frankfurter Vermächtnis die sein Denken und, wichtiger noch, seine politische Programmatik bestimmende Wurzel. Mittlemans verräterische Beteuerung („a real philosopher"[32]) und jede andere gelehrte Nachzeichnung seiner Philosophie haben etwas Gezwungenes, wenn sie den *interpretativen* und *polemischen* Grundzug seines Werkes außer acht lassen. Dem Historischen, und daher auch dem Politischen, kam in jeder Phase seines Denkens der Primat über das Systematische zu. Es ist für das Verständnis seiner Schriften von entscheidender Bedeutung, bei aller Systematisierung *nicht* von dieser Ausgangssituation zu abstrahieren, die, wie der Autor selbst bezeugt[33], den Schlüssel gerade auch zu seiner Philosophie bietet. Im Gefolge Hirschs war Breuer zunächst und vor allem Gemeindepolitiker. Als *solcher* wurde er *auch* zu einem Philosophen. Daß seine Philosophie durch diese Einsicht an Ernsthaftigkeit verlieren könnte, ist eine Sorge, die weniger in der Sache, die im Sinne des Autors keiner apologetischen Bemühungen bedarf, als in dem Umstand begründet ist, daß sein Anliegen den Nachgeborenen fremd geworden ist. Daß der Breuersche Kantianismus, obwohl ganz in den Dienst seiner praktischen Ziele gestellt, im Adressatenkreis seiner Schriften kaum rezeptionsfähig war und, allen Anzeichen

---

sich von der hier vorgelegten durch die stärkere Betonung der Spannungen zwischen seinem Vater und Hirsch.

[28] N.H. Sonn, FG 1980, 220.

[29] Vgl. A. Mittleman, 1990, 132.

[30] So verkürzt Z. Kurzweil, 1984/85, 42.

[31] Vgl. I. Breuer, MW, 26ff.

[32] A. Mittleman, 1990, 32.

[33] Vgl. I. Breuer, MW, 57; F. Niewöhner, NZSTh 1975, 145 und 150.

nach, seiner praktischen Wirksamkeit eher im Wege stand, steht auf einem anderen Blatt.[34]

Aufgrund der Umstrittenheit des Austrittsthemas ist es nicht verwunderlich, daß in der Frage, inwieweit dieses zentrale gemeindepolitische Ereignis über den deutschsprachigen Raum hinaus wegweisend sein könnte, eine Pluralität von Kombinationen und Schlußfolgerungen denkbar war. Man konnte hier Hirsch recht geben und die Reflexion der Tragweite dieser Entscheidung für das aktuelle Verhältnis zum Zionismus und zum Misrachi hintanstellen.[35] Man konnte umgekehrt dem konsequenten „Separatismus" distanziert gegenüberstehen und dennoch zum erbitterten Gegner des Zionismus werden.[36] Es ist für die Beurteilung des Denkweges des Hirsch-Enkels von Belang, daß die Art und Weise, wie er sich die Lehren aus der Geschichte zurechtlegte, von Anfang an nicht ohne Alternativen war. Sein Freund Pinchas Kohn beispielsweise stand dem aktivistischen Agudismus skeptisch gegenüber und prägte das kritische Wort vom „Palästinozentrismus".[37] Dennoch war Breuers Geschichtsdeutung fern von jeder Beliebigkeit. Sie war nicht nur originell und dynamisch. Mit einer von den konkurrierenden Deutungen unerreichten Folgerichtigkeit und Präzision auf die konkreten Frankfurter Ereignisse bezogen, war sie auch ungeheuer brisant.

Nimmt man die von Frankfurt ausgehende Geschichte der deutsch-jüdischen Orthodoxie in den Blick, so ist zu konstatieren, daß die Wirkung des *Interpreten aus der dritten Generation* sich von der des *Meisters der ersten Generation* in einem wesentlichen Punkt unterschied. Beim Großvater mochte es immerhin Ansätze zu einem die unmittelbare eigene Klientel übergreifenden Konsens gegeben haben. Gerade weil die Reden und Schriften des Enkels oft unverstanden blieben, wirkten sie meist nur noch polarisierend und reizten zum Widerspruch. Das neoorthodoxe Bildungsprogramm hatte, nach welchem Verständnis auch immer, die Theorien Hirschs auch für den Gegner interessant gemacht. Breuers Ideologie war der kompromißorthodoxen Seite völlig inkommensurabel. Erst im nachhinein und über die Grenzen von Kontinenten und Sprachbarrieren hinweg stellten sich zögernd Versuche einer postumen Aneignung ein. War der ursprüngliche Sitz im Leben der Theologie Hirschs das Eintreten für die Erhaltung der Gesetzesobservanz, aus der sich der Kampf gegen die Gemeindeorthodoxie zwar organisch, aber doch erst sekundär entwickelte, so war diese letztere Grundsituation für Breuer von Anfang an vorgegeben. Das hatte eine Verengung seines Wirkungskreises zur Folge, die von ihm immer schmerzlich

---

[34] Vgl. z.B. ב' קורצווייל, in: R. Horwitz (ed.), 1988, 150.

[35] So z.B. S. Ehrmann, in: FS J. Breuer, 1962, 71; zur Charakterisierung Ehrmanns und seiner Position vgl. I. Breuer, MW, 123–127, besonders 125f.

[36] So z.B. J. Rosenheim, vgl. z.B. ders., 1970, 38; zu Breuers Auseinandersetzungen mit Rosenheim vgl. FAI, 46f.; MW, 127ff. und unten S. 213ff.

[37] Vgl. I. Breuer, MW, 121; zu Kohn und seinem Einfluß auf Breuer vgl. ders., Nr. 100; P. Kohn, Nr. 35, 295–298; R. Horwitz, LBIYB 1988, 246–248.

empfunden wurde. Breuer zählte mehr Gegner als Freunde, und das nicht nur unter den Liberalen, Gemeindeorthodoxen und Zionisten, sondern auch in den Reihen der eigenen Separatorthodoxie. Seltener und daher eigens erwähnenswert sind Bekundungen von Zustimmung und Sympathie, unter denen Rosenzweigs briefliche Mitteilung vom 28. März 1924 hervorragt, die Lektüre zweier Romane Breuers habe ihn „sehr bewegt"[38].

Angesichts des Bildes einer vorherrschenden Distanzierung von Breuers Werk und Person ist die Unsicherheit mancher Interpreten bei der Bestimmung seiner geistesgeschichtlichen Stellung besonders auffällig. Max Wiener diagnostizierte „a curious amalgam of Agada and Kant"[39]. Andere nahmen ein Oszillieren „between Kant and Kabbalah"[40] wahr. Daß Breuers „Extremismus" nicht eindimensional zu fassen ist, läßt sich an keinem Problem deutlicher studieren als an dem seiner Stellung zum Zionismus.[41] Der Mehrheitsmeinung gilt er als „entschiedener Antizionist"[42] Dem steht nicht zufällig die Interpretation seines langjährigen Freundes S. Ehrmann entgegen, der in ihm einen der hervorragenden Pioniere sieht, die den Weg aus dem Ghetto durch das zwanzigste Jahrhundert bis an die Schwelle des jüdischen Staates gebahnt hätten.[43] Wie selten bei einem Autor ist diese disparate Wirkungsgeschichte in der durch die Katastrophen und Verbrechen dieses Jahrhundert verheerten Rezeptionssituation begründet, in der seine Schriften so unterschiedlich gelesen und verstanden wurden. Wer von Breuer redet, muß daher die seinem Werk begegnenden Rezeptionshindernisse, die nicht nur in sprachlichen, sondern auch in sachlichen Schwierigkeiten begründet sind, zum Thema machen.[44] Mit welchen Spannungen und Diskontinuitäten zu rechnen ist, zeigt schon ein Blick auf seine Biographie.

---

[38] F. Rosenzweig, 1935, 496. Es handelte sich um die Romane „Ein Kampf um Gott" und „Falk Nefts Heimkehr". In einem Brief vom 2.9.1918 ging Rosenzweig auch auf Breuers Schrift „Judenproblem" ein, in der er „unglaublich viel Richtiges" gefunden habe: „... vieles was ich wörtlich genau so formuliere. Auch das Temperament ist famos." Vgl. ebd., Anm. 2. und auch J. Levinger, Zionist, 161.

[39] M. Wiener, HUCA 1950/51, 681.

[40] Vgl. A. Mittleman, 1990 und R. Horwitz, Tradition 1975, 205.

[41] J. Levinger (Zionist, 151–168) stellt seine biographische Skizze unter die Überschrift הציוני הלוחם בציונות („Der Zionist, der gegen den Zionismus kämpft"); vgl. auch צ' ורבלובסקי, in: R. Horwitz (ed.), 1988, 63 und I. Breuer, MW, 49: „Als ich die Universität bezog, war ich bereits völlig entschlossener Antizionist, und zwar aus – nationalen Gründen."

[42] Vgl. z.B. F. Niewöhner, Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung 1977, 121.

[43] Vgl. S. Ehrmann, in: L. Jung (ed.), 1958, 621.

[44] Vgl. z.B. A. Mittleman (1990, X und 145ff.), der – wie israelische Autoren – dazu tendiert, die schwerer zugänglichen Frühschriften zu vernachlässigen oder sie im Lichte der späteren Literatur zu interpretieren; andere Autoren lassen das hebräische Schrifttum Breuers außer acht.

1.1 Frankfurt

a) Auf der Frankfurter Jěschiwa

Isaac Breuer wurde am 19. September 1883 als dritter Sohn des Rabbiners Salomon Breuer und der jüngsten Tochter Hirschs Zippora im westungarischen Papa geboren.[45] Nach dem Tode Hirschs wurde Isaacs Vater zu dessen Nachfolger berufen. In den Jahren 1890 bis 1898 besuchte der Knabe die von seinem Großvater in Frankfurt gegründete Realschule. Danach absolvierte er die Jěschiwa, die sein Vater nach seinem Amtsantritt im Herbst 1891 eingerichtet hatte. Hier „lernte" er zusammen mit aus Ost- und Südosteuropa angereisten Bachurim. Durch sie hatte er Gelegenheit, die orthodoxe Welt ihrer Heimat kennenzulernen, die er mit der bürgerlich angepaßten und kapitalistisch orientierten deutsch-jüdischen Orthodoxie verglich. Im Jahre 1904 verließ er die Jěschiwa mit der rabbinischen Approbation.[46]

Diese zweite Station des Bildungsganges Breuers verdient besondere Aufmerksamkeit. Vor dem Hintergrund der neoorthodoxen Kulturkonzeption haben wir es hier mit einem irritierenden Detail zu tun, das der Erklärung bedarf. Hirsch, der in seiner Jugend den Niedergang der traditionellen Talmudanstalten in Deutschland miterlebt hatte, hatte sich mit dieser Entwicklung nicht nur abgefunden, sondern ihr auch eine positive Deutung gegeben. Salomon Breuer, ein Absolvent der Preßburger Jěschiwa, war an der Heidelberger Universität promoviert worden und bekundete, ein Anhänger der TDE-Devise seines Vorgängers zu sein. Da er aber auch an der neuen Wirkungsstätte auf die althergebrachte Institution des Toralernens nicht verzichten wollte, brachte seine Ankunft in Frankfurt „einen fühlbaren Ruck nach rechts"[47] mit sich. Katz bezeichnete ihn als einen „Talmid Chacham des alten Typs"[48]. Obwohl der Nachfolger Hirschs eine pädagogische Tradition fortsetzte, die in gewisser Hinsicht in Frankfurt nie ganz verschwunden war, bedeutete die „Breuer-Jěschiwah"[49] in der IRG doch eine unerhörte Neuerung. Gegenüber dem Gemeindevorstand hatte Breuer seine Gründung nur unter der protokollarisch festgelegten Bedingung durchsetzen können, daß der „Kehillath Jeschurun" aus ihr zu keiner Zeit finanzielle Lasten erwachsen dürften.[50]

---

[45] Zur Biographie Breuers vgl. auch J. Katz, Frankfurt, 39–49; M. Breuer, Anfang, 51–60; S. Ehrmann, in: The Rosenheim Foundation (ed.), 1956, 3–7; ders., in: L. Jung (ed.), 1958, 619–646; vgl. auch I. Breuers Autobiographie (Nr. 119). Zu den Fehlern bei Ehrmann vgl. J. Levinger, Zionist, 149.

[46] Vgl. J. Levinger, a.a.O., 152.

[47] J. Rosenheim, 1970, 41.

[48] J. Katz, Frankfurt, 40: „תלמיד־חכם מן הטיפוס הישן".

[49] P. Horn/N.H. Sonn, 1969, 69.

[50] Vgl. J. Rosenheim, 1970, 42; E. Posen, in: FS J. Breuer, 1962, 150; פי רוזנבליט, 1993, 131. Erst im Jahre 1911 übernahm die IRG das Patronat über die Jěschiwa; vgl. M. Breuer, 1986, 324. Die unterschiedlichen Akzentsetzungen im Bildungsbereich scheinen auch damit in Verbindung zu stehen, daß S. Breuer das Prinzip der rabbinischen Autorität auf eine Art

Angesichts dieses Sachverhaltes erscheinen die Versicherungen, der „Altmeister des gesetzestreuen Judentums in Deutschland" selbst habe die Einrichtung einer Jěschiwa angestrebt und vorbereitet, sie zu seinen Lebzeiten aber nicht mehr ausführen können[51], als ein anachronistischer Versuch, die spätere Weiterentwicklung mit den „ursprünglichen Absichten" des „Dynastiegründers" zu rechtfertigen.[52] J. Katz hat in seinen Erinnerungen auch Abstriche an dem Bild der Frankfurter Talmudrenaissance gemacht und zu verstehen gegeben, daß weder Isaac noch sein Bruder Josef Breuer, der nach 1928 die Leitung der Anstalt übernahm[53], nach ungarischen oder osteuropäischen Maßstäben als „גדול בתורה" bezeichnet werden konnten.[54] Schon von ihrer gesellschaftlichen Stellung und Funktion her war diese „talmudische Fachschule"[55] von den Torazentren des Ostens unterschieden. Sie integrierte ausgewählte nichtjüdische Bildungsstoffe nicht nur in den eigenen Lehrplan, sondern offerierte regelrecht ein Begleitprogramm zu einem „weltlichen" Studium. Dadurch erhielten die Bachurim den Vorwand und die Gelegenheit, gleichzeitig oder zusätzlich die Universität zu besuchen. Zudem gab die IRG ihnen die Gelegenheit, ihren Lebensunterhalt durch privaten Torauntericht in den orthodoxen Bürgerhäusern zu finanzieren. In ost- oder südosteuropäischen Augen war die Frankfurter Jěschiwa in jeder Hinsicht eine Tora-im-Derech-Erez-Einrichtung.

---

und Weise betonte, die so gar nicht zur „kongregationalistischen" Gemeindetheorie seines Schwiegervaters paßte und die mehr als einmal zu Zerwürfnissen in der IRG und später in der Aguda führte. Auffällig ist z.B. I. Breuers Insistieren auf dem „Gaon"-Titel für seinen Vater: vgl. MW, 29–31; Moriah, 204 („אדון אבי מורי ורבי") und PT, 21f.; R. Breuer, JM 1918, 128–132. Das Konzept eines „דעת תורה" (vgl. oben S. 59, Anm. 253, S. 180, Anm. 395) taucht in Breuers Schriften allerdings nur am Rande auf (vgl. Moriah, 210).

[51] Vgl. JM 1920, 5; I. Breuer, NK, 253; WW, 181ff.; S. Ehrmann, in: FS J. Breuer, 80; M. Elias, a.a.O., 120f.; M. Breuer, 1986, 110f.; Z. Kurzweil, 1992, 30; zur Rabbinerwahl S. Breuers und zur Jěschiwagründung vgl. JM 1917, 165–170; JM 1920, 3–18; J. Breuer, JM 1920, 124–126; H. Schwab, 1950, 93.

[52] Vgl. J. Katz, Frankfurt, 40. Der anachronistische Charakter dieser Darlegungen wird besonders deutlich, wo – zum Beleg für die angeblichen Gründungspläne – Schriften Hirschs zitiert werden, die gerade die Einrichtung von Tora-im-Derech-Erez-Schulen forderten: vgl. S. Ehrmann, in: FS J. Breuer, 1962, 80f. und JM 1920, 3f. Dort (a.a.O., 6) wird bezeichnenderweise dafür plädiert, das Ideal (Hirschs!) der „Erhebung der Gesamtnation zu einer wissenschaftlichen Vereinigung von ‚Lehrern und Schülern'" nicht im Sinne einer „immer weiter fortschreitende(n) Herabdrückung des Thorastudiums zum Niveau des עם הארץ" mißzuverstehen.

[53] Vgl. E. Posen, in: FS J. Breuer, 1962, 152; Z. Kurzweil, 1992, 41f.

[54] Vgl. J. Katz, Frankfurt, 47: „יצחק ברויאר היה תלמיד־חכם, לא הטיפוס של הבקי בש"ס, ופוסקים, אך הלמדן ששבילי־ההלכה נהירים לו ומסוגל לרדת לשורשי סוגיה תלמודית לעומקה." Zur Beurteilung Breuers durch Katz vgl. auch ders., 1989, 58–64 sowie E. Posen, in: FS J. Breuer, 1962, 150. Zum Niveau der Toragelehrsamkeit in der IRG vgl. auch פ רוזנבליט, 1993, 138f.

[55] JM 1920, 10.

b) Philosophie- und Jurastudium

Nach dem externen Abitur begann Breuer im Jahre 1902 parallel mit dem Studium der Germanistik und Philosophie in Gießen. In diese Zeit ist auch der Beginn seiner Beschäftigung mit Kant zu datieren, die ihn sein ganzes weiteres Leben begleiten sollte. Zwei Jahre später wechselte er an die Universität Straßburg und begann mit dem Studium der Rechtswissenschaft, das er 1906 in Marburg und danach in Berlin fortsetzte und schließlich – nach zwei vergeblichen Dissertationsversuchen – mit dem Erwerb des Doktorgrades abschloß.[56] Nachdem er die „Philosophie des Als Ob" Hans Vaihingers, des damaligen Präsidenten der Kant-Gesellschaft, in einer juristischen Fachzeitschrift besprochen hatte, wurde er aufgefordert, sich mit einer Arbeit über ein System der juristischen Fiktionen zu habilitieren.[57] Dieser Plan kam wohl schon deshalb nicht zur Ausführung, weil ihm durch seinen Doktorvater anvertraut worden war, „daß die juristisch-akademische Karriere wesentlich durch die – Taufe gefördert werde ..."[58]

Während seiner Studienzeit gehörte er zu den Mitgründern der „Vereinigung jüdischer Akademiker", aus der im Sommer 1906 der „Bund jüdischer Akademiker" hervorging. Breuer war der erste Präside des Bundes und sein erster „Fuxmajor".[59] Als solcher hatte er sich bald dem Unterricht der Erstsemester zu widmen. Vor dem Hintergrund dieser studentischen Aktivitäten begann er nun auch, in die jüdische Gemeindepolitik einzugreifen. Dort traf er mit Jacob Rosenheim auf einen Gegenspieler, der ihm in praktischen Fragen und in der Einschätzung politischer Stimmungen und Chancen überlegen war. Der 1870 geborene gelernte Bankkaufmann und Verleger, der Hirsch noch persönlich gekannt hatte, aufgrund seiner Jugend aber nicht mehr sein Schüler hatte werden können, war seinem dreizehn Jahre jüngeren Antipoden gegenüber im Besitz eines biographischen Vorsprungs, den er lebenslang zu nutzen

---

[56] Das Konzept eines ersten Dissertationsversuchs über die cartesischen „idea clara et distincta" vernichtete Breuer, als er von der Arbeit Kazimierz Twardowskis („Idee und Perzeption. Erkenntnistheoretische Untersuchung aus Descartes", 1892) erfuhr; vgl. MW, 54; F. Niewöhner, NZSTh 1977, 175. Seine Studie über den „Rechtsbegriff auf der Grundlage der Stammlerschen Sozialphilosophie" (Nr. 16) scheiterte am Widerstand des Marburger Juristen Enneccerus. Zu den Hintergründen vgl. MW, 79–86. Sein Doktorvater Ernst Heymann nahm daraufhin eine ursprünglich für das Referendarexamen bestimmte Arbeit über „Die rechtliche Natur der Patentlizenz" an, die 1912 in Berlin veröffentlicht wurde (Nr. 17).

[57] Vgl. I. Breuer, Gerichtssaal 1913, 395–404; ders., MW, 86.

[58] I. Breuer, MW, ebd.; vgl. auch M. Breuer, 1986, 341 und 485 Anm. 161.

[59] Vgl. A. Fraenkel, 1967, 102f. und I. Breuer, MW, 96; V.J.A. muß „Vereinigung" – nicht, wie dort mitgeteilt, „Vereine" – „jüdischer Akademiker heißen"; zum B.J.A. vgl. M. Breuer, 1986, 331–334, 338f. sowie W. Hofmanns Bericht über den Fuxenunterricht und seine pädagogischen Ziele, in: Israelit vom 3.2.1910, 5: „תורה אם דרך ארץ ist unser Panier, wir wollen durch unser Beispiel zeigen, daß man ein echter Jehudi sein kann und dabei ein moderner Student, der mit vollen Zügen aus dem Born der Wissenschaft trinkt." Eine Schilderung des studentisch-orthodoxen Milieus einer deutschen Universitätsstadt findet sich bei I. Breuer, KG, 114ff., 208ff.; vgl. auch פי רוזנבלים, 1993, 143 sowie unten S. 232ff.

wußte. Ihm gegenüber kam Breuer über Jahrzehnte hinweg in gewisser Hinsicht immer zu spät. Der Enkel Hirschs blieb der unterlegene und opponierende Teil.[60] Rosenheim entstammte einer Familie, die bis zum Jahre 1899 sowohl der IRG als auch der Einheitsgemeinde angehört, der von Hirsch proklamierten Austrittspflicht also nicht Folge geleistet hatte – ein Umstand, der später von beiden zur Erhellung ihrer gemeindepolitischen Differenzen herangezogen wurde.[61]

c) Der „bayrische Revisionsstreit"

Anläßlich der „Reorganisation" der Freien Vereinigung waren die unterschiedlichen Standpunkte ein erstes Mal sichtbar geworden.[62] In den Richtungskämpfen dieser Vorbereitungsphase für die Agudagründung spielte ein weiteres Thema, mit dem Isaacs Bruder Raphael persönlich befaßt war, für die Familie Breuer eine besondere Rolle. Es handelte sich hier um eine auf den ersten Blick recht verstiegen anmutende Debatte um die Reform des bayrischen Staatskirchenrechts. Dieser Streit, der in den zwanziger Jahren rasch in Vergessenheit geraten sollte, brachte in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg eine Vielzahl von polemischen Artikeln und Schriften hervor.[63] In ihnen setzte sich der „Aschaffenburger Raw", unterstützt durch Isaac Breuer und Pinchas Kohn, mit dem Münchner Kommerzienrat Sigmund Fränkel und den Rabbinern Arnold Klein und Heinrich Ehrentreu auseinander, die ihrerseits auf den Beistand Jacob Rosenheims und die publizistische Schützenhilfe des Israelit rechnen konnten.[64]

Die rechtliche Stellung der jüdischen Gemeinden in Bayern ruhte seit dem 29. Juni 1863 auf einer „Ministerialentschließung", die erst im Jahre 1919 außer Kraft treten sollte. Dieses auch als „Normativentschließung" bekanntgewordene Regelungswerk hatte noch vor dem Vordringen der Reformbewegung Gültigkeit erlangt. Durch die Festschreibung der Ritualmäßigkeit aller Institutionen sicherte es der bayrischen Judenheit eine aus orthodoxer Sicht erfreulich konservative staatskirchenrechtliche Grundlage.[65] Solange die Gesetzestreuen in der Mehrheit waren, wurde auch der zwangsverfaßte Charakter der bayrischen Gemeinden, aus denen de jure kein Austritt möglich war, nicht als störend, sondern als Schutz vor unerwünschten Neuerungen empfunden. Insbesondere galt eine Bestimmung des Judenedikts vom 10. Juni 1813 fort, die die Abhal-

---

[60] Vgl. I. Breuer, MW, 31, 130; J. Rosenheim, 1970, 119.

[61] Vgl. I. Breuer, MW, 25; J. Rosenheim, 1970, 34ff.; zum Lebenswerk Rosenheims vgl. I. Lewin, 1975, 9ff.; M. Landau, in: FS Rosenheim 1931, 1–18.

[62] Vgl. oben S. 43ff.

[63] Vgl. z.B. Israelit vom 21.5.1908, 4; 3.9.1908, 3–5; 28.1.1909, 2–5 (der Kampfaufruf eines pseudonym bleibenden „orthodoxen Rabbiners in Bayern", hinter dem sich vermutlich R. Breuer verbirgt); 25.2.1909, 3; 3.6.1909, 1–3; 9.11.1911, 1f.; 16.11.1911, 1f.

[64] Vgl. R. Breuer, Nr. 20; Nr. 22; Nr. 24; J. Wohlgemuth, 1918, 271, 280.

[65] Vgl. JL II, Sp. 975; Y. Ben-Avner, 1987, 7, 76; A. Fraenkel, 1967, 37–43.

tung von Separatgottesdiensten außerhalb des Rahmens der gesetzlichen Ortsgemeinden verbot. Die gesellschaftliche Entwicklung führte aber auch in Bayern dazu, daß sich die Mehrheitsverhältnisse in den Großstadtgemeinden änderten. Die Folge war, daß diese Norm nun immer weniger gegen die liberalen Abweichler als vielmehr gegen die Orthodoxen zur Anwendung kam. Diese fanden sich allmählich in einer Minderheitenposition wieder.

Als sich im Herbst 1911 fünfzehn orthodoxe Mitglieder der Bamberger Gemeinde in einem *privaten Lokal* zum Gebet versammelten, um gegen die Einführung eines gemischten Chores in der offiziellen Synagoge zu protestieren, kam es zum Konflikt mit dem ortsansässigen Reformrabbiner. Wie im Israelit berichtet wurde, drohte dieser damit, das ungesetzliche Minjan polizeilich schließen zu lassen.[66] Dem Vernehmen nach waren wenige Wochen zuvor zwei orthodoxe Schüler, die am Versöhnungstag einen Separatgottesdienst besucht hatten, gemaßregelt und mit zwei Stunden Arrest bestraft worden. Nun waren bereits am Ende des 19. Jahrhunderts in Nürnberg und München auf privatrechtlicher Grundlage orthodoxe Betstuben und Synagogen gegründet worden. Deren Institutionen bestanden jedoch contra legem und wurden von den kommunalen und jüdischen Behörden nur geduldet. Arnold Klein, der an der 1875 gegründeten Nürnberger „Adass-Jisroel" amtierte, und Heinrich Ehrentreu, seit 1885 Privat- und Talmudgelehrter, später „Rabbinatsassessor" im Münchner „Ohel-Jakob-Verein"[67], nahmen die Vorfälle nun zum Anlaß, ihre bereits zuvor begonnenen Bemühungen um eine Änderung der Rechtslage zu intensivieren. Zur allgemeinen Überraschung der jüdischen Öffentlichkeit votierten die Brüder Breuer und Pinchas Kohn jedoch *für* die Beibehaltung des Status Quo. Sie wiesen auf den für religiöse Belange unfreundlichen Zeitgeist hin und machten darauf aufmerksam, daß sich die historische Situation gegenüber dem Jahre 1863 grundlegend verändert habe. Es erscheine ratsam, mit einer Diskussion über das Verhältnis von Staat und Synagoge erst gar nicht zu beginnen, da die Orthodoxie durch rechtliche Veränderungen nur verlieren könne.

Isaac Breuer nutzte den Disput vor allem zu einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit den Motiven der Revisionsanhänger. Von deren Seite aus war zu erkennen gegeben worden, daß es vorrangig um eine Verbesserung der eigenen Position *innerhalb* der bestehenden Einheitsgemeinden gehe und man gegebenenfalls bereit sei, auf die Realisierung des Austrittsrechts zu verzichten. Der Hirsch-Enkel erklärte daraufhin, diese Bestrebungen liefen nicht auf die nach jüdischem Recht gebotene Trennung von den halachawidrig geführten Gemeinden, sondern auf einen verwerflichen „Kuhhandel" um religiöse Konzes-

---

[66] Vgl. Israelit vom 30.11.1911, 3–5; 14.12.1911, 3–5 („Verbotene Gottesdienste in Bayern"). Wie einem ebd. (4) abgedruckten Schreiben der Bamberger „Israelitischen Kultusverwaltung" vom 5.12.1911 zu entnehmen ist, wurden die Ereignisse von dieser Seite aus freilich ganz anders dargestellt; vgl. auch A. Fraenkel, 1967, 43.

[67] Nach den staatlichen Bestimmungen war ihm der Titel eines Rabbiners versagt. Vgl. A. Fraenkel, 1967, 19f., 42f.

sionen hinaus und grenzten an „Erpressung".[68] Wer den Gewissensdruck, den die Zugehörigkeit zu einer nicht nach dem Gottesgesetz geführten Gemeinde mit sich bringe, nicht in sich spüre, habe kein Recht, mit dem Austritt zu drohen. Schon um dem unwürdigen Spiel mit dem Austritt und dem Mißbrauch der Parole von der Gewissensfreiheit zu wehren, müsse die bestehende Situation erhalten bleiben. Schließlich sei es „von Religionswegen" besser, „der Reformgemeinde zwangsweise anzugehören als – freiwillig."[69] Und: „Spielet womit ihr wollt, aber lasset den Austritt aus dem Spiel! Das Blut eurer Ahnen hängt an ihm!"[70]

Dieser hohe Ton hatte in den Augen der Protagonisten der Revision etwas Befremdliches. Mit ihrem Ruf nach Religions- und Gewissensfreiheit erstrebten sie doch nichts anderes als die bestmöglichen Konzessionen für die Orthodoxie, sei es innerhalb oder außerhalb der etablierten Gemeinden. Um dieses Ziel zu erreichen, so Rosenheim, könne das anzustrebende bayrische Austrittsgesetz ein „Sicherheitsventil für den Fall" sein, „daß den Bestimmungen der M.E. (sc. Ministerialentschließung) *gar nicht* oder – was die Regel ist – *nicht dem wahren Geiste nach* entsprochen wird."[71] Für Breuer war der „Austritt" aber eine Wesensäußerung der Tora-Souveränität, die als solche nur Zweck und nie Mittel sein konnte. Wenn die Neukonstituierung des Gottesvolkes halachisch geboten war, durfte man nicht mit ihr drohen, sondern mußte sie gehorsam, in einem Akt souveräner Freiheit, vollziehen. Dies schloß jede Zuweisung subsidiärer Funktionen – so auch die Argumentation, die Existenz von „Austrittsgemeinden" sei eine ständige Mahnung an die liberalen Machthaber und trage so zum Erhalt der konservativen Institutionen in den Einheitsgemeinden bei[72] – aus. Den Anschluß an die unter der Herrschaft der Tora stehende Gemeinde und den Austritt aus der Gemeinschaft der Gottesleugner hielt er für ein Gebot, das jeden Juden in unbedingter Weise verpflichtete. Das Prinzip, die dieser Pflicht gegenüber Ungehorsamen zu boykottieren, ergab sich in seiner Sicht mit großer Selbstverständlichkeit.

Als die Breuers im Mai 1912 mit ihrer IRG-Delegation zur Kattowitzer Konferenz reisten, trieben die gemeindepolitischen Spannungen ihrem Höhepunkt entgegen. Nach den Erinnerungen des Sohnes ging es „hinter den Kulissen von Kattowitz" nicht „sehr erhebend" zu; nur mit Mühe habe ein Eklat verhindert werden können.[73] Am 3. Juni desselben Jahres beteiligte Isaac Breuer sich mit eigenen Diskussionsbeiträgen an der Gründungsversammlung einer Aguda-

---

[68] I. Breuer, JM 1914, 150; vgl. auch S. Fraenkel, 1914, 3.

[69] I. Breuer, JM 1914, 155 (Z.O.i.O.); vgl. S. Fraenkel, 1914, 4.

[70] I. Breuer, JM 1914, 150 (Z.i.O.); vgl. auch MW, 102, 131; S. Fraenkel, 1914, 15; R. Breuer, Nr. 48 und A. Fraenkel, 1967, 42.

[71] J. Rosenheim, AA I, 311 (k.i.O.). An anderer Stelle (AA I, 247) formulierte Rosenheim, das Ziel der „abgesplitterten" orthodoxen Gruppen sei es, sich selbst „überflüssig zu machen."

[72] Vgl. z.B. J. Rosenheim, AA I, 257 und 313; ders., HJ 1948, 138; J. Wohlgemuth 1918, 278.

[73] Vgl. I. Breuer, MW, 105.

Ortsgruppe im Frankfurter Börsensaal.[74] Als der Hirsch-Enkel im Auftrag seines Vaters in der orthodoxen Presse für die „ungarische Forderung" in die Bresche sprang, traten die Auseinandersetzungen zwischen ihm und Rosenheim ein erstes Mal an die Öffentlichkeit.[75]

Der Herausgeber des Israelit ließ sich zu einer Replik provozieren, die unter dem Titel „Der Rechtsphilosoph als Gesetzgeber" erschien und, entgegen seiner Gewohnheit, mit dem vollen Namen unterzeichnet wurde.[76] Noch die spätere autobiographische Literatur der Diskutanten gibt zu erkennen, mit welcher Scheu die Befürworter eines Kompromisses der halachischen Frage, dem harten Kern der „ungarischen Forderung" wie des Austrittsproblems, aus dem Wege gingen. Breuer stellte diesen Aspekt des „Frankfurter Prinzips" beharrlich in den Mittelpunkt. Die Reaktionen auf seine religionsgesetzlichen Distinktionen fielen wohl auch deshalb so scharf aus, weil hier auf einen von der Gemeindeorthodoxie als peinlich empfundenen Sachverhalt hingewiesen und die Schwäche der gegnerischen Position sans phrase aufgedeckt wurde.[77] Zugleich besaß Breuer die Verwegenheit, von seiner Analyse zu einem gemeindepolitischen – und schließlich auch palästinapolitischen – Alternativprogramm fortzuschreiten, dessen radikale Konsequenzen man fürchtete.

d) Der Erste Weltkrieg und der „Frankfurter Eruwstreit"

Nach seiner Promotion ließ sich Breuer 1913 als Rechtsanwalt in Frankfurt nieder. Den Kriegsausbruch erlebte er, kurz nach seiner Verlobung mit der belgischen Staatsangehörigen Jenny Eisenmann, während einer Ferienreise in der Schweiz.[78] Er hatte nun wohl oder übel die Heimreise anzutreten. Nach einem kurzen Aufenthalt bei Pinchas Kohn in Ansbach kehrte er nach Frankfurt zurück.[79] Im April 1915 wurde er eingezogen, blieb aber wegen seiner Kurzsichtigkeit bis zum Kriegsende von Erfahrungen an der Front verschont. Stattdessen mußte er Wachdienst leisten und wurde als Rechtsberater und militärischer Zensor eingesetzt.[80] Während dieser Tätigkeit war er seiner Verlobten zugeordnet, die als „begeisterte Pazifistin"[81] beim Roten Kreuz Dienst tat und die er ein Jahr später heiratete.

---

[74] Vgl. Israelit vom 4.7.1912, 2. Der Frankfurter Börsensaal war auch Schauplatz zionistischer Massenversammlungen: vgl. P. Arnsberg, 1970, 205.

[75] Vgl. Israelit vom 14.11.1912, 1f.; vgl. auch Israelit vom 25.7.1912, 3.

[76] Vgl. Israelit vom 14.11.1912, 2–5; J. Rosenheim, 1970, 131f.

[77] Vgl. I. Breuers Vorwort zu PAG und MW, 87f.

[78] Vgl. R. Horwitz, LBIYB 1988, 243. Breuers autobiographische Aufzeichnungen aus dieser Zeit, die er unter die Überschrift „Ich und der Krieg" stellte und seinen Enkeln widmete (vgl. Nr. 120), blieben unveröffentlicht.

[79] Vgl. I. Breuer, Nr. 120, I, 61.

[80] Vgl. J. Rosenheim, 1970, 140.

[81] Vgl. I. Breuer, MW, 105f. Es ist nicht deutlich, inwiefern in dieser Äußerung möglicherweise eine ironische Note mitschwingt. Zu Breuers eigener ablehnender Haltung gegenüber

In der Memoirenliteratur und der Geschichtsschreibung des Ersten Weltkrieges ist die Frage, wie die damaligen Ereignisse ihren geistesgeschichtlichen Ort erhielten und zu einem Bruch oder einer Wende im Denken der Zeitgenossen führten, ein beliebtes Thema.[82] Im Falle Breuers erweist sich die diesbezügliche Spurensicherung als eine schwierige Aufgabe.[83] Die Option für die Mittelmächte war für ihn wie für die übergroße Mehrheit der Juden im deutschen Sprachraum eine Selbstverständlichkeit. Diese Parteinahme, die man auch im jüdischen Interesse vollziehen zu müssen glaubte, hatte bei ihm wie in der Gruppe, die er in dieser Hinsicht repräsentieren kann, einen starken emotionalen Aspekt.[84] Darüber hinaus diente ihm das Geschehen der Illustration und Aktualisierung einer „Geschichtstheorie", die ihm von den biblischen Propheten her vorgegeben war und die auf der Unterscheidung zwischen der im göttlichen Schöpfungsplan begründeten „Metageschichte" des jüdischen Volkes und der sichtbaren Geschichte der Völkerwelt beruhte.[85]

Mordechai Breuer hat den nonkonformistischen Charakter der literarischen Wortmeldungen seines Vaters aus dieser Zeit hervorgehoben. Aber wenn Isaac Breuer sich in gewisser Hinsicht auch „am kritischsten"[86] äußerte, so richtete sich sein Engagement doch weniger gegen die maßlose „Kriegsbejahung" und „Idealisierung des deutschen Staats"[87] und seiner Ziele als gegen den innerjüdischen Gegner. Sein erster Artikel, den er nach Ausbruch der Feindseligkeiten in den Jüdischen Monatsheften veröffentlichte, legt dafür beredtes Zeugnis ab.

Es handelt sich hier um den bissigen Kommentar zu einem Streit, der zwischen der IRG und der Frankfurter Israelitischen Gemeinde ausgebrochen war. Kurz nach Kriegsbeginn hatte N.A. Nobel einen Eruw eingerichtet, um den Juden der Mainstadt das Tragen am Sabbat zu ermöglichen. Er hatte sich dabei über alle Bedenken hinweggesetzt und es namentlich abgelehnt, seine Maßnahme einer religionsgesetzlichen Prüfung durch das konkurrierende Rabbinat unterziehen zu lassen. Der Frankfurter Raw hatte die Einrichtung durch einen Anschlag daraufhin für illegitim erklärt und ihren Gebrauch rundweg verboten. Diejenigen gesetzestreuen Juden, die beiden Gemeinden angehörten, wurden ein weiteres Mal in einen Loyalitätskonflikt gestürzt.

Breuer sah in dieser „Tragi-Komödie" einen Bruch des kriegsbedingten „Burgfriedens" und eine Verschärfung des Kampfes um den Anspruch auf die Rechtsnachfolge der alten Frankfurter Kĕhilla mit ihrem legitimen Gemeinde-

---

der pazifistischen und sozialistischen Weltanschauung vgl. Nr. 120, I, 7 und 130. – M. Breuer (1986, 343) berichtet demgegenüber über pazifistische Neigungen Isak Unnas.

[82] Vgl. z.B. W.E. Mosse, in: ders. (Hg.), 1971, 1–26; E. Reichmann, a.a.O., 511–612; D. Biale, 1979, 60–65; R. Horwitz, LBIYB 1988, 233–259.

[83] Vgl. zum Folgenden auch: J. Levinger, Zionist, 154f. und M. Breuer, Anfang, 59.

[84] Vgl. Breuers Besprechung von H. Cohens „Deutschtum und Judentum", in: JM 1915, 341–352; Nr. 120, I, 75 und passim; WSN, 7f.; PT, 41.

[85] Vgl. I. Breuer, MW, 105f.

[86] So M. Breuer (1986, 343) hinsichtlich einer Besprechung der gesammelten Kriegsaufsätze J. Wohlgemuths durch seinen Vater.

[87] Ebd.

und Ortsrabbiner: „Am 1. August 1914 entbrannte der europäische Völkerkrieg. Am 13. August 1914 wurde der Frankfurter Judenheit ein Eruw appliziert. Seit einem halben Jahrhundert durfte man in Frankfurt nicht tragen. Schwer brannte dieser unerträgliche Zustand auf der Seele des Rabbinats der ‚Israelitischen Gemeinde'. Flugs schuf es den Eruw."[88] Die Eruwfrage war sinnfällig genug, um sich bald zum wichtigsten symbolischen – und praktischen! – Unterscheidungsmerkmal zwischen der Separat- und der Gemeindeorthodoxie zu entwickeln. Viele IRG-Mitglieder blieben der Hauptgemeinde nun auch deshalb angehörig, um am Sabbat weiterhin tragen zu können.[89]

e) Die Nachkriegszeit

Als das Ende des Krieges in Sicht kam, begann die allgemeine Unruhe und Unzufriedenheit mit den politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen auch auf Teile der deutsch-jüdischen Orthodoxie überzugreifen. Inzwischen hatte die Balfour-Erklärung zu einer grundlegende Veränderung der Situation geführt. Nachdem *Salomon* Breuer in Kattowitz die orthodoxen Interessen an Palästina noch ostentativ heruntergespielt hatte, stellte sich für einige junge Agudisten, deren Sprecher *Isaac* Breuer war, nun die Frage nach der sachlichen Angemessenheit und Zeitgemäßheit einer solchen Defensivhaltung. In Antithese zu Rosenheims agudistischer „Jeweiligkeitsformel"[90] schlug der junge Rechtsanwalt ein messianisches Alternativprogramm vor, das er im Dezember 1918 unter der Überschrift „Messiasspuren" veröffentlichte. In ihm forderte er als Aufgabe der orthodoxen Weltorganisation „die Bereitstellung der jüdischen Nation und des jüdischen Landes für ihre Wiedervereinigung unter der Herrschaft Gottes, Seines Rechtes und Seines Gesalbten nach prophetischer Verheißung."[91]

Rosenheim, der weder der radikalen Abwehr Salomon Breuers noch dem Rezept seines Sohnes zu folgen vermochte, nahm eine vermittelnde Position ein, indem er das jüdische Interesse an Erez Jisroel ausschließlich *religionsgesetz-*

---

[88] I. Breuer, JM 1914, 367. Vgl. auch a.a.O. 444f. sowie Israelit vom 20.8.1914, 1f. Zum innerjüdischen „Burgfrieden" vgl. Israelit vom 20.1.1916, 1; 17.2.1916, 1.

[89] Laut Mitteilung des ehemaligen Frankfurters Uri Weil, Kibbuz Chafez Chajim, vom 12.10.1993; vgl. auch פי רוזנבליט, 1993, 151f.

[90] Vgl. oben S. 59f.

[91] I. Breuer, JM 1918, 359. S. Ehrmann (FS J. Breuer, 1962, 71) hat auf die Verwendung des Begriffs der „Wiedervereinigung" in Hirschs Psalmenkommentar (zu Ps. 133, 1) aufmerksam gemacht. Zur Wirkung der „Messiasspuren" vgl. BPZ vom 25.5.1922, 3. – Breuer gab den Terminus „Bereitstellung" später im Hebräischen mit „הכשרה" wieder, dem terminus technicus der planmäßigen Zurüstung künftiger zionistischer Pioniere (חלוצים); vgl. dazu ders., Nr. 94, 14; Nr. 108, 4 und Moriah, 212f.; vgl. auch J. Levinger, Zionist, 156 und EH, Bd. 1, Sp. 372. Auf der Weltkonferenz der jüdisch-orthodoxen Verbände in Zürich zitierte Rosenheim im Jahre 1919 einen anderen Wortlaut des Breuerschen Gegenprogrammes (1919, 13, k.i.O.): *„Die Vorbereitung des jüdischen Volkes und des jüdischen Landes für ihre Wiedervereinigung unter der Herrschaft Gottes."* Zu den Fortschreibungen der Programmformulierung vgl. I. Breuer, IA, 5, 36.

lich begründete. Diese Sicht implizierte neben der grundsätzlichen Bejahung der „Mizwas Jischuw Erez Jisroel" auch deren relativierende Einordnung in den zeitlosen Kodex der göttlichen Gesetze. Breuers Vorstellungen waren demgegenüber mit den Überlegungen J. Wohlgemuths, des Herausgebers der Monatszeitschrift „Jeschurun", vergleichbar, der noch während des Weltkrieges dazu aufgerufen hatte, die destruktive Verweigerungstaktik zu beenden.[92] Doch während Wohlgemuth die Gründergeneration der deutsch-jüdischen Orthodoxie für die Verkümmerung ihres nationalen Gefühls und ihre unfruchtbare Passivität verantwortlich machte[93], lag dem Hirsch-Enkel alles daran, seine aktivistische Wendung aus dem Vermächtnis des Großvaters abzuleiten. Dies war freilich nur durch eine sukzessive Neuinterpretation möglich.

Im Herbst 1918 rief Breuer mit seinem Freund Salomon Ehrmann und mit Siegfried Oppenheimer in Frankfurt die „Palästina-Centrale" der *Agudas Jisroel* ins Leben.[94] Auf einem Delegiertentag der agudistischen Jugendverbände im Januar 1919 in Kassel stellte er in jugendbewegt anmutender Manier ein gleichermaßen als „messianisch" wie „palästinozentrisch" etikettiertes Manifest vor. Er rief dazu auf, die Konsequenzen aus den geschichtlichen Erfahrungen zu ziehen und die von Rosenheim geführte Weltorganisation aus ihrer Trägheit wachzurütteln. Nach einem Bericht im Israelit machte sein Programm „vermöge seiner inneren Geschlossenheit und seines hinreißenden Schwunges" einen gewaltigen Eindruck und wurde sämtlichen Ortsgruppen „zur Erörterung und geistigen Durcharbeitung" empfohlen.[95]

Zu Beginn des Jahres 1921 schloß sich die „Palästina-Centrale" mit den Amsterdamer „Pekidim und Amarkalim des heiligen Landes" zusammen.[96] Dadurch gingen die in den Händen der unabhängigen Orthodoxie verbliebenen Reste des palästinensischen Schulwerks mitsamt ihrer Infrastruktur unmittelbar in den Frankfurter Verantwortungsbereich über. Dies war ebenso ein Prestigegewinn für die junge Organisation, wie es für die ehrwürdige Institution aus der Chaluka-Zeit neue Impulse mit sich brachte. Die Palästina-Centrale versprach, sich künftig vorrangig um die dringlichen Budget-Fragen zu kümmern. Ihrer-

---

[92] Vgl. J. Wohlgemuth, Jeschurun 1918, 9ff.; vgl. auch die verschiedenen Überlegungen, der zionistischen Organisation beizutreten, um diese im gesetzestreuen Sinn zu majorisieren: I. Unna, Jeschurun 1917, 569; A. Blau, Jeschurun 1918, 425; E. Luz, 1988, 237.

[93] Als negative Merkmale der deutsch-jüdischen Orthodoxie nannte Wohlgemuth „die Gleichstellung der profanen Bildung mit der ‚jüdisch-nationalen' des Thoralernens", „die Anähnelung an den Begriff- und Sprachschatz der Reform" samt der „Konfessionalisierung des Judentums" und das „Sichverkapseln in eine Minderheitsgruppe" (Jeschurun 1918, 161).

[94] Vgl. J. Rosenheim, 1970, 156f. und die unpräzise Darstellung bei A. Böhm 1937, 424f. (falsches Gründungsdatum u.a.), die möglicherweise mit dem Interesse zusammenhängt, die palästinensischen Aktivitäten der Aguda herunterzuspielen. Vgl. auch Israelit vom 19.2.1920, 3f.; I. Breuer, MW, 123ff.

[95] Vgl. Israelit vom 9.1.1919, 2f. und den Abdruck des Manifests in JM 1918, 358–362.

[96] Vgl. BPZ vom 6.5.1921, 3; 26.5.1921, 2.

seits hoffte sie, durch die direkte Mitarbeit von Rabbiner Horovicz vermehrten Einfluß am Ort des Geschehens nehmen zu können.[97]

Im Einklang mit dieser Strategie und im Konflikt mit der abwartenden Linie der offiziellen Aguda setzte sich Breuer, der inzwischen auch dem Geschäftsführenden Ausschuß der Weltorganisation angehörte[98], in seiner Programmschrift „Die Idee des Agudismus" (1921) erneut für stärkere palästinapolitische Bemühungen der Orthodoxen ein.[99] Es gelang ihm, einen großen Teil vor allem der jüngeren deutschen AI-Mitglieder für sich zu gewinnen. Doch fand sich die deutsch-jüdische Orthodoxie innerhalb der Weltorganisation nach dem Krieg in einer Minderheitenposition wieder. Durch Pinchas Kohn „organisiert", nahmen die polnisch-jüdischen „Massen" nun in sehr viel höherem Maße Anteil an allen politischen Belangen. Ihrem konservativen Einfluß lastete Breuer es später an, daß er sich mit seinem Aktionsprogramm auf der Weltebene nicht durchsetzen konnte.[100]

Die zu Beginn der Weimarer Republik veränderte Stimmungslage spiegelt sich auch in Breuers beiden Nachkriegsromanen wieder.[101] In „Ein Kampf um Gott" (1920) schildert er das Schicksal eines jungen deutschen Juden, der in einem „gesetzestreuen", aber großbürgerlich-kapitalistischen Elternhaus aufgewachsen ist. Heinrich Thorning aber will der ihm dort begegnenden geistigen Leere entfliehen. Er macht sich auf die Suche nach dem Sinn des Lebens, nach neuen Idealen und nach seiner jüdischen Identität. Durch zahlreiche Anspielungen wird deutlich, daß Breuer sich in diesem Buch mit der Situation in seiner Heimatstadt auseinandersetzt. Das Bankhaus Rothschild findet ebenso – in diesem Falle unrühmliche – Erwähnung[102] wie die ehemalige Judengasse, in der in der heilen voremanzipatorischen Zeit ein Schüler des Preßburger Rabbiners Moses Sofer tätig gewesen war.[103] Und dann war da noch die jüdische Einheitsgemeinde mit ihrem gesetzestreuen Rabbiner Dr. Sommerfeld: „Seine Gemeinde barg konservative und liberale Schafe. Als rechter Hirte war er gewohnt, seiner Herde solche Weideplätze auszusuchen, die des Schmackhaften für beide Arten von Schafen bargen."[104] In „Falk Nefts Heimkehr" (1923) wird der Generationenkonflikt, nicht unähnlich Erich Maria Remarques 1929 erschienenem Antikriegsroman „Im Westen nichts Neues"[105], durch die Schwierigkeiten eines Frontheimkehrers motiviert, sich in der, wie er meint, ge-

---

[97] Vgl. den Bericht S. Ehrmanns über die Arbeit der Zentrale auf der ersten Wiener Kĕnessijo gĕdaulo, in: Israelit vom 7.9.1923, 5f.

[98] Vgl. BPZ vom 4.1.1923, 2 und 4.

[99] Vgl. unten S. 287.

[100] Vgl. I. Breuer, MW, 119f.

[101] Vgl. J. Levinger, Zionist, 161f.

[102] Vgl. I. Breuer, KG, 32, 43, 76.

[103] Vgl. a.a.O., 12, 186. Im Rückblick (vgl. MW, 96) räumte Breuer das Karikaturhafte mancher Züge dieses Romans ein.

[104] A.a.O., 29.

[105] Vgl. KG, 334: am Todestag Thornings vor Verdun sollte es im militärischen Tagesbericht heißen: „‚Im Westen keine wesentliche Änderung.'"

schichtsvergessenen und selbstzufriedenen Welt der in der Heimat gebliebenen Eltern zurechtzufinden.[106]

f) Der Frankfurter Rabbinerstreit

Die zwanziger Jahre standen für die IRG unter dem Schatten eines langandauernden und in seiner demoralisierenden Wirkung verheerenden Streits um die Nachfolge des „Frankfurter Raw". Ohne dies in der Öffentlichkeit bekanntzugeben, hatte Salomon Breuer sich schon längere Zeit mit dem Gedanken getragen, seinen ältesten Sohn Raphael für dieses Amt vorzubereiten. Im Jahre 1924 unternahm er einen Versuch, sein Feld zu bestellen. In Briefen vom 29. Juni und 2. Juli wandte er sich an den Gemeindevorstand und bat darum, den „Aschaffenburger Raw" bereits zu seinen Lebzeiten zu seinem Assistenten zu ernennen, um ihm im Alter die Arbeit zu erleichtern.[107] Um den mutmaßlichen „dynastischen" Bestrebungen der Familie einen Riegel vorzuschieben, wurde der Wunsch abschlägig beschieden.[108] In einer schriftlichen Stellungnahme erläuterte der Rabbiner nun noch einmal die Gründe für sein Begehren. Zudem legte er seinen Sukzessionswunsch offen vor und verpflichtete die Gemeinde durch einen formellen Pěssak, Raphael Breuer im Falle des eigenen Ablebens zu seinem Nachfolger zu wählen. Doch der Vorstand blieb bei seiner ablehnenden Haltung. Salomon Breuer verzichtete daraufhin auf die Berufung eines Assistenten, bekräftigte aber seine Haltung in der für ihn wohl wichtigeren Nachfolgefrage. Nach dem Tode des Amtsinhabers im Juli 1926 nahm der Frankfurter Rabbinerstreit, der die Kĕhilla in ihren Grundfesten erschüttern sollte, seinen Lauf.

Zunächst konzentrierte sich die Diskussion auf die Frage, inwieweit die IRG überhaupt noch die Möglichkeit habe, einen Rabbiner frei zu bestimmen, oder ob sie durch die Entscheidung des Verstorbenen religionsgesetzlich gebunden sei. Durch das Wiederaufleben alter Gegnerschaften zwischen den Anhängern und Gegnern der Familie Breuer erhielt die Auseinandersetzung in dieser Frage bald eine heftige und auch bittere Note. Der Nürnberger Rabbiner Klein trat als Konkurrent seines Aschaffenburger Kollegen auf den Plan, gegen den J. Rosenheim als Mitglied des Gemeindevorstandes in aller Öffentlichkeit agitierte. Auf der anderen Seite wurde Raphael Breuer durch seine Brüder Isaac und Joseph sowie durch Gerson Posen, den Dajan der Gemeinde, unterstützt, der die religionsgesetzliche Geltung der Entscheidung des „Frankfurter Raw" hervor-

---

[106] Vgl. die Besprechung im Israelit vom 5.7.1923, 11.

[107] Vgl. Y. Ben-Avner, Polemik, 73f.

[108] Schon während des bayrischen Revisionsstreits hatte S. Fraenkel vor dem Hegemoniestreben der Familie Breuer gewarnt (ders., 1914, 44f., k.i.O.): „... *die deutsche Orthodoxie kann und wird es nicht dulden, daß sich jemals eine katholische Richtung mit Unfehlbarkeitsdogmen innerhalb unserer Glaubensgemeinschaft breitmache, sie kann und wird es nicht dulden, daß eine einzige Familie das überlieferte Judentum in Deutschland in Grund und Boden hinein unterwühlt.*"

hob.[109] Nachdem Raphael Breuer am 30.3.1927 auf seinen *Rechtsanspruch* auf die Nachfolge verzichtet und seine Bereitschaft erklärt hatte, sich einer freien Wahl zu stellen, wurde der Berliner Rabbiner Esra Munk um halachische Klärung gebeten. Doch Munk und die von ihm zusätzlich gebetenen Gutachter scheuten sich, dem aus der Mitte der IRG heraus ergangenen Pĕssak zu widersprechen. In der anschließenden Debatte ging es nicht nur um das Problem der fremdrabbinischen Intervention, sondern vor allem um die Frage, um welchen halachischen Preis den Gemeindegliedern in der anzuberaumenden Wahl eine Stimmabgabe *gegen* Raphael Breuer ermöglicht werden könnte. Mußten sie zu diesem Zweck dem Kandidaten die professionelle Eignung und die Gottesfurcht absprechen? Und wie waren die aus dieser Disqualifizierung folgenden ehrenrührigen oder gar blasphemischen Konsequenzen abzuwenden?

In der Zwischenzeit hatte Arnold Klein seine Bewerbung zurückgezogen. G. Posen erklärte nunmehr, in der kommenden Wahlentscheidung sei jedes Gemeindeglied weiterhin dazu verpflicht, für den „Aschaffenburger Raw" zu stimmen. Ein abweichendes Wahlverhalten könne aber denjenigen gestattet werden, die seine eigene Rechtsauffassung und Salomon Breuers Pĕssak für fehlerhaft hielten. Auf der Grundlage dieser Formulierung einigte man sich schließlich auf den 2. September 1928 als Termin zur Wahl des neuen Rabbiners. Am 6. September gab der Israelit das überraschend eindeutige Ergebnis bekannt: Die außerordentliche Vollversammlung der wahlberechtigten männlichen Gemeindeglieder hatte sich mit einer Mehrheit von 612 gegen 390 Stimmen gegen Breuer ausgesprochen.[110] Neben dem Protest gegen den Versuch einer Einschränkung der Wahlfreiheit hatte wohl auch die Tatsache eine Rolle gespielt, daß seine Beliebtheit angesichts früherer exegetischer „Eskapaden" unter den Gemeindegliedern von vornherein nicht sehr groß gewesen war.[111]

Nach der Überzeugung seines Bruders Isaac endete die Wahl aber nicht aus diesen Gründen und auch nicht deshalb mit einer Niederlage, weil die Frankfurter dem Aschaffenburger Rabbiner als dem Vertreter einer bayrischen „Einheitsgemeinde" mißtraut hätten.[112] Denn sein Name hätte nach der Meinung seiner Anhänger gerade für die *Bewahrung* der gemeindepolitischen Errungenschaften der IRG gestanden und deren konsequente Weiterentwicklung garantiert.[113] Isaac Breuer sah in dem Wahlergebnis vielmehr ein Zeichen dafür, daß am Ende der zwanziger Jahre die Dynamik der von S.R. Hirsch eingeleiteten

---

[109] Vgl. Y. Ben-Avner, Polemik, 74–78; I. Breuer, MW, passim; NK, 210ff.; J. Levinger, Zionist, 164; J. Katz, 1989, 59, 66f.; vgl. auch den Hessped A. Kleins auf R. Breuer nach dessen Tod im Februar 1932, in: NZ 1931/32, 138f.

[110] Vgl. Israelit vom 6.9.1928 (Localbeilage), 8; Y. Ben-Avner, Polemik, 79.

[111] Vgl. oben S. 55.

[112] So eine Überlegung bei Y. Ben-Avner, Polemik, 74.

[113] Vgl. I. Breuer, Raphael Breuer und die deutsche Orthodoxie (sic!), in: NZ 1931/32, 120–128 sowie das Kondolenzschreiben der palästinensischen Aguda nach Breuers Tod, a.a.O., 139.

Entwicklung selbst in der Frankfurter „Mustergemeinde" verlorengegangen war.[114]

Nun mußte die Suche nach einem geeigneten Nachfolger von neuem beginnen. Nach vergeblichen Bemühungen um andere Kandidaten wurde am 23. Juni 1929 – mit einer Mehrheit von 607 gegen 153 Stimmen – schließlich der Rabbiner Josef Jona Zwi Horowitz aus dem slowakischen Hunsdorf (Hunfalu) gewählt.[115] Jacob Katz berichtet in seinen Memoiren, daß bereits der erste öffentliche Auftritt des von J. Rosenheim protegierten „Hunsdorfer Raw", der den Ansprüchen des neoorthodoxen Bildungsbürgertums offensichtlich nicht gewachsen war, als Enttäuschung empfunden wurde.[116] Die Tatsache, daß Raphael Breuer wenige Jahre später starb, wurde von seinen Anhängern mit den Belastungen durch die Frankfurter Wirren in Verbindung gebracht.

1.2 „Jeruscholajim"

a) Palästinawende

Angesichts dieser letzten Ereignisse, die für seine Familie einer Katastrophe gleichkamen, wandte Isaac Breuer sein Interesse nun zunehmend den Entwicklungen in Palästina zu. Seine besondere Aufmerksamkeit galt den religionspolitischen Konflikten zwischen dem Alten und dem Neuen Jischuw und der Art und Weise, in der die Mandatsmacht mit der ihr übertragenen Verantwortung umging. Im Jahre 1925 brachte er eine Streitschrift über „Das jüdische Nationalheim" zu Papier.[117] Die englische Übersetzung dieser scharf antizionistischen Invektive, die während einer Nahostreise im Folgejahr auch dem High Commissioner zugänglich gemacht wurde[118], prägte in den folgenden Jahrzehnten

[114] In Breuers Roman „Der Neue Kusari" (96, 249ff.) wird die IRG als rabbiner- und orientierungslos geschildert.

[115] Vgl. Israelit vom 27.6.1929, 1f. und 10; I. Lewin, 1975, 56; Y. Ben-Avner, Polemik, 79 (mit abweichender Datumsangabe).

[116] Vgl. J. Katz, 1989, 67f. E. Feist, Jerusalem, berichtet (mündliche Mitteilung vom 14.10.1993), daß Breuer die Rede des Neugewählten ironisch kommentiert habe: „Ich gratuliere, Herr Rosenheim!" Dennoch habe sich die Familie Breuer in der Folgezeit ihrem Gemeinderabbiner gegenüber loyal verhalten. In einem – wahrscheinlich von Rosenheim verfaßten – Leitartikel des Israelit vom 27.6.1929 wurde die „Lösung der Frankfurter Rabbinatsfrage" als folgerichtige Weiterentwicklung des von Hirsch begonnenen Gemeindebaus in einer Zeit bezeichnet, in der die Orthodoxie genügend Selbstbewußtsein gewonnen habe, um für ihren Rabbiner auf einen „formalen akademischen Titel" verzichten zu können. Horowitz komme „ganz und vollkommen von der (sc. jüdischen) Innenseite" her; er sei „ganz Geist ... von dem Geiste, wie ihn Samson Raphael Hirsch als letztes Ziel der Selbstermannung der Orthodoxie gesehen und Salomon Breuer gelehrt und vorbereitet" habe (a.a.O., 1). Zum Frankfurter Rabbinerwahlkampf vgl. auch die bei H.O. Schembs (1978, 241 und 244) genannten Zeitungsartikel und Flugblätter sowie die halachische Diskussion bei J. Carlebach, Jeschurun 1928, 350–366.

[117] Vgl. unten S. 271–274.

[118] Vgl. oben S. 92f.; J. Levinger, Zionist, 158f.; I. Breuer, Nr. 65, 53–55.

das Image des Hirsch-Enkels in der Sekundärliteratur.[119] Die Tatsache, daß dieser Text entstanden war, *bevor* sein Autor die kritisierten Zustände persönlich in Augenschein nehmen konnte, war in gewisser Hinsicht charakteristisch für sein Denken und Vorgehen. Unabhängig von der Detailkenntnis der Gegebenheiten vor Ort war Breuer der Meinung, durch die Erfahrungen der IRG für alle geschichtlichen Entwicklungen gewappnet und durch das Verständnis des „Frankfurter Prinzips" für ihre Interpretation prädisponiert zu sein.

So kann es nicht überraschen, daß der zweiwöchige Palästinaaufenthalt des Jahres 1926, den er im wesentlichen mit politischen Verhandlungen in Jerusalem verbrachte, keinen bleibenden Eindruck auf ihn machte und in biographischer Hinsicht keine Zäsur darstellte. Viel einschneidender waren die Ereignisse in seiner Heimatstadt kurz nach seiner Rückkehr. Durch den Tod des „Frankfurter Raw" wurde er zu einem religionsphilosophischen Traktat über die Vaterschaft – unter dem Titel „Elischa"[120] – inspiriert.

In dieser Phase der Entwicklung Breuers war das negative Urteil über die palästinapolitischen Aussichten in seinen Schriften eindeutig vorherrschend. Diese Tendenz läßt sich auch noch in seinem 1934 erschienen Monumentalwerk „Der Neue Kusari" nachweisen. In ihm wird in Form philosophischer und theologischer Dialoge der Weg eines Frankfurter Juden aus der gottfernen Säkularität zur Anerkennung des Herrschaftsanspruchs der Tora geschildert. In Anspielung auf den Ausgangspunkt des „ersten Kusari"[121] hört Alfred Roden, der Sohn des Bankdirektors Max Rosenstock, im Traum eine beunruhigende Botschaft: „Dein Streben ist gut, aber dein Tun ist nicht gut!"[122] Roden fühlt sich veranlaßt, nach einer „Offenbarung des richtigen Tuns" Ausschau zu halten, die ihn „zu einem sinnvollen Leben" verhelfen soll.[123] Im Unterschied zum klassischen Vorbild wird hier aber nicht die Wahrheitssuche eines Fremden, des Chazarenkönigs, sondern das Schicksal eines Sohnes des eigenen Volkes beschrieben, der unter den im neunzehnten Jahrhundert entstandenen geistigen und sozialen Bedingungen für die jüdische Nation verlorengegangenen

---

[119] Vgl. G. Schiff, 1977, 73ff.; B. Halpern, 1961, 88f. Die mangelnde Beschäftigung mit Breuer ist hier besonders zu bedauern, weil Halperns Überlegungen zum Problem der politischen Souveränität (vgl. z.B. S. 21 und 57) den Vergleich mit den Schriften des Hirsch-Enkels geradezu herausfordern. – Zur Rezeption Breuers im angelsächsischen und hebräischen Sprachraum vgl. ferner E. Schweid, 1990, 74–78; 144–146; ני רוטנשטרייך, תשי"ה, 114–116; צ' ורבלובסקי, in: R. Horwitz (ed.), 1988, 61f. – In den Jahren 1942/43 vertiefte Breuer das Thema des Nationalheims noch einmal in einer Aufsatzserie in der Zeitschrift הדרך, die im März 1946 von seinem Sohn J. Baror (sic!) übersetzt und unter dem Titel „Judaism and National Home" zusammengefaßt und hektographiert wurde (vgl. Nr. 111 und MW, 189, 273). Dieses englischsprachige Material scheint Breuer zur Grundlage eines Memorandums gemacht zu haben, daß er im Jahre 1946 der anglo-amerikanischen Untersuchungskommission für Palästina im Auftrag der AI vorlegte.

[120] Vgl. I. Breuer, Nr. 62 und A. Mittleman, 1990, 90ff.

[121] Vgl. P. Kohn, NZ 1933/34, 290.

[122] I. Breuer, NK, 10; vgl. Juda Halevi in: Y. Even Shmuel (ed.), 1972, א: „כונתך רצויה בעיני האלוה אבל מעשך אינו רצוי."

[123] I. Breuer NK, 10.

ist. Diese Konstellation bringt es mit sich, daß als Dialogpartner nicht Christen und Muslime, sondern den verschiedenen Parteirichtungen angehörige Juden auftreten.[124]

Das Itinerar dieser typisierten geistig-biographischen Rückkehr des Helden zu seinen Ursprüngen gibt die Verwurzelung in der Frankfurter Gemeindepolitik zu erkennen. Der Rabbiner des Reformflügels der Israelitischen Gemeinde ist die erste Zwischenstation auf dem Rückweg zur Wahrheit.[125] Doch wird „Dr. Seelenfreund", allem Anschein nach eine Karikatur Caesar Seligmanns (1860–1950)[126], von dem diskussionsfreudigen Heimkehrer bald in schwere Widersprüche verwickelt. Roden sieht sich veranlaßt, seine religiösen Nachforschungen bei der innergemeindlichen Konkurrenz fortzusetzen. Diese kann immerhin mit einem konkreten talmudischen Lehrangebot behilflich sein. Nach einem ersten Gespräch lädt der gemeindeorthodoxe Rabbiner „Dr. Bernstein" den Gottessucher ein, eine Zeitlang bei ihm zu wohnen. Er soll bei ihm die Vorschriften der Tora studieren und in die jüdische Lebensweise eingeführt werden.[127] Zielpunkt der Reise ist schließlich ein seiner messianischen Aufgabe bewußt gewordener Kreis innerhalb der IRG. Hier möchte Alfred lernen, „*auch in der Gola* für Zijaun" zu leben „und für Jeruschalajim!"[128]

Mit der Kreation des Slogans „Tora-im-Derech-Erez-Israel" nimmt dieses letzte größere Werk vor Breuers Auswanderung bereits Motive aus der Zeit nach seiner „Zionswende" vorweg. Dennoch gehört es seiner Intention nach – und in gewisser Hinsicht als ihr Höhepunkt – noch ganz der vorigen Schaffensperiode an. In einer vielbeachteten Besprechung, die als Leitartikel in der Jüdischen Rundschau erschien, meinte G. Scholem, Rückschlüsse aus dem Erscheinungsdatum des Romans ziehen zu können. Er deutete ihn als eine literarische Verzweiflungstat und Reaktion auf die politischen Ereignisse in Deutschland.[129] Was Scholem übersehen hatte, war die für die Interpretation des Buches nicht unwichtige Tatsache, daß sein erstes Kapitel zunächst in einer Fortsetzungsreihe der im Jahre 1930 gegründeten Zeitschrift „Nahalat Zĕwi" erschienen war. Da sich der Vorabdruck in den Jahrgängen 1930/31 bis 1932/33, also zum großen Teil vor der Machtübernahme durch die Nationalsozialisten, vollzog, ist anzuneh-

---

[124] Dieser Unterschied wird von A. Mittleman (1990, 35ff.) nicht hinreichend in Rechnung gestellt.

[125] Vgl. I. Breuer, NK 15ff.

[126] In einem der wenigen erzählerischen Abschnitte des Buches feiert „Seelenfreund" seinen siebzigsten Geburtstag: vgl. NK, 201ff.

[127] Vgl. NK 91–93. Das Vorbild „Bernsteins" war entweder Dr. Jacob Horovitz, der Sohn von Markus Horovitz, oder Dr. Jacob Jehuda Hoffmann, der zweite Rabbiner der Frankfurter Gemeindeorthodoxie in den dreißiger Jahren. Jacob Horovitz wurde 1938 interniert und gefoltert. Er mußte nach seiner Entlassung auswandern und starb in geistiger Umnachtung in den Niederlanden. Jacob Jehuda Hoffmann wurde 1937 interniert und dann ausgewiesen: vgl. Y. Ben-Avner, 1987, 54f.

[128] I. Breuer, NK, 448 (H. v. Vf.).

[129] Vgl. G. Scholem, JR vom 17.7.1934; NZ 1934/35, 61f.; M. Wiener, HUCA 1950/51 Part One, 669–682; פי פלא', in: R. Horwitz (ed.), 1988, 102ff.

men, daß die Niederschrift des Romans in dieser für die deutsche und jüdische Geschichte so kritischen Zeit noch nicht abgeschlossen war. Erst danach erfolgte die Veröffentlichung in *einem* Band. Vor dem Hintergrund dieser Entstehungsgeschichte des Neuen Kusari wird die Dramatik seines letzten Satzes augenfällig: „Und es ward das Jahr der deutschen Juden-Katastrophe zu einer Epoche in der Metageschichte des Gottesstaats."[130]

So fußte Breuers Engagement für Erez Jisroel in diesem Roman, wie P. Kohn in einer Replik auf die Ausführungen Scholems festhielt, weder auf der „augenblicklichen Not der Zeiten"[131] noch hatte es die unmittelbare Auswanderung oder den Beginn von Siedlungsaktivitäten in Palästina im Auge. Es handelte sich vielmehr um eine – wenn auch unter dem Vorzeichen der Zionssehnsucht Juda Halevis sich vollziehende – „Bejahung des Galuthbewußtseins"[132]. So kann der Neue Kusari zwar in gewisser Hinsicht als Breuers *deutschsprachiges* Hauptwerk, nicht aber als die Summe und Essenz seiner Religions- und Geschichtsphilosophie angesehen werden.[133]

Daß für ihn bereits im Jahre 1934 in dieser Hinsicht nicht das letzte Wort gesprochen war, hatte er seiner zweiten Palästinareise während des Winters 1933/1934 zu verdanken, für die er sich drei Monate Zeit nahm und die ihm die Augen für das sich im Aufbau befindliche Land öffnete.[134] Der Anblick der jüdischen Arbeiter und Bauern, die Kibbuzim, die jüdische Stadt Tel Aviv und die Erfahrung der gemeinsamen Sabbatfeier inmitten einer „im Entstehen begriffene(n), erdverknüpfte(n) Volksgemeinschaft"[135] – all das wurde ihm zu einem Offenbarungserlebnis und veranlaßte ihn dazu, seine philosophische Konzeption einer Überprüfung und schließlich Modifizierung zu unterziehen. So begann er nun, auch für die eigene Person und Familie die Übersiedlung ins Gelobte Land ins Auge zu fassen.

Als er sich im Jahre 1936 dann in Jerusalem niederließ[136], hatte das zur Folge, daß er in allen praktischen Angelegenheiten an die Seite der palästinensisch-agudistischen Chaluzim trat. Der Kampf gegen den Zionismus erhielt dadurch zunächst einmal einen noch schärferen Ton. Gleichzeitig nahm aber auch seine Entfremdung von den in der Defensive verharrenden ortsansässigen Rabbinern zu. Der Zwang zur erneuten Klärung der theoretischen Grundlagen wurde übermächtig. Es war das religionsgesetzliche Konstitutions- und Kooperationsproblem, das sich einmal mehr als harter Kern der durch den Zionismus gestellten Problematik entpuppte. Sollte der unter seiner Mitwirkung entstandene

[130] I. Breuer, NK, 448; vgl. auch WW, 123.

[131] P. Kohn, Kusari III, in: NZ 1933/34, 295.

[132] A.a.O., 297; vgl. auch a.a.O., 298: „So verstehen wir den Verfasser, wenn er Feld und Tätigkeit seiner Thedaisten hauptsächlich auf deutschem Boden sich entfalten läßt."

[133] Gegen Z. Kurzweil, 1984/85, 32 („the most complete and masterly summary of his philosophical thought") und F. Niewöhner, NZSTh 1975, 143 („Breuers religionsphilosophisches Hauptwerk"). Vgl. demgegenüber J. Levinger, Zionist, 162–166.

[134] Vgl. u.a. I. Breuer, MW, 149ff.; EJB und unten S. 290ff.

[135] I. Breuer, MW, 150.

[136] Vgl. a.a.O., 149.

agudistische Kibbuz Land und Hilfe aus den Händen der „religiös neutralen" Jewish Agency akzeptieren?[137] Bei der Beantwortung dieser Frage hatte Breuer sich mit einer in dieser Hinsicht eindeutigen halachischen Tradition auseinanderzusetzen. Er begann nun aber mit dem Versuch, die Einsichten seines Großvaters zu den Fragen der Zeit in eine neue Beziehung zu setzen. Damit begab er sich auf einen Weg, auf dessen Fluchtlinie eine Kooperationsmöglichkeit hätte liegen können, die, ähnlich der von A. Kuk anvisierten Lösung, ihre halachische Rechtfertigung auch ohne konstitutionelle Garantien gefunden hätte.[138] Doch trotz seiner, gelegentlich fast verzweifelt klingenden gegenteiligen Beteuerungen[139] war ihm zu diesem letzten Schritt durch das „Frankfurter Prinzip" der Weg verbaut.

Während der dreißiger Jahre blieb Breuer zunächst Mitglied der AI-Weltexekutive und übernahm zudem den Vorsitz der PAI.[140] Nach der Marienbader Kĕnessijo gĕdaulo lehnte er aus Protest gegen die Passivität der Agudaführung die Wiederwahl in den Zentralrat und die agudistische Exekutive ab, trat im Herbst 1937 aber gleichzeitig an die Spitze des Siedlungsfonds der Palästina-Centrale (קרן הישוב). Nach dem Ausbruch des Zweiten Weltkrieges schloß er sich einer agudistischen Delegation in die USA an. Tief enttäuscht von der Trägheit der Weltorganisation, trat er nach seiner Rückkehr vom Vorsitz des Siedlungsfonds zurück. Er begann nun mit dem Englisch-Studium, um sich einer Zusatzprüfung zu unterziehen, die es ihm erlauben würde, wieder seinen Beruf als Rechtsanwalt auszuüben. In diese Zeit fallen auch die ersten Versuche einer schriftstellerischen und publizistischen Tätigkeit in hebräischer Sprache.

b) Vor der Staatsgründung

Als in den vierziger Jahren die grauenhaften Dimensionen des nationalsozialistischen Massenmordes bekanntwurden, gingen die Überlebenden aufeinander zu. Im Dezember 1945 fand in London eine Konferenz europäischer Delegierter der unabhängigen Orthodoxie statt. Nunmehr, nach beinahe drei Jahrzehnten, wurde Breuers aktivistisches Palästinaprogramm angenommen.[141] Am 13. März 1946 erschien Breuer zusammen mit Moses Blau als Vertreter des Geschäftsführenden Ausschusses der AI im Jerusalemer YMCA-Gebäude vor dem Anglo-American Committee of Inquiry, das die Voraussetzungen für eine Lösung des Palästinakonfliktes untersuchen und Vorschläge unterbreiten sollte. Für Verwirrung sorgten die Aussagen in seinem Memorandum, in denen er sich weder ein-

---

[137] Vgl. a.a.O., MW, 231ff., 257ff.; vgl. auch J. Rosenheim, EJuO, 29.

[138] Zur Beziehung Breuers zu Kuk vgl. E. Schweid, Torastaat, 126 und unten S. 305ff.

[139] Vgl. I. Breuer, MW, 220: „Ich konnte und ich kann nicht zugeben, daß die großen nationalen Prinzipien des Chatam Sofer s.A. und des Rabbiner Hirsch s.A. in diesem Lande – ad absurdum geführt wurden."

[140] Vgl. Israelit vom 14.10.1937, 10; EJ, 1971, Bd. 4, Sp. 1364.

[141] Vgl. I. Breuer, MW, 237, 243; EH, Bd. 1, Sp. 372.

deutig für noch gegen eine Staatsgründung aussprach, gleichzeitig aber zum Ausdruck brachte, daß „das historische Judentum" an einer „nationalen Souveränität" nicht interessiert sei. Auf die Nachfrage, ob er sich von den Bestrebungen der Jewish Agency distanziere, erwiderte er, daß er sich ein politisches System in Palästina wünsche, das die freie Einwanderung von Juden garantieren könne.[142] Im Gegensatz zu den weiterhin separatistisch gesonnenen Vertretern des Alten Jischuw sah Breuer nun aber offensichtlich keinen anderen Ausweg, als der Gründung eines säkularen jüdischen Staates zuzustimmen und die Kooperation zu den jetzt möglichen Bedingungen zu akzeptieren. Er hoffte, daß „das Volk der Thora durch den Staat und trotz des Staates gesunden werde."[143] Die Pläne für ein strategisches Bündnis mit dem Misrachi und zur Zusammenfassung der orthodoxen Kräfte zu einer gemeinsamen religionspolitischen Kraft fanden nun seine Zustimmung. In einem Gespräch mit Ben-Gurion gab der Hirsch-Enkel seine Bereitschaft zum Kompromiß mit dem Zionismus zu erkennen und begnügte sich damit, um die Erleichterung von Einwanderungsmöglichkeiten für Jěschiwa-Studenten zu bitten.[144] Seine Stellungnahme mußte als Ausdruck dessen gelten, daß er mit seinem Denken in einer Sackgasse angelangt war.[145] Seine wenigen Äußerungen in der unmittelbaren Nachkriegszeit zu jüdischen und palästinapolitischen Fragen machen den Eindruck eines wie gelähmten Mit-Sich-Geschehen-Lassens. Seine Autobiographie, deren Niederschrift am 31. März 1946 beendet wurde[146], zeigt ihn als einen zutiefst enttäuschten und gebrochenen Mann. Isaac Breuer war an das Ende seines Weges gekommen. Weder die Staatsgründung noch die Zusammenfassung von Misrachi und Aguda zur Vereinigten Religiösen Front sollte er selbst noch erleben. Er starb am 10. August 1946.[147]

c) Periodisierung

Die biographische Skizze läßt bereits etwas von den Brüchen im Leben Breuers ahnen. Schon zu Beginn seines Weges stehen Kontinuität und Diskontinuität spannungsvoll nebeneinander. Besonders augenfällig ist der Gegensatz zwischen den ideologischen Vorzeichen der Jugendzeit und den am Endpunkt seiner Entwicklung stehenden Bemühungen um eine Verständigung mit dem Zionismus. Schon diese Beobachtung spricht gegen jeden Versuch, sein über vier Jahrzehnte umgreifendes Lebenswerk auf ein eindimensionales Prinzip („single-

---

[142] Vgl. J. Levinger, Zionist, 166; I. Breuer, Nr. 122; MW, 255ff. Obwohl das Schlußwort von „Mein Weg" nur wenige Tage nach Breuers Auftritt vor dem Komitee datiert ist, bleibt sein eigener Beitrag darin unerwähnt.

[143] „על ידי המדינה ולמרות המדינה תוכל משפחת־עם־התורה להבריא" (I. Breuer, Nr. 121, zitiert nach J. Levinger, Zionist, a.a.O., 167).

[144] Vgl. R. Horwitz, Tradition 1975, 207.

[145] Vgl. E. Schweid, 1977, 56f.

[146] Vgl. I. Breuer, MW, 265 und 274.

[147] Vgl. J. Levinger, Zionist, 167f.

minded purposefulness"[148]) zu reduzieren oder es als das alleinige Resultat von Talmudstudien oder der Beschäftigung mit Kant zu erklären. Breuers Philosophie stand in hohem Maße unter dem Einfluß der zeitgeschichtlichen Dramatik. Andererseits waren seine literarischen Äußerungen nicht so kurzatmig auf die Aktualität bezogen, wie das von Kritikern gelegentlich unterstellt wurde. Die „blitzblanken Paradoxien"[149] seiner Dialektik, mit denen er die Chancen und Gefahren des neuzeitlichen Prozesses für das jüdische Volk zu beschreiben sucht, ziehen sich durch sein ganzes Werk.

Es spricht für die Authentizität seiner Erinnerungen und zugleich für den sachlichen Gehalt des zur Verhandlung stehenden Problems, daß Breuer in seinen Memoiren das kompromißlose Austrittspostulat, ja den „Boykott" seines Vaters gegenüber der Gemeindeorthodoxie, nicht nur nicht verschweigt, sondern als prägend an den Anfang stellt.[150] Die Auseinandersetzung mit diesem Anfang und der Versuch, seinen geistigen Werdegang trotz allem *von ihm her* als konsistent zu erweisen, ist das Ziel seiner Autobiographie: „Ich habe nicht den mindesten Zweifel: wäre Rabbiner Hirsch s.A. ins heutige Nationalheim gekommen, so hätte er eine – Stadt gegründet oder hätte einen – Kibbuz gegründet und hätte Stadt oder Kibbuz genannt: ‚Kehal Adath Jeschurun'."[151]

Die Neigung, eigene Erfahrungen zurückzuprojizieren, ist ein Wesenszug des von S.R. Hirsch ausgehenden Traditionsstranges, der bei dem Enkel und seinen Interpreten mehr als einmal wirksam wurde.[152] Damit ist nicht gesagt, daß es nicht Ansatzpunkte und Anlässe zum Ausziehen der Linien gegeben hätte. Wer nach dem Holocaust dem Erbe der Frankfurter Separatgemeinde verpflichtet war, mochte durch die Radikalität der Frühschriften Breuers in Verlegenheit zu bringen sein.[153] Da erwiesen sich als pazifistisch deutbare Töne und seine Kritik am wilhelminisch geprägten orthodoxen Bürgertum als hilfreich für das Überspielen anderer nun als peinlich empfundener Züge.[154] Komplementär fungieren psychologische Auslegungen, die, mit welchem Recht auch immer, auf den ausgeprägten Individualismus des Autors, seine Verletzbarkeit oder eine pathologisch verstandene Bindung an den Großvater anspielen.[155] Mit noch geringerer Erklärungskraft ausgestattet sind Deutungen, die die Radikalität seiner „Theorie" von der „Praxis" unterscheiden und seine ideologische Fixierung mit einem bedauernden Unterton (schade, daß Breuer ein Agudist war!) für „uneigentlich" erklären wollen.[156]

---

[148] Vgl. S. Ehrmann, in: L. Jung (ed), 1958, 624.

[149] G. Scholem, JR vom 17.7.1934, 2.

[150] Vgl. I. Breuer, MW, 9–33.

[151] Ders., MW, 252; vgl. auch 187ff.

[152] Vgl. J. Katz, Frankfurt, 49.

[153] A.a.O., 39 („מבוכה לא־קטנה").

[154] Zur Gefahr derartiger anachronistischer Verzeichnungen vgl. R. Horwitz, in: LBIYB 1988, 241ff. und בראור ", in: dies. (ed), 1988, 69 und 73.

[155] Vgl. A. Mittleman, 1990, 7; B. Kurzweil, 1976, 118.

[156] Vgl. z.B. Z. Kurzweil, 1984/85, 45; בי קורצווייל, in: R. Horwitz (ed.), 1988, 150.

Auf die konkrete Geschichte dieses Lebens- und Denkweges „von Frankfurt nach Jeruscholajim"[157] verwiesen, will die gewünschte Periodisierung nun nicht nach den herkömmlichen biographischen Mustern gelingen. Entgegen den Erwartungen fallen die entscheidenden Weichenstellungen bei Breuer schon vor dem Ersten Weltkrieg. Auffallend ist die Tatsache, daß ihn bestimmte Themen und Fragestellungen in allen Phasen seines Lebens begleiteten: Noch in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg insistierte er auf dem Erbe Mose Sofers[158], und die Grundlinien seines Spätwerkes Moriah stimmen, wie die Autobiographie bezeugt, mit dem Konzept seines Fuxenunterrichtes in der orthodoxen Studentenvereinigung überein.[159] Dessen ungeachtet geht die in dieser Arbeit vorgeschlagene Phaseneinteilung, einer Andeutung B. Kurzweils[160] folgend, von einer Entwicklung aus, die in der Frankfurter Separatgemeinde ihren Anfang nahm und Breuer in der Konfrontation mit den geschichtlichen Notwendigkeiten und der Begegnung mit dem Heiligen Land zu wachsender Kooperationsbereitschaft im Sinne A. Kuks führte. Die unterschiedlichen Phasen dieses Weges standen im Zeichen der sich als immer dringlicher erweisenden Auseinandersetzung mit dem Zionismus. In dieser Auseinandersetzung trat Breuer zum einen als antizionistischer Geschichtsphilosoph, zum andern aber auch als Ideologe eines Alternativzionismus auf den Plan, bevor am Ende seines Lebens, als „Fluchtpunkt" seiner Entwicklung, die Möglichkeit einer begrenzten Zusammenarbeit mit dem „real existierenden" Zionismus in den Horizont rückte.

Obwohl die beiden zuerst genannten Reaktionsweisen auf den Zionismus in allen biographischen Perioden präsent waren und insbesondere der Einfluß Hirschs konstant blieb, lassen sie sich doch grob den beiden Abschnitten seines Lebens in Deutschland (siehe unten Kapitel 3) und in Palästina (Kapitel 4) zuordnen. Doch zunächst (Kapitel 2) gilt es, die geistige Ausgangssituation Breuers zu skizzieren. Dabei kommt neben S.R. Hirsch vor allem I. Kant zur Sprache. Es geht hier um grundlegende philosophische Überlegungen zu den Begriffen des europäischen und des mosaischen Rechts (Kapitel 2.1) und um eine rechtliche und historische Besinnung auf das Wesen der jüdischen Gemeinde, die eine erneute Würdigung der Bedeutung des Frankfurter Austrittsstreits ermöglicht (Kapitel 2.2).

---

[157] Vgl. צ' ורבלובסקי, in: R. Horwitz (ed.), 1988, 65; A. Mittleman, 1990, 1ff.

[158] Vgl. I. Breuer, MW, 200ff.

[159] Ders., MW, 96. Mit diesem Buch knüpfte Breuer an Hirschs ursprüngliche Absicht an, seinem „Horeb" eine Religionsphilosophie unter dem Titel „Moriah" voranzustellen. Aufgrund der Dringlichkeit der Aufgabe, zunächst die Gesetzesobservanz zu verteidigen, kam dieser Plan nicht zur Ausführung. Vgl. J. Breuer, NZ 1936/37, 100–102; I. Grunfeld, XXX, XL. Vgl. in dieser Studie auch unten S. 318f., Anm. 659.

[160] Vgl. ב' קורצווייל, in: R. Horwitz (ed.), 1988, 154.

2. Die geistige Ausgangssituation: (Hirsch und Kant)

2.1 Der Begriff des europäischen und des mosaischen Rechts

Die religionsphilosophischen Frühschriften Breuers aus der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg tragen das Signum des Kampfes für die Erhaltung des orthodoxen Judentums bereits von ihrer Entstehungsgeschichte her.[161] Die entscheidenden Anstöße für sie erhielt der junge Jurist im Bund jüdischer Akademiker. Dort traf er mit den Söhnen jüdischer Kaufleute zusammen, die, anders als ihre Väter, eine akademische Karriere anstrebten. Durch das universitäre Leben beeinflußt, hatten sie mit religiösen Zweifeln zu kämpfen. Breuer nahm Einblick in ein durch die Entwicklungszwänge des kapitalistischen Erwerbslebens auseinanderbrechendes orthodoxes Bürgertum, wie er es einige Jahre später in seinen Romanen beschreiben sollte. In seiner Autobiographie ist von dem Schicksal eines Kommilitonen die Rede, der ihn in seiner Not um Rat bat und wissen wollte, ob er das moralische Recht habe, eine äußerlich orthopraxe Lebensweise aufrechtzuerhalten, obwohl er „jeden ‚Glauben an die Göttlichkeit der Thora' verloren"[162] habe.

Die Antwort, wie Breuer sie in seiner Schrift „Lehre, Gesetz und Nation" zu Papier brachte, lautete, daß das Halten der Gebote nicht von einem persönlichen Glauben abhängig und die Verbindlichkeit der Halacha prinzipiell ausschließlich in ihrem verpflichtenden Charakter als *Recht* begründet sei.[163] Im Sinne des Ratgebers handelte es sich bei der vorgeschlagenen Remedur nicht um einen Trick, mit dem eine die rein äußerliche Konformität wahrende reservatio mentalis ermöglicht und ein „psychologisch-soziologisches Problem"[164] aus der Welt geschafft werden sollte. Zwar gibt die Lektüre der in diesem Kapitel vorzustellenden Arbeiten Breuers, die die Antwort seiner religionsphilosophischen Erstlingsschrift ergänzen, als Hintergrund ihrer Entstehung noch das diskussionsfreudige und gelegentlich etwas verspielte Milieu einer intellektuellen Vorkriegselite zu erkennen. Doch war das hier zum Ausdruck kommende philosophische Konzept in jeder Hinsicht ernst gemeint.

---

[161] Vgl. S. Ehrmann, in: L. Jung (ed.), 1958, 627; J. Levinger, Zionist, 153 sowie J. Katz, Frankfurt, 46f.

[162] I. Breuer, MW, 64; „Göttlichkeit der Thora" bezeichnet bei Breuer eine wesenhafte Verbundenheit zwischen dem Schöpfer und seinem Wort: „Die Thora ist wesentlich Eigenschaft Gottes. Wer sie leugnet, trennt Gott von seiner Eigenschaft; leugnet Gott." (NK, 264) Vgl. auch KG, 134; A. Mittleman, 1990, 196; zu Breuers „seelsorgerlichen Bemühungen" um die jüdischen Studenten vgl. J. Katz, 1989, 71f.

[163] Die Geschichte dieser Argumentationsfigur beginnt in der Neuzeit mit Mendelssohn; vgl. auch I. Breuer, WW, 118; Y. Leibowitz, 1975, 98ff. und Z. Kurzweil, 1984/85, 9f.; 51ff.

[164] So J. Levinger, Zionist, 153.

Breuer forderte zunächst und vor allem, die Tora *als Recht* ernstzunehmen. Als Jurist und Philosoph zog er selbst die Konsequenzen, indem er zur Klärung und Erläuterung dieses Postulats die methodischen Hilfsmittel heranzog, die ihm seine Zeit und seine Zunft zur Verfügung stellten.[165] Thematisch wurde dabei zunächst der Zusammenhang von *Glauben und Wissen*, wie er nach seiner Einsicht in den biblischen und talmudischen Quellen gedeutet wird. Damit ging es aber zugleich um das jüdische *Theorie-Praxis-Problem*, dem Breuer mit der Offenlegung der epistemologischen Grundlagen des Judentums angesichts der Krise der Moderne zu begegnen empfahl. Im Zentrum seiner Lösung stand die Behauptung der Priorität des Willens vor dem Erkennen.

Die Bedeutung des Gesprächs mit dem verirrten Ratsuchenden für den Autor wird durch die Tatsache erhellt, daß es in zwei späteren Erzählungen ein ausführliches Echo gefunden hat. Gattungs- und kontextbedingt erscheinen die Fragen und Antworten in den unterschiedlichen Texten Breuers in variierter Form. Es zeigt sich auch, daß die Nichtbeachtung der in den unterschiedlichen literarischen Expositionen liegenden Hinweise für die Wiedergabe des systematisch-philosophischen Zusammenhanges abträglich wäre. Zur Veranschaulichung des Ursprungssituation der Philosophie Breuers wird die Nachzeichnung der fiktiven Gesprächssituationen und der aus ihnen erwachsenden Dialoge (a, b) dem Referat seines religionsphilosophischen Nachdenkens (c–e) vorangestellt.

a) „Ein Kampf um Gott" (1920)

In „Ein Kampf um Gott" stößt der Medizinstudent Heinrich Thorning zu einem studentischen Kreis, in dem der Gedanke diskutiert wird, als Forum für die Propagierung des orthodoxen Gedankengutes einen „jüdisch-wissenschaftlich-geselligen Verein" zu gründen.[166] Der Philosoph Berthold Rosner gießt Wasser in den Wein der allgemeinen Begeisterung. Er stellt die Frage, was man sich von einer derartigen Organisation eigentlich versprechen könne. Dem Initiator des Projekts, dem redseligen Juristen Siegfried Levy, geht es darum, „die Irrtümer der Reform, des Zionismus, der Bibelkritik, der Naturwissenschaft, der Philosophie nachzuweisen und die Überlegenheit des gesetzestreuen Judentums ins rechte Licht zu rücken."[167]

Die anschließende Debatte über die Grundlagen „der jüdischen Weltanschauung" endet aber mit einem Fiasko, weil die Kommilitonen zum einen „den Vater Kant" nicht widerlegen können.[168] Zum andern müssen sie zugeben, daß sie hinsichtlich der Abwehr der Bibelkritik auf das Rabbinerseminar in

---

[165] Vgl. R. Horwitz, Exil, 292.

[166] Vgl. I. Breuer, KG, 117ff.

[167] A.a.O., 130f.

[168] A.a.O., 136; gemeint ist wohl Kants Widerlegung der Gottesbeweise in der „Kritik der reinen Vernunft".

Berlin angewiesen sind. Dessen Aktivitäten sind aber, wie Rosner feststellt, rein defensiver Natur: „... so oft die Bibelkritik etwas Neues findet, gerät die Gesetzestreue Deutschlands ins Wanken und man schickt schleunigst zu dem großen Seruminstitut in Berlin, damit man wieder eine Impfung vornehmen kann. Solche Impfungen sind ständig von nöten. Der Leib der deutsch-jüdischen Orthodoxie ist mählich ganz wund davon." Ob die Verteidiger der orthodoxen Sache denn nicht merkten, daß sie „alle lauter geflickte Juden"[169] seien?

Am selben Abend noch kommt es zu einer klärenden Aussprache zwischen Heinrich Thorning und seinem Freund Rosner. Nachdem der Philosoph – als „orthodoxer Jude"[170] – die Frage, ob er eigentlich an Gott glaube, verneint hat, steht der Verdacht der Heuchelei im Raum. Rosner legt aber dar, daß man „Gott und sein Recht" nicht „an der Verstandeswelt der Wirklichkeit"[171] messen dürfe. Die Gottesfrage sei den Juden daher kein Gegenstand des Glaubens oder Fürwahrhaltens, sondern ein Auftrag der nationalen Überlieferung: „Die Nation fragt nicht nach meinem Glauben. Sie verlangt von mir, daß ich den Anordnungen, die sie von Gott selber und den von Gott ermächtigten Lehrern erhalten haben will, den unbedingten Gehorsam der Tat zolle, einerlei, ob ich der nationalen Überlieferung Glauben schenke oder nicht."[172]

b) „Der Neue Kusari" (1934)

Die philosophische Begründung dieser für den jeweiligen Gesprächspartner ebenso überraschenden wie unbefriedigenden These nimmt im Neuen Kusari breiten Raum ein.[173] Die diesbezüglichen Ausführungen in Breuers letztem und wichtigstem Roman haben besondere Beachtung gefunden, weil man an dieser Stelle – nicht zu Unrecht – Berührungspunkte und Übereinstimmungen mit der Philosophie des deutschen Idealismus und der Kabbala gesucht hat. Nun nimmt Breuer hier wie überall nur selten Bezug auf seine Gewährsleute.[174] Die Voraussetzungen seiner Texte bleiben ebenso wie ihr „Woraufhin" meist implizit. Dem Leser wird nahegelegt, der inneren Logik – vor allem aber den praktischen Konsequenzen – seiner Argumentation „ganz von selbst" auf die Spur zu kommen.[175] Im Sinne seiner philosophischen Ambitionen trägt

---

[169] A.a.O., 136 (Z.O.i.O.).

[170] A.a.O., 146.

[171] A.a.O., 157.

[172] A.a.O., 148; vgl. auch I. Grunfeld, LI, LXXII, LXXXVf.

[173] Vgl. NK, 256ff. sowie auch KG, 128–167 und A. Mittleman, 1990, 38ff.

[174] Vgl. O. Wolfsberg, MGWJ 1926, 427; als Beispiele einer Anspielung auf Schopenhauer vgl. I. Breuer, NK, 264; RB, 74; MSP, 37 („der täuschende Schleier der Maja"); vgl. dazu A. Schopenhauer, 1949, 20; A. Mittleman, 1990, 137, 208; R. Horwitz, Exil, 286. Als Beispiele einer Bezugnahme auf Kant und Fichte vgl. NK, 279, 281, 287 und Nahaliel, ה.

[175] Im Neuen Kusari (379f.) wird dieses Verfahren eigens reflektiert und erscheint als das Alfred Rodens: „Ohne daß hierbei (sc. während der Lektionen Rodens; M.M.) zunächst der Name der agudistischen Weltorganisation ausdrücklich genannt wurde, zeigte es sich im Laufe

diese Eigenart seines Schrifttums auch zum Outfit eines deduktiven Verfahrens bei. Das wohl aus diesem Grunde besonders reizvolle Aufspüren der Vorbilder der Denkformen Breuers geht daher nicht zufällig häufig von biographischen Anekdoten aus oder stützt sich auf – gelegentlich nicht ressentimentfreie – „detektivische Divination".[176] Ebensowenig zufällig gelingt diese Aufgabe bisweilen mit gleicher Plausibilität von unterschiedlichen Bereichen der jüdischen Tradition oder der deutschen und griechischen Philosophie aus.[177] Im Sinne des Autors liegt es daher nahe, nicht die *Axiomatik* oder die *Genese* seines Denkens, sondern dessen *Funktion* – in seinem realen oder literarisch-fiktiven Kontext – zum Schlüssel des Verständnisses zu nehmen.

Im Neuen Kusari finden sich die hier interessierenden Passagen im zweiten Teil des Buches. Alfred Roden ist mit seiner eigenen Wahrheitssuche zum Ziel gekommen. Er hat sich der IRG angeschlossen und ist zu einem Lehrer und Wegweiser ihrer Gemeindeglieder geworden, deren Orientierungslosigkeit durch die zurückliegende Rabbinerwahl einen Höhepunkt erreicht hat. Ein junger Mann, Weiler, tritt als Sprecher der Verwirrten auf. In dessen erster Begegnung mit Roden legt ihm der Autor die Frage jenes namenlosen Studenten in den Mund. Indem sich Roden im Gespräch mit ihm des mäeutischen Verfahrens bedient, legt er die Implikationen des erbetenen Gottes- und Torabeweises frei:[178]

Nach den für die menschliche Vernunft gültigen Erkenntnisbedingungen stützen sich Beweisverfahren auf den Schluß vom Bekannten auf das Unbekannte.[179] Da „Gott" aber, so Roden, als das „Unbedingte" zu denken sei, würde ein Gottesbeweis ihn dem menschlichen Verstand unterwerfen. Nun verhalte es sich aber mit der „Göttlichkeit der Thora" in keiner Weise anders als mit Gott selbst. „Nicht beweisbar ist Gott, sondern beweisend. Quelle des Beweises ist Gott, nicht aber Mündung. Zwischen der Göttlichkeit der Thora und Gott selber hat unser Volk niemals einen Unterschied gemacht."[180] Gott und seine Tora können daher nicht „Ergebnis eines Verstandesbeweises" sein. Sie erheben gerade umgekehrt den Anspruch, den menschlichen Verstand zu beherrschen. Für diese Einsicht spricht, immer nach Roden/Breuer, auch die philosophische Grundunterscheidung zwischen dem „Ding" und dem „Ding an sich". Ihr zufolge „existiert"

---

seiner Darlegungen ganz von selbst, daß die aus ihnen sich ergebenden Konsequenzen durchweg in diese Organisation einmündeten und deren entschlossene, zielbewußte Aktivierung zur gebieterischsten Forderung der Stunde machten."

[176] Vgl. צ' ורבלובסקי, in: R. Horwitz (ed.), 1988, 65: „חוש־ריח"; „כשרון־בילוש"; vgl. auch G. Scholem, JR vom 17.7.1934, 2.

[177] Vgl. A. Mittleman, 1990, S. 198, Anm. 71 und S. 214, Anm. 104 sowie Ch. Friedemann, 1972, 149. Friedemann leitet die Philosophie Breuers vom Aristotelismus des Maimonides her, während Mittleman auf die Zusammenhänge mit dem deutschen Idealismus verweist.

[178] Zum folgenden vgl. I. Breuer, NK, 260–267.

[179] Vgl. A. Mittleman, 1990, 39–42, dessen Charakterisierung dieses Gedankengangs als „logisch" freilich unglücklich ist. Breuer geht es hier nicht um die *logische Zulässigkeit*, sondern um die *epistemologische Zuverlässigkeit* eines Beweisverfahrens.

[180] I. Breuer, NK, 263f.

jedes Objekt dann und nur dann, wenn ihm ein es erkennendes Subjekt gegenübersteht. Der ontologische Status der Objekte hängt von ihrem Vorgestellt-Werden durch ein vorstellendes Subjekt ab. Daraus ergibt sich nach Kant die erkenntniskritische Einsicht, daß die Vorstellungswelt nur mit Hilfe der der Vernunft eigenen Anschauungsformen und Denkgesetze zustande kommt, die Vernunft aber keinen Zugang zu den „Dingen an sich" hat.

An dieser Stelle zeitigt die Suche nach den Quellen der Philosophie Breuers ein überraschendes Ergebnis. Denn Roden findet diese epistemologische Erkenntnis im mit ויאמר beginnenden Abschnitt des שמע im täglichen Morgengebet wieder: „‚Schicket nicht euer Herz und eure Augen erst auf Kundschaft aus, denn wenn ihr denen nachfolget, werdet ihr treulos.' Kennen Sie den Satz? Herz und Augen – innerer Sinn und äußerer Sinn – innere Erfahrung und äußere Erfahrung – Welt als Wille und Welt als Vorstellung: wie kann denn die Thora so gebieterisch vor ihnen warnen, wenn in ihnen die Quelle der Legitimation der Thora läge?"[181] Hirsch hatte in seinem Kommentar zu Num. 15,39 formuliert, daß anstelle des Herzens und der Augen „‚Gott und sein Gesetz' als die Grundthatsache aller Thatsachen die Basis und den Ausgangspunkt aller unserer Betrachtungen, Gedanken- und Urteilsschöpfungen" bilden sollten.[182] Unter dem Einfluß des Großvaters identifizierte der Enkel nun die „Brille des Herzens und der Augen"[183] mit den Aktivitäten des vorstellenden Verstandes. Während dem vorstellenden Verstand der Zugang zur „Welt an sich", zur „Schöpfung", versperrt sei, gebühre ihm im Rahmen der „Welt als Vorstellung", der „Natur", ein legitimer Platz.[184] Indem Breuer so die Forderung nach einem Gottesbeweis abwehrte, nahm er gleichzeitig die Auseinandersetzung mit der modernen Wissenschaft auf und versuchte, sie vom orthodoxem Standpunkt aus zu „evaluieren".

Die apologetische und wissenschaftskritische Tendenz dieses Denkens tritt am deutlichsten in einer bereits im Jahre 1926 veröffentlichten Schrift hervor, die den Anspruch erhebt, als „Prolegomena für ein System jüdischer Philosophie" zu gelten.[185] Unter dem Titel „Die Welt als Schöpfung und Natur" faßte

---

[181] A.a.O., 264; vgl. Ch. Friedemann, 1972, 133 sowie Breuers Übersetzung in MW, 55: „... folgt nicht der Kundschaft eures Herzens und eurer Augen – kantisch gesprochen: folgt nicht der Kundschaft eurer inneren und eurer äußeren Erfahrung –, denn ihnen nachgehend werdet ihr mir untreu."

[182] S.R. Hirsch, Pent. IV, 206. Zur Erkenntnistheorie Hirschs vgl. I. Grunfeld, 1962, LXXXIX–XCVII.

[183] S.R. Hirsch, a.a.O., 206.

[184] „Wenn wir ... das Wollen und Nichtwollen unseres Herzens dem Wollen und Nichtwollen Seines Willens unterordnen ... – dann wird auch unser ‚Auge' und unser erkennender und urteilender Verstand, indem sie die Dinge unserer Welt in ihrem Wert oder Unwert für die Befriedigung unseres Herzens ‚erkunden', sie eben nur nach ihrem Wert oder Unwert für die Befriedigung des göttlichen Willens erforschen, weil unser Wollen ... aufgegangen ist in den göttlichen Willen ..." (ebd.)

[185] I. Breuer, WSN, 6. Das 128 Seiten umfassende Buch geht nicht diskursiv, sondern stichwortartig vor und umkreist sein Thema in zahlreichen Variationen. Es verbindet eher schulmäßige philosophische Erwägungen mit exegetischen, midraschartigen und systematischen Ausführungen und polemischen und apologetischen Sentenzen. Eine geistesgeschicht-

Breuer einige systematische Gedanken zusammen, die er in ihren Grundzügen zuvor in einem Referat vor der ersten Kěnessijo gědaulo vorgetragen hatte.[186] Mit „Schöpfung" und „Natur" werden demnach zwei Modi der Welt bezeichnet, wie Breuer sie in der Tora bezeugt findet. „Schöpfung" und „Natur", so seine These, verhalten sich zueinander wie die göttliche worthafte Tat zur sabbatlichen Ruhe, wie die sechs Tage der Schöpfung zum ursprünglichen Weltensabbat, durch den die „Schöpfung" erst zur „Natur" wurde und ihre für uns erkennbaren Naturgesetze bekam (Ex. 31,17): „Am siebenten Tage wandelte Er Schöpfung in Natur und ward unsichtbar."[187]

In einem exemplarischen Streitgespräch mit einem „Naturforscher" kommen die Konsequenzen dieser Distinktion zur Geltung. Die Naturgesetze, aus denen die Wissenschaft ein höheres Alter der Erde erschließt, als es der jüdische Kalender für wahr hält, sind erst seit dem siebten Schöpfungstag in Geltung, als Gott die Spuren seines Schöpfungswerkes verhüllte. Seitdem gibt das Naturgesetz, das sich selbst als ohne Anfang und Ende darstellt, der Natur ihr Gepräge der Stetigkeit. Über die Welt des schöpferischen Gottes, in der diese Gesetze nicht gültig sind, kann der menschliche Verstand, der seinerseits dem Bereich der Natur angehört und auf den Bereich der „Welt als Vorstellung" beschränkt ist, keine Aussagen machen. Die Disputanten einigen sich schließlich auf die schiedlich-friedliche Trennung ihrer Erkenntnisbereiche.[188]

Nach dieser Klärung könnte von der Möglichkeit die Rede sein, das Rätsel der unzugänglichen Schöpfung – und damit auch die religiöse Wahrheits- und Gottesfrage – mit Hilfe eines „Erlebnisses" lösen zu wollen. In seinem Gespräch mit dem liberalen Rabbiner Seelenfreund wird Roden mit dieser Option konfrontiert. Doch lehnt er die reformjüdische Variante der religiösen Erfahrung als subjektivistisch ab.[189] Während der Held der Erzählung mit seinem Suchen und Fragen nicht nachläßt, stellt er allerdings fest, daß es, um der jüdischen Wahrheit willen, dennoch einer ganz spezifischen „Erfahrung" bedarf, die von den anthropologischen Einsichten, die sich aus der zuvor ausgeführten Erkenntnistheorie ergeben, her deutbar wird.

---

liche Herleitung seiner philosophischen Voraussetzungen sowie das Aufzeigen von Widersprüchen und deren Kritik würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

[186] Vgl. Israelit vom 23.8.1923, 3.

[187] I. Breuer, WSN, 47f.; vgl. Nahaliel, רה; S.R. Hirschs Kommentar z.St. (Pent. II, 457) sowie zu Gen. 2, 1–3 (Pent. I, 36–42).

[188] Vgl. I. Breuer, WSN, 52–54; Nahaliel, יב – זש; קצש – רו; die hier vorgestellte Naturphilosophie hatte Breuer ein erstes Mal in einem Aufsatz unter dem Titel „Der Begriff des Wunders im Judentum" dargelegt (vgl. Nr. 40). Zu ihrer Kritik vgl. O. Wolfsberg, MGWJ 1926, 426–428 sowie NK, 390–412 (eine Auseinandersetzung mit Wolfsberg). Breuers Deutung des Schöpfungswunders und aller Außerkraftsetzungen der Naturgesetze als Kennzeichen und Ausfluß der Souveränität Gottes erinnert an C. Schmitt, der das „Wunder" in der Theologie mit dem „Ausnahmezustand" in der Jurisprudenz parallelisierte. Vgl. ders., 1934, 11ff., 49f. und unten S. 248, Anm. 244.

[189] Vgl. I. Breuer, NK, 15–38; 84–91; A. Mittleman, 1990, 49.

Bei Schopenhauer, dem Breuer an dieser Stelle folgt, hat die philosophische Grundunterscheidung zwischen dem „Ding als Vorstellung" und dem „Ding an sich" zur Folge, daß das Subjekt seiner selbst als Subjekt nur durch die Vermittlung des Objektes oder der Objekte (als Vorstellungen) gewahr wird.[190] Da somit jede Selbsterkenntnis eine Erkenntnis der Dinge voraussetzt, ergibt sich, um weiterhin sinnvoll vom „Ich" reden zu können, die Notwendigkeit, eine unerkennbare Voraussetzung jeder Erkenntnis zu postulieren: „Ich ist die Funktion der Selbstbehauptung in der Mannigfaltigkeit der äußeren und der inneren Wahrnehmungen. Diese Selbstbehauptung, diese beharrliche Selbstsetzung, vermöge deren allein die sämtlichen stets wechselnden Wahrnehmungen eben meine Wahrnehmungen sind, nenne ich – Wille."[191] Nach Breuer erfahren wir uns selbst nicht als eine Konstellation von Vorstellungen, sondern als Wille. Es ist der Wille, mit dem das Ich der Konfrontation mit der Welt der Wahrnehmungen und Vorstellungen standhält. Diesem Willen gebührt die Priorität vor jedem Erkennen, ein untrüglicher Hinweis darauf, daß die Wahrheit, sofern sie als unbedingt gedacht wird, nicht erkannt, sondern „erwollt" werden muß. Da aber umgekehrt auch jede Erkenntnis von Objekten zugleich Selbsterkenntnis ist und von der Bewegung des Willens des Ich begleitet wird, stößt der Wille, um die Identifizierung der erkannten Objekte mit dem erkennenden Ich zu verhindern, diese erkannten Objekte mit einer elementaren „Willenskontraktion" als nicht zu ihm gehörige „Dinge an sich" von sich ab.[192] A. Mittleman hat diesen Gedankengang als eine Anspielung auf das lurianische Konzept des Zimzum gedeutet.[193] Für diese Interpretation spricht die Tatsache, daß Breuer den Willensakt als einen dem göttlichen Schöpfungsakt „ähnlichen" auffaßt. Beiden folgt die „epistemologische Tragödie" der Entfremdung auf dem Fuße:[194]

„Alfred: Erkenntnis der vorgestellten Welt ist die Ruhe des in Selbstbehauptung aufgeflammten Willens. Die erkannte Vorstellungswelt ist nicht die Welt des Willens, ist nicht das Objekt der Willensbetätigung. Die Welt an sich ist die Welt des Willens ... Die Welt an sich war Objekt des Schöpferwillens Gottes. Erkennend wollte er sie. Wollend erkannte er sie. Wollen und Erkennen ist bei Gott auch hinsichtlich des Objektes – eins. Wir Menschen – wir wollen die Welt an sich und erkennen die Welt als Vorstellung. Unser Wille ist frei, wo ihm – nichts zu wollen bleibt. Und wo er will, da – wird er gewollt. –

Weiler: Kein Weg?

Alfred: ... Der wollende Wille muß sich zum Subjekt der Welt an sich setzen!

Weiler: Gott gleich?

Alfred: Nein. Aber Gott – ähnlich!

Weiler: Was heißt das?

---

[190] Vgl. A. Mittleman, 1990, 44.

[191] I. Breuer, NK, 271; vgl. Nahaliel, מ.

[192] I. Breuer, NK, 284.

[193] Vgl. A. Mittleman, 1990, 57f.

[194] Vgl. I. Breuer, NK, 287; Nahaliel, כ („הטרילוגיה הטראגית של האדם") und A. Mittleman, 1990, 44 und 58.

Alfred: Subjekt nicht als Schöpfer, sondern als Schöpfungsvollender! Nicht Gott, aber Gottes Gehilfe! Nicht Schöpfung der Welt an sich, sondern Selbstbehauptung und Selbstdurchsetzung gegenüber der Welt an sich!

Weiler: Wie setzt sich das Ich gegenüber der Welt an sich durch?

Alfred: Indem es die Welt an sich gestaltet, statt sich von ihr gestalten zu lassen.

Weiler: Wonach gestaltet das Ich die Welt an sich?

Alfred: Nach dem Schöpfungsplan des Schöpfers. Wonach denn sonst?

Weiler: Was ist der Schöpfungsplan Gottes?

Alfred: Die Thora! – – –"[195]

Die zentrale Stellung und Bedeutung des Willens läßt sich für Breuer auch anhand jüdischer Traditionen darlegen. Im Anschluß an die jüdische Philosophie des Mittelalters bestimmt er die Seele des Menschen trichotomisch und hierarchisch geordnet als „Nefesch", „Ruach" und „Neschamah".[196] Nefesch, von Saadja als Begehren bestimmt, ist für den Enkel Hirschs die „Tiergestalt" des Menschen oder auch das Fühlen.[197] Über ihr steht der erkennende Mensch als Ruach, „dem die Welt als Vorstellung gehört."[198] Die Neschamah, nach dem Buch Sohar mit der Kapazität des Toralernens und des Haltens der Gebote ausgestattet, ist „das wollende Ich schlechthin."[199] Breuer geht nun von der Auffassung aus, daß nicht nur das schlechthinnige Wollen der Neschamah, sondern auch das Erkennen und das Fühlen Funktionen des Ich sind. Breuer nennt sie den „wollenden" und den „gewollten Willen". „Nefesch ist das wollende Ich in der Knechtschaft seines Willens. Ruach ist das wollende Ich in der Freiheit seines Willens."[200] Alles kommt nun darauf an, in welcher Form der Wille wirksam wird. Solange sich der Wille durch seine Begehrnisse motivieren läßt, bleibt er „gewollt" und der Knechtschaft durch die ihm fremd gegenüberstehende „Welt an sich" verhaftet.[201] Das Motiv des „wollenden Willens" hingegen, der sich den Schöpfungsplan Gottes durch die Erfüllung der Gebote zu ei-

---

[195] I. Breuer, NK, 354f. Vielleicht war Breuers Deutung des Willensbegriffs auch von Hirschs Auslegung zu Lev. 1, 2–4 beeinflußt (vgl. Pent. III, 4ff. und 614f.), nach der das „Objekt" (7) erst durch den Willensakt des „Subjekts" (קרב; 4f.) zu einem Gott wohlgefälligen „Emporopfer" (8) werde.

[196] Vgl. I. Husik, 1948, 37 und G. Scholem, 1971, 240.

[197] I. Breuer, NK, 319; vgl. auch 288.

[198] A.a.O., 319.

[199] Ebd.

[200] Ebd.

[201] Diese letztere Wendung läßt an Schillers „Das Ideal und das Leben" denken. Vgl. F. Schiller, 1910, Bd. 2, 142–146. Im Sinne Breuers bedarf die Rede von einer „bondage to the things of this world" (A. Mittleman, 1990, 59) jedoch einer Erläuterung. Denn aus seiner „realistischen" (d.h. nicht-idealistischen im Sinne des deutschen Idealismus) Schöpfungslehre und der oben beschriebenen, aus der „Willenskontraktion" folgenden „epistemologischen Tragödie" folgt, daß es hier weder um eine Knechtschaft durch ein „dunkles Schicksal" oder „in des Todes Reichen" noch um das Fliegen über einem „grauenvollen Schlund" (Schiller) gehen kann. „Fühlen ist die den Akt des Erkennens überdauernde Entzweiung des Ich und des ihm gegebenen Inhalts ..." (NK, 288); „Nefesch ist der Mensch in der Unfreiheit seines urgründlich von der Welt an sich (sc. der Natur, M.M.) gestalteten Willens ..." (NK, 319).

gen macht, ist der Wunsch nach Freiheit. Schon aus diesem Grund wäre in diesem Bereich jeder mathematische Beweis unvereinbar mit den auf die Freiheit hin angelegten Grundbedingungen menschlicher Existenz.[202] In Breuers Spätwerk „Nahaliel" werden die Funktionen der menschlichen Seele mit verschiedenen Aspekten des Ich identifiziert: „אנוכי בהמי", „אנוכי שכלי" und „אנוכי חזוני", parallel gebraucht zu den Begriffen „רצון בהמי", „רצון שכלי" und „רצון חזוני". Es ist die letztgenannte, die „ideelle" Willensdimension, die den Menschen von der Tierwelt unterscheidet.[203]

Für Breuer ist nun aber entscheidend, daß diese Distinktionen nicht nur im individuellen, sondern auch im kollektiven und geschichtlichen Bereich Platz greifen. Auch die Völker und ihre Schicksale haben ihr, nur von ihrem Schöpfer erkennbares „an sich" – Breuer nennt es die „Metageschichte"[204]. Die „Metageschichte" verleiht der von Menschen erkennbaren Geschichte erst Sinn und Bedeutung:

„Die Geschichte ist keine beliebige Summe von Zufälligkeiten und auch keine Kette sinnloser Kausalzusammenhänge und auch keine Komponente blind auf einander und gegen einander wirkender Kräfte. Was sich da vor unseren Augen vollzieht, ist, gleich der Vorstellungswelt, die uns erkennbare Erscheinungsform der Geschichte an sich, entsprechend der Welt an sich; ist der eherne Schritt göttlicher Waltung, dessen Richtung sich bestimmt nach dem Ausmaß von Gott verliehener Schöpfungskraft und dem Gehalt menschlich freier Tat."[205]

Während die Heidenvölker, so Breuer weiter, für das blind bleiben, was ihre natürlichen Lebensbedingungen und ihre durch den Verstand begreifbare geschichtliche Entwicklung transzendiert, wurde der jüdischen Nation ihr „‚an sich' geoffenbart."[206] Dieses Privileg, das einherging mit der Offenbarung des Gotteswillens in ihrer Mitte, wurde allein ihr zuteil. Durch die Fähigkeit, die Idee der Gerechtigkeit, die allen anderen Ideen zugrundeliegt, in einer nationalen, geschichtlich wirksamen Form zu *wollen*, unterscheiden sich die Juden von allen anderen Nationen. Außerhalb Israels fehlen die Erkenntnis der Schöpfung, die Selbsterkenntnis und die „darauf gegründete Offenbarungserwollnis". Außerhalb des von der Offenbarung bestimmten Raumes bleibt „das Ordnungsgesetz des Wollens", das „die Menschen vom schweren Leid der Welt an sich erlösen kann", unentdeckt. Selbst der große Kant, der nach Breuers Überzeugung „die Sehnsucht nach der Gesetzmäßigkeit der Welt des Wollens tiefer als irgendwer"[207] empfand, konnte das Gesetz der Freiheit nicht finden. Mit seiner

---

[202] Vgl. I. Breuer, NK, 265f.

[203] Vgl. I. Breuer, Nahaliel, א – ג, כ, קצט und A. Mittleman, 1990, 65.

[204] I. Breuer, NK, 341 (O.i.O.); A. Mittleman (1990, 195, Anm. 28) erinnert an Rosenzweigs Sprachgebrauch („Metaethik", „Metalogik") und vermutet, daß Breuer das Präfix von seinem Frankfurter Kollegen übernommen habe.

[205] I. Breuer, NK, 341f. (O.i.O.); vgl. auch I. Breuer, Nahaliel, יט – יח.

[206] I. Breuer, NK, 342; vgl. auch A. Mittleman, 1990, 65f.

[207] I. Breuer, NK, 356; vgl. auch a.a.O., 358; MW, 61f.; I. Grunfeld, 1962, XXIII–XXV, LXXIV–LXXX; A. Mittleman, 1990, 68f.

Erkenntnistheorie kam er nur bis an die Schwelle des Judentums. Die Völker müssen sich im bestem Falle mit der kantischen „Wunschidee der Freiheit" und der bloßen „Idee des Gesetzes"[208] begnügen. In ihrer Mitte herrscht das Recht, durch *ein bloßes Postulat* an die Idee der Gerechtigkeit gebunden, in einem „Als-Ob-Kontext"[209].

Im Rahmen dieser religionsphilosophischen Skizze zur Erläuterung des Breuerschen Umgangs mit der Frage jenes anonymen Zweiflers kann es nicht darum gehen, die Darlegungen des Autors hinsichtlich ihrer philosophischen Stimmigkeit zu überprüfen oder einer Bewertung zu unterziehen. A. Mittleman hat immerhin beanstandet, daß Breuer sich durch die Identifizierung mehrerer Willensbegriffe einer Petitio Principii schuldig gemacht habe.[210] Nach seinem Bekenntnis des Unglaubens müsse Weiler den in Rodens Auskunft enthaltenen Willensbegriff zunächst in einem umgangssprachlichen Sinne verstanden haben. Dieser konventionelle Willensbegriff aber habe mit dem später entwickelten philosophischen Begriff der der Vernunft gegenüber prioritären voluntas wenig gemeinsam. Der von der Neschamah ausgehende, die Tora frei wollende Wille sei schließlich ein „highly deliberate act, at the farthest remove from the sort of primal self-positing through volition with which Breuer began his argument."[211] Mit diesem berechtigten Einwand hängt auch die paradoxe Tatsache zusammen, daß sich die Beweisführung Breuers fraglos an den *Intellekt* wendet, ihm hohe Aufmerksamkeit abverlangt und ihn zum „Erwollen" der Tora „motivieren" will.[212]

Trotz der offensichtlichen Stichhaltigkeit dieser Bedenken sollte aber nicht übersehen werden, daß der Autor diese Mängel seines Beweisverfahrens durch die Einbettung der Argumente in die Gesprächssituation mit dem orthopraxen Torazweifler gewissermaßen „aufgehoben" hat. Durch diese Rahmung gibt er zu erkennen, daß er sich der gegenüber der Altorthodoxie grundsätzlich veränderten Situation seiner Zeit bewußt ist und die Reflexion über diesen Tatbestand gerade zu einem Ausgangspunkt seiner Geschichtsphilosophie gemacht

---

[208] I. Breuer, NK, 357.

[209] Vgl. A. Mittleman, 1990, 167 und 214, Anm. 96, der die von Breuer besprochene „Philosophie des Als Ob" (vgl. oben S. 213, Anm. 57) auf das Recht Israels bezieht. Entgegen dieser Annahme machen die rechtsphilosophischen Schlußfolgerungen des Rezensenten freilich nur von dessen Verständnis des Rechts der *Völker* her Sinn. Nach Breuer haben die Heiden die Möglichkeit, ihre Rechtssysteme an ein philosophisch postulierbares *Naturrecht* anzulehnen und so durch heilsame Fiktionen abzustützen, um ihre „jedes Inhalts entbehrende Rahmenidee ... von Fall zu Fall" vor den schlimmsten Entartungen „der Bestie des gewollten Willens" zu schützen (NK, 358). Das jüdische Volk hingegen sei auf kein „Als-Ob" angewiesen.

[210] Vgl. A. Mittleman, 1990, 178f.

[211] A. Mittleman, 1990, 180. Die konzeptionellen Unterschiede, die Mittleman (ebd.) zwischen dem „Neuen Kusari" und „Nahaliel" hinsichtlich ihrer Anthropologie ausmacht, halten der Überprüfung nicht stand. Die Dreiteilung des Willens in einen tierischen („gewollten"), einen an die menschliche Erkenntnis gebundenen („wollenden") und einen „schlechthinnigen" Willen im deutschsprachigen Werk stimmt mit der späteren Unterscheidung von „רצון בהמי", „רצון שכלי" und „רצון חזוני" überein.

[212] Vgl. A. Mittleman, 1990, ebd.

hatte.[213] Bei Mittlemans These, daß das literarische Gerüst des Romans etwas von der besonderen Wertschätzung des reuigen Sünders in der jüdischen Tradition widerspiegele, handelt es sich daher um ein Mißverständnis.[214] Denn gerade dieser Zug der Erzählung gibt am besten zu erkennen, daß Breuer sich des in gewisser Hinsicht unauthentischen Charakters seiner Überlegungen, die eine nur schwer rückgängig zu machende Entfremdung vom selbstverständlichen Leben in der Tradition voraussetzen, bewußt war.

Eine Illustration dieses Sachverhalts findet sich in einer Szene in „Ein Kampf um Gott", die auf die Antwort des Philosophen folgt:

„‚O Berthold, war das die Meinung unserer Väter, als sie für ihr Judentum freudig in den Tod gingen?'" – „‚Ganz gewiß nicht, mein Heinrich. Unsere Väter waren echte, gesunde Söhne der Nation. Das ungeheuere Erleben der Nation bei ihrem Auszuge aus Mizrajim und am Berge Sinai, wie Gott selber in die Geschichte hinaustrat und sich sein Volk erschuf, wie Gott selber die Natur durchbrach und seinem Volke, wie ein Vater seinem Kinde, den Weg des Lebens zeigte: von Mund zu Mund hat es sich fortgeerbt und schlug ans Ohr unserer Väter und weckte ihre Seele, daß ihnen dies Erleben sichereres Wissen war, als was ihr Auge sonst sah und ihr Verstand sonst dachte."[215]

Vor dem Hintergrund einer sich selbst gewissen und unhinterfragten Vergangenheit trat das Defizit der eigenen Zeit umso deutlicher hervor. Zwei auf die Vorbilder Kant und Hirsch bezogene Bemerkungen Breuers waren charakteristisch für seine geschichtsphilosophische Deutung dieses Unterschiedes: Da war einmal der Satz, daß Kant, wäre er Jude gewesen, dem jüdischen Volk die Reform erspart hätte.[216] Und da war das Verdikt, daß auch die Orthodoxie mehrheitlich dem Weg, den ihr Neubegründer ihr hatte weisen wollen, nicht gefolgt und daher auch sie im Begriff sei, sich an „die gottfremde Welt der Wirklichkeit"[217] zu verlieren. Isaacs Bruder Raphael stellte einmal fest, daß die alten Orthodoxen bei allem, was sie taten und ließen, immer hatten „wie zu Hause" sein können. Die Neoorthodoxie hingegen fühle sich immer von ihren Gegner überwacht.[218] In dieser Situation, in der andere den Niedergang der Religion

---

[213] Aus diesem Grunde greift O. Wolfsbergs Kritik am Neuen Kusari zu kurz. Vgl. ders., MGWJ 1926, 428: „... nicht einmal vom traditionellen Standpunkte aus (ist) das Buch ganz einwandfrei ... ein Jude alten Schlages weiß mit Breuers Werk nichts anzufangen."

[214] Vgl. A. Mittleman, 1990, 38.

[215] I. Breuer, KG, 149.

[216] Vgl. I. Breuer, NK, 359. Zu erinnern ist hier an das – von Breuer freilich nie angeführte – Urteil Kants in seiner Schrift über „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", das Judentum sei „eigentlich gar keine Religion", sondern „seiner ursprünglichen Einrichtung nach ein Inbegriff bloß statutarischer Gesetze, auf welchem eine Staatsverfassung gegründet war ..." (I. Kant, 1907, 125.) Was bei dem Königsberger abwertend gemeint war, bekommt im Kontext der Philosophie des Hirsch-Enkels natürlich einen positiven Sinn. Vgl. I. Grunfeld, 1962, LXXX und LXXXIX.

[217] I. Breuer, KG, 152. Der Begriff der „Wirklichkeit" steht hier für die der menschlichen Vorstellungswelt angehörige Geschichte, die der Metageschichte („Geschichte an sich") gegenübersteht.

[218] R. Breuer, Nr. 17, 28.

und den Verlust an jüdischer Urwüchsigkeit und Gefühlswärme beklagten, wurden die Chancen und Gefahren der Zeit von Isaac Breuer am konsequentesten durchdacht und akzeptiert. Fern von jeder Idealisierung des בעל תשובה, bemühte er sich darum, sein ganzes Denken in den Dienst eines Gegenangriffs zur Ermöglichung und Erleichterung der „חזרה בתשובה" zu stellen.

c) „Lehre, Gesetz und Nation" (1910)

Als Breuer die zuletzt angeführte romanhafte Verarbeitung seiner Begegnung mit dem orientierungslosen Kommilitonen erscheinen ließ, lagen seine ersten Versuche, seiner damaligen Antwort eine systematische Fundierung zu geben, bereits zehn Jahre zurück. Die Serie seiner religionsphilosophischen Schriften wurde mit einer Arbeit unter dem Titel „Lehre, Gesetz und Nation" eröffnet, die im November 1910 zunächst in einer Fortsetzungsreihe des Israelit erschien. In ihr nahm der Autor eine Auslegung von Dtn. 33,4f. zum Anlaß, seine Sicht der jüdischen Geschichte darzulegen. Es lag dabei nahe, an die Interpretation seines Großvaters anzuknüpfen. Doch ging er in dynamischer Weise über sie hinaus, indem er die einzelnen Aussagen des Verses verschiedenen Zeitperioden zuordnete:[219]

Am Sinai, so Breuer, hatte die Verbindlichkeit der Tora für die versammelte Gemeinde auf eigener Anschauung und unmittelbarer Selbstgewißheit beruht. Damals bestand weder die Notwendigkeit zu subjektiver Aneignung noch konnte von einer Gefahr des Abfalls oder des Vergessens der Offenbarung die Rede sein. Der Sinn der Rede des „scheidenden Lehrers"[220] Mose lag nun darin, daß die Offenbarung für die dem Gottesberg Fernen zu einem Gesetz werden mußte, das aus pädagogischen Gründen von der persönlichen Überzeugung abstrahierte, um mit seiner absoluten Verbindlichkeit zu eben dieser Überzeugung zu erziehen: תורה צוה־לנו משה. Der einzelne Jude war der Tora *„kraft seiner Zugehörigkeit zur jüdischen Nation untertänig."*[221] Als Gesetz verlangte die Tora Unterwerfung des Willens und unbedingten Gehorsam und suchte sich dem ihr Unterworfenen „keineswegs durch Darreichung eines Motivenkomplexes zu empfehlen."[222] Erst durch dieses Gesetz, das über den Einzelnen mit seiner Überzeugung und seinem Willen hinausging und den jüdischen „Gesamtheitswillen" verkörperte, wurde die Nation geschaffen. *Vor* der Landnahme und *vor* der Staatsgründung gegeben, so die Schlußfolgerung

---

[219] Vgl. oben S. 158ff. sowie I. Breuer, National Home, 33.

[220] Vgl. I. Breuer, NK, 339, 343 (sowie 337–345). Es ist, als wolle Breuer den Leser mit dieser Wendung an diesen Stellen einen Moment lang im unklaren darüber lassen, ob hier nun Mose oder – Hirsch gemeint sei.

[221] I. Breuer, LGN, 14 (k.i.O.).

[222] A.a.O., 13; vgl. Nahaliel, ג: „כל מצוות התורה הן מצוות במובן העיקרי של המלה. כלומר בלתי תלויות בהסכמתך או בהבנתך." Zur Kritik dieses Gedankens vgl. I. Meyer, 1919, 6f.; vgl. auch I. Englard, 1971, 171, 188; Z. Yaron, 1985, 327f., 355–358.

Breuers, ermöglichte die Tora dann auch das Überleben des Judentums nach der Zerstörung des Tempels. Das Konstitutionsprinzip der Nation überdauerte den Staat, weil es in den jüdischen Gemeinden in der Diaspora Träger fand und durch die fortdauernde Weitergabe vom Vater an den Sohn in seiner zeitlichen Kontinuität gesichert wurde: מורשה קהלת יעקב.

Als dieser Vererbungszusammenhang in der Zeit nach Mendelssohn und Napoleon unterbrochen wurde und der Individualismus sein Zerstörungswerk begann, ging, so die Interpretation Breuers, diese metageschichtliche Errungenschaft und damit die jüdische Rechtseinheit verloren. Dadurch wurde das *Gesetz* in eine *Lehre* zurückverwandelt, die nun freilich, aufgrund des Fehlens der sinaitischen Grundvoraussetzungen – wie in den Dialogen mit den Zweiflern immer vorausgesetzt –, von der subjektiven Einsicht und Zustimmung der Belehrten abhängig war. Der zum Individualisten gewordene Jude emanzipierte sich von der Autokratie des Gesetzes und weigerte sich, dessen Weisungen weiterhin bedingungslos Gefolgschaft zu leisten. Stattdessen beanspruchte er das Recht, *„daß das Judentum ihm zum Gegenstand seiner subjektiven Überzeugung werde."*[223]

Dieser Wechsel von den Menschenpflichten zu den Menschenrechten mochte nach Breuer im außerjüdischen Rechtsleben einen Fortschritt bedeuten. Er ging immerhin einher mit der von Kant aus ermöglichten grundlegenden Besinnung auf den Begriff des Rechtes und die Lehre von den menschlichen Handlungen.[224] Im Judentum, so die Schlußfolgerung, wirkte er destruktiv. Die Zerstörung des Rechts und seine Ersetzung durch eine das Subjekt auf seine persönliche Überzeugungsleistung behaftende und dadurch vereinzelnde Lehre war für die jüdische *Nation*, der in ihrer Staatenlosigkeit keine Machtmittel zur Verfügung standen, eine Bedrohung. Die Ausnützung der Golusschwäche des Judentums durch die „Neologie" war daher Hochverrat und gleichbedeutend mit dem „Austritt" aus dem Judentum.[225] Das Verhängnisvolle dieses Zerstörungswerks trat besonders darin zutage, daß die Zionisten, die vorgeblichen Erneuerer des jüdischen Nationalismus, gerade in dieser Hinsicht in die Fußstapfen der Reform traten.

Nach der Überzeugung Breuers lag die „metageschichtliche" Bedeutung des Lebenswerks seines Großvaters in der Deutung und Meisterung dieser Zusammenhänge. Er hatte erkannt, daß ein Standhalten angesichts des geschichtlichen Abfallsprozesses die Bewältigung der Situation, in der die Tora wieder zu einer „Lehre" geworden war, voraussetzte. Wie an den stereotypen Wendungen von dem Frankfurter Rabbiner „als Erzieher" und „großem Lehrer"[226] erkennbar, war der Primat des Pädagogischen in dessen Werk eine in der deutsch-jüdi-

---

[223] I. Breuer, LGN, 11f. (k.i.O.).

[224] Vgl. ders., FSF, 82.

[225] Ders., LGN, 31; vgl. auch S. Ehrmann, Israelit vom 7.9.1923, 5: „Im jüdischen Volke ist ein Thoraverräter das nämliche, was bei den anderen Völkern der Landesverräter ist."

[226] Vgl. J. Wohlgemuth, Jeschurun 1921, 345–366; M. Elias, in: FS J. Breuer, 1962, 114–148.

schen Orthodoxie allgemein bekannte Tatsache. Breuer, der jenes lehrende Charisma persönlich nicht mehr hatte kennenlernen können, brachte diese gängige Charakterisierung nun in einen Zusammenhang mit seiner geschichtsphilosophischen Erkenntnis. Die außerordentliche Wirksamkeit Hirschs hatte auf der Tatsache beruht, daß er sich seine pädagogische Begabung zunutze gemacht hatte, um sich den subjektivistischen Anforderungen der Zeit zu stellen. Dem einstigen Lehrer Mose vergleichbar, hatte er erziehend und überzeugend auf die Wiederannahme der Tora *als Gesetz* hingewirkt. Das war der Sinn seiner Forderung nach einem „sich selbst begreifenden Judentum"[227]. Das war die Essenz seiner Tat, die von Breuer „revolutionär" genannt wurde. Angesichts des Zusammenbruchs der alten Fundamente hatte er den Souveränitätsanspruch der Tora neu formuliert und die gewandelte geschichtliche Realität erneut der Herrschaft des Gesetzes unterworfen.[228] Das Maß seines Erfolges veranlaßte den Enkel, beinahe hymnisch von einer wiederhergestellten sinaitischen Situation zu sprechen. Breuer war der Überzeugung, daß es sich bei der Bewältigung dieser Krise um das epochale Ereignis einer Begegnung von Geschichte und Metageschichte handelte, das in seiner Bedeutung weit über den engeren Wirkungskreis der Akteure hinausging.[229]

Darüber hinaus kam nun noch eine weitere Ausdeutung der nach biblischer Vorgabe geschauten Szenerie in den Blick: Wie die Mission des Mose darin bestanden hatte, das Gottesvolk auf die Zeit nach dem eigenen Tod und das Leben im Verheißenen Land vorzubereiten und den Gotteswillen an die späteren Zeiten weiterzuvermitteln, so sollte es auch dem neuzeitlichen Lehrer des Judentums nicht vergönnt sein, sein Volk selbst über den Jordan zu führen.[230] Die Inbesitznahme des Landes hatte er anderen zu überlassen. Seine Aufgabe war die der volkspädagogischen Vorbereitung. Ihm oblag es, die konstitutionellen Grundlagen für ein Unternehmen zu legen, für das die Geschichte erst zwei Generationen später die Voraussetzungen schaffen sollte. Erst im Licht der Voraussetzungen des 20. Jahrhunderts sollte der Nachwelt die eigentliche Bedeutung des Lebenswerkes Hirschs aufgehen. Hätte das jüdische Volk den in Frankfurt gewiesenen Weg genommen, wäre ihm nach Breuers Überzeugung der Zionismus erspart geblieben.

„Es hatten sich kaum erst die Augen unseres großen Lehrers geschlossen, da folgte auf seinen Weckruf zum Gottesstaat der Weckruf zum Judenstaat, und erst dieser Weckruf zum Judenstaat in seiner diametralen Gegensätzlichkeit zum Weckruf zum Gottesstaat hat uns Nachfahren das eigentliche Wesen der Leistung Rabbiner Hirschs enthüllt. Auf

---

[227] I. Breuer, HJNB, 9; vgl. NK, 337 und S.R. Hirsch, 1836, 7–9.

[228] I. Breuer, Nr. 108, 7; ders., NZ 1934/35, 70ff.; M. Elias, a.a.O., 116ff.

[229] Vgl. I. Breuer, LGN, 32ff.; vgl. auch H. Schwab, 1950, 32, der wohl aus diesem Grund hinsichtlich des halachischen Hauptwerks Hirschs („Horeb") von einem „appropriate title" spricht; vgl. ferner I. Breuer, HJNB, 13: „Wir Heutigen wissen, daß der Einbruch von Natur und Geschichte in die jüdische Gasse, wie Rabb. Hirsch ihn erlebte, keine Episode und noch weniger ein lediglich deutsch-jüdisches Ereignis war."

[230] Vgl. I. Breuer, WSN, 107f.; 114, 122.

den Weckruf zur Metageschichte kam der Weckruf zur Pseudogeschichte, auf den legitimen Revolutionär kam der illegitime Revolutionär, und der ganze Sinn des furchtbaren ernsten Erlebens unserer Tage liegt in dem einen Satz beschlossen: Hirsch oder Herzl! Ein Drittes gibt es nicht!"[231]

d) „Der Rechtsbegriff auf der Grundlage der Stammlerschen Sozialphilosophie" (1912)

Zu den Voraussetzungen der Antwort Breuers an den zweifelnden Studenten gehört auch der Text seines zweiten Dissertationsversuchs, der schon im Jahre 1909 geschrieben, aber erst 1912 in einem Ergänzungsheft der Studien der Kantgesellschaft veröffentlicht wurde. In dieser Arbeit, zu der er durch Rudolf Stammlers Buch „Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung" angeregt wurde, bemühte sich Breuer darum, das Recht und die Ethik in einen engen inneren Zusammenhang zu bringen. Er ging dabei wiederum davon aus, daß sich das Recht seinem Begriffe nach nicht von der Zustimmung der ihm Unterworfenen abhängig macht, sondern einen selbstherrlichen Anspruch auf Geltung erhebt. Im Gegensatz zur Ethik, die es nach Kant mit der Reinheit des Willens zu tun habe, zeichne sich das Recht dadurch aus, daß es eine Gemeinschaftsregel sei, die sich ausschließlich auf das äußere Verhalten erstrecke.

Zur Klärung des rechtsphilosophischen Umfeldes referiert der Autor die Begründung dieses Sachverhaltes, wie er sie in der Studie Stammlers findet. Dieser hatte sich um die Rechtfertigung des dem Recht inhärenten Zwanges bemüht und dargelegt, daß das Recht nur mit seiner Hilfe vom Willen des Einzelnen abstrahieren und alle Menschen in gleicher Weise zu sozialem Leben zusammenschließen könne.[232] „Der dem Recht anhaftende Zwang bedeutet nichts anderes als den Anspruch des Rechts, nicht blos für gewisse, besonders qualifizierte Menschen, also unter empirischen Bedingungen, sondern schlechthin für alle Menschen zu gelten."[233] Anders als die Ethik, die es mit den Vorgängen des Innenlebens, „der Bereinigung wünschender Gedanken"[234], zu tun habe, ziele der Zwang des Rechts ausschließlich auf die „Richtigkeit des äußeren Verhaltens"[235] und begründe damit die Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens. Da die hiermit angesprochene universalistische Tendenz es aber in Kauf nehme, auch Widerstrebende in die Gemeinschaft zu pressen, bedarf das Recht nach

---

[231] Ders., NZ 1934/35, 82; vgl. auch a.a.O. 78–84. Zu Hirschs Begriff des von Gott gestifteten „Staates" vgl. seinen Kommentar zu Ex. 6, 7 (Pent. II, 53f.). Allein die hier zu findenden Ausführungen widerlegen jede Deutung der Frankfurter Neoorthodoxie als eines jüdischen „Konfessionalismus".

[232] Vgl. I. Breuer, RB, 35.

[233] A.a.O., 36 (O.i.O.).

[234] A.a.O., 52; vgl. R. Stammler, 1906, 379f.

[235] I. Breuer, RB, 52; zum Zusammenhang vgl. auch NK, 33f.

Breuer einer tiefergehenden Reflexion und einer Rechtfertigung, wie er sie bei Stammler nicht findet. Denn, so seine Frage, wie kann bei solcher Konstruktion die mögliche Kritik des Anarchismus abgewehrt werden, die den Zwang an sich verurteilt – und, so müßte man hinzufügen, ihn auch in der Halacha ablehnt?

Breuer findet den Fehler darin, daß Stammlers Gesellschaftsbegriff der Welt der Erscheinungen entnommen und mit den Mitteln der theoretischen Vernunft festgestellt sei; dies bringe nicht nur den Widerspruch mit sich, daß die Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens eine praktische sei, sondern auch das viel entscheidendere Manko, daß seinem Begriff des sozialen Lebens jedes apriorische Element fehle. Dem Hirsch-Enkel geht es aber darum, einen Begriff der Gesellschaft zu formulieren, der den Erfordernissen der praktischen Vernunft gerecht wird und zugleich „über jede Erfahrung hinausweist"[236]. Er sucht Begriffe des sozialen Lebens und der in ihm geltenden Gemeinschaftsregeln, die „vermöge des von ihnen erhobenen Anspruches auf Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit über die, stets nur komparative Einsicht gewährende, Erfahrung hinaus sich als eigentliche Attribute des erkennenden Subjektes selber darstellen."[237] So formuliert er einen transzendentalen Begriff des sozialen Lebens, in dem die Einzelnen als zusammengefaßt zu verstehen sind, „insofern sie alle unter Regeln äußeren Verhaltens stehen sollen."[238] Es handelt sich hierbei um „soziale Regeln mit formaler Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit"[239], die nicht davon abhängen, ob die Menschen empirisch unter Regeln stehen, sondern sich darauf gründen, daß sie – in Analogie zum kantisch formulierten Sittengesetz – *unter Regeln stehen sollen.*

Die Vorstellung von einem Reich, an dem die praktische Vernunft dem Handelnden Anteil gibt, indem sie ihn gleichzeitig zum allgemeinen Gesetzgeber bestellt, setzt nach Breuer die Zusammenfassung aller vernünftigen Wesen zu einem sie gemeinsam verbindenden Zweck transzendental voraus.[240] Das durch das Recht bestimmte soziale Verhalten sei daher nicht weniger als das durch die Ethik regierte Verhalten des Einzelnen Gegenstand eines synthetisch-apriorischen Urteils.[241] Das im Kategorischen Imperativ formulierte Sittengesetz leiste auch eine gesellschaftliche Verknüpfung aller vernünftigen Wesen: „Wie es vom Einzelnen fordert, daß seine Handlung gut, so berechtigt es ihn, von dem Andern zu verlangen, daß sein Handeln ihm gegenüber gerecht sei."[242] Gerecht sei eine Handlung, wenn sie „als äußeres Verhalten Ausfluß eines reinen Willens sein" könne.[243]

---

[236] I. Breuer, RB, 48; vgl. auch A. Mittleman, 1990, 126–133.
[237] I. Breuer, RB, 49 (Z.i.O.).
[238] A.a.O., 64.
[239] A.a.O., 63.
[240] Vgl. a.a.O., 64.
[241] Vgl. a.a.O., 61.
[242] Ebd.; zu Breuers sinngemäßen Zitaten aus Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten vgl. ders., RB, 62, FSF, 79 und I. Kant, 1903, 421, 428f.
[243] I. Breuer, RB, 61f.

Nach Breuer schließt die Korrelierung des Gerechten und des Guten nun aber nicht nur die Willkürlichkeit des Rechtes aus; sie rechtfertigt auch dessen Zwangscharakter. Zudem mildere sie die „Äußerlichkeit" des Gesetzesgehorsams, an der der studentische Zweifler Anstoß genommen hatte. Jeder Rechtshandlung sei nun der freie und reine Wille des Gesetzgebers zu supponieren.[244] „Weil du ein Mensch bist und selbst Eigner freien Willens, darum bist du und alle deinesgleichen notwendig Regeln des Verhaltens unterworfen. Der apriorische Begriff des sozialen Lebens faßt die Menschengruppe als unter Regeln von absoluter Geltung stehend zusammen. Dem ethischen Bewußtsein erscheint jede Menschengemeinschaft als eine Rechtsgemeinschaft."[245] Für diese Erkenntnis spricht nach Breuer schon die allgemein-menschliche Erfahrung des Rechtsgefühls. Selbst das durch den Rechtspositivismus bestimmte zeitgenössische kontinentaleuropäische Recht habe auf die Stützung durch die „Idee der Gerechtigkeit"[246] nicht verzichten können.

Es war freilich nicht nur „das Recht Edoms"[247], das mit diesen Überlegungen vor den Zufallsergebnissen empirisch-legislativer Prozesse geschützt werde sollte. Wohl handelte es sich bei dieser Schrift um eine fachwissenschaftliche Arbeit, ohne theologische Ansprüche oder Voraussetzungen. Und die Aufstellung eines dem Naturgesetz vergleichbaren ewigen Naturrechtes blieb in Breuers Text ausdrücklich *dem* vorbehalten, „dessen Auge ... der täuschende Schleier der Maja nicht deckt ..."[248] Doch die Herausarbeitung des gemeinschaftsbildenden Charakters des Rechts – und allein des Rechts, nicht der Konvention oder der willkürlichen Gewalt! – ging bereits sichtlich über die Auseinandersetzung mit Stammler hinaus. Breuer war dem Begriff des durch die Tora konstituierten Gottesvolkes auf der Spur.

e) „Frauenrecht, Sklavenrecht, Fremdenrecht" (1911)

In einer weiteren Studie, die 1911 unter dem Titel „Die rechtsphilosophischen Grundlagen des jüdischen und des modernen Rechts" im Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft erschien[249], nahm Breuer eine reißerische Pressemel-

---

[244] Vgl. a.a.O., 55. Zu diesem letzteren Gedanken vgl. C. Schmitt, 1934, 69ff. Leider gibt Breuer nicht zu erkennen, ob und inwieweit er mit der „Politischen Theologie" Schmitts vertraut war, mit dem ihn zumindest die Abneigung gegenüber dem traditionellen Rechtspositivismus verband. Zu Breuers Beschäftigung mit der Staatsrechtslehre vgl. MW, 70ff. Vgl. auch oben S. 237, Anm. 188.

[245] RB, 70f.

[246] Vgl. a.a.O., 4–9; 90f. An anderer Stelle (vgl. unten S. 249) nennt Breuer die „guten Sitten" und bezieht sich somit auf die in der Rechtswissenschaft „Generalklauseln" genannten quasi-naturrechtlichen Rechtsfiguren, zu denen auch „Billigkeit", „Treu und Glauben" usw. gehören.

[247] Vgl. I. Breuer, MW, 66.

[248] I. Breuer, RB, 74; vgl. oben S. 234, Anm. 174.

[249] Vgl. I. Breuer, Nr. 14.

dung zum Anlaß einer rechtshistorischen und -philosophischen Besinnung auf das Proprium des sinaitischen Gesetzes. Er ging dabei über die allgemeine und formale Rechts- und Sozialphilosophie hinaus und gelangte zu inhaltlichen Aussagen über die im Bereich des Judentums gültige Gesellschafts- und Sozialordnung, die komplementär zu seinen an Kant und Stammler orientierten Erwägungen zu verstehen sind.

Unter der Überschrift „Deutsches und mosaisches Recht" war in einer Tageszeitung davon berichtet worden, daß ein deutsches Gericht in einem Ehescheidungsfall die Anwendung der talmudischen Vorschriften mit der Begründung abgelehnt habe, daß deren offensichtliche Benachteiligung der Frau für das gegenwärtige Rechtsempfinden „unsittlich" sei. In der Reaktion des Frankfurters war einerseits ein Bedauern darüber zu erkennen, daß die dieser Formulierung zugrundeliegende Idee der Humanität, ungeachtet ihrer, wie er meinte, ursprünglich mosaischen Provenienz, hier gegen das Judentum gerichtet worden sei.[250] Andererseits fehlte seiner Antwort aber jeder apologetische Zug. Breuer lehnte es vielmehr ausdrücklich ab, durch eine einseitige „Überspannung des Begriffes Chillul haschem" den Eindruck zu erwecken, als befinde sich das jüdische Recht „im Anklagezustand"[251]. In der gegen das Recht der Tora gerichteten Anführung der Generalklausel sah er zudem keinen antisemitischen Affront, sondern, im Sinne seiner oben ausgeführten Rechtstheorie, einen Beweis für die grundsätzlich positiv zu bewertende „fortschreitende Erkenntnis von dem innigen Zusammenhang, in dem ... das Recht zur Ethik steht."[252]

Die dem Ausgleich individueller Rechtsansprüche dienende moderne Jurisprudenz sei auf diese begrenzende Funktion der Ethik angewiesen, um den Auswüchsen der egoistischen Zwecke und unheiligen Tagesinteressen zu wehren. Das moderne Recht, das der Gesetzmäßigkeit der *Zwecke* eingeordnet sei, habe sich – nach der kantischen Lehre – am Menschen und der Idee der Menschheit als dem obersten Maßstab aller Zwecke zu orientieren. Daher stünden die Rechte der Menschen *gegeneinander*, ihr gesellschaftlicher Interessenausgleich und die Abgrenzung ihrer Machtsphären im Zentrum der modernen Rechtswissenschaft. Dem Judentum sei weder die ethische Grundlage und Begrenzung des Rechts noch seine Orientierung an der „Idee der Menschheit" fremd. Beides sei vielmehr selbstverständliche Voraussetzung der biblischen Idee der „Gottes-

---

[250] Vgl. I. Breuer, FSF, 83, 101.

[251] A.a.O., 63, 66. Breuer fuhr fort (ebd., O.i.O.): „Bei einer etwaigen Dissonanz zwischen unserem Recht und unserem in der Zeit geborenen Empfinden halten wir allein und ausschliesslich uns selbst für angeklagt und ohne weiteres sträflicher Gesetzesentfremdung für überführt." Vgl. demgegenüber Z. Falks Klage über den Mangel an Apologetik (1991, 214): „While defending an ideal system, Breuer did not answer the challenge of the court, that present-day Jewish law violated ethical principles. The correct response would have been a call for rabbinical legislation to prevent further desecration of The Name." Vgl. auch A. Mittleman, 1990, 142.

[252] I. Breuer, FSF, 77; vgl. auch Z. Falk, 1980, 58; ders., 1986, 58; ders., 1991, 212–214. Zum Folgenden vgl. auch I. Grunfeld, 1962, LXXIV–LXXVII.

dienerschaft".[253] Außerhalb des Volkes Israel habe der für die moderne Rechtsentwicklung grundlegende Vorgang der Trennung von Ethik und Recht aber nicht nur zur Autonomie der Ethik, sondern auch zur Unterwerfung des Rechtes unter den utilitaristischen „Standpunkt des Tagesnutzens" und der „öffentlichen Wohlfahrt" geführt. Diese gefahrvolle Entwicklung sei zudem von einer massenförmigen Typisierung der menschlichen Rechtshandlungen begleitet gewesen.[254]

Demgegenüber habe das jüdische Recht den Zusammenhang mit der Ethik nie verloren. Die jüdische *Ethik* sei niemals autonom geworden. Sie habe sich nie mit der Aufstellung eines ethischen Formalprinzips begnügt, sondern fordere inhaltlich bestimmte Handlungen. Da das Judentum nicht im Menschen den letzten Zweck sehe, habe aber umgekehrt das jüdische *Recht* seine Freiheit von den Zwängen des Tagesnutzens bewahrt und bedürfe keines begrenzenden, das Unsittliche eindämmenden Prinzips einer Generalklausel. „Es ist eine lange noch nicht hinlänglich gewürdigte Tatsache, dass, wie der Autonomie der modernen Ethik die Heteronomie des modernen Rechts, so der Heteronomie der jüdischen Ethik die Autonomie des jüdischen Rechts entspricht. Wie der erste grosse, das jüdische Recht beherrschende Grundsatz die Ungleichheit der Pflichtenverteilung, so ist der zweite Grundsatz, dessen Tragweite der des ersten gleichkommt, die Freiheit der Rechtsgenossen. Und die Freiheit der Rechtsgenossen soll die Ungleichheit der Pflichtenverteilung rektifizieren."[255] Demnach gehe es in der Tora nicht um den schiedlich-friedlichen Interessenausgleich der Menschen untereinander, sondern um die Verteilung der in Freiheit wahrzunehmenden menschlichen *Pflichten* gegenüber Gott. Entsprechend dem principium individuationis in der Natur habe der Schöpfer, wie am Beispiel des mosaischen Frauen-, Sklaven- und Fremdenrechtes ablesbar, die Pflichten abgestuft und ungleich verteilt. Nach der Auffassung der Tora bestehe die menschliche Würde nicht darin, oberster Zweck zu sein, sondern in der Befähigung, kraft der Gottesebenbildlichkeit und im Gehorsam gegen den Gotteswillen, göttliche Ziele auf Erden zu verwirklichen.[256]

---

[253] I. Breuer, FSF, 86; A. Mittleman (1990, 145) fragt nach dem Niederschlag derartiger „Voraussetzungen" in der halachischen Rechtswirklichkeit.

[254] Vgl. I. Breuer, FSF, 86ff.

[255] I. Breuer, FSF, 98f. Die Lehre Breuers resümierend, formuliert Falk, 1986, 58: „הוא רואה יסוד אוטונומי במשפט התורה באשר הוא משחרר את האדם מן הבהמיות." (k.i.O.) Vgl. auch Y. Leibowitz, 1975, 311ff.

[256] Zur Kritik dieses Sprachgebrauchs vgl. Z. Falk, 1980, 58. A. Mittleman (1990, 182f.) weist auf die staatsrechtlichen und politischen Folgerungen hin, die sich aus Breuers Rechtsverständnis ergeben: die fehlende Basis für individuelle und Menschenrechte und die Unvereinbarkeit mit den Prinzipien einer liberalen Demokratie. – Breuer macht für seine Interpretation noch einen hermeneutischen Grund namhaft: Er fordert die Beachtung des Selbstverständnisses des jüdischen Rechtes, das „sich überall klar und unzweideutig als göttliches Recht legitimiert" (a.a.O., 94). Daraus ergibt sich für ihn das – vom persönlichen Glauben an das Geschehen vom Sinai gänzlich unberührte – Postulat der Erforschung und Beurteilung der Tora nach ihren eigenen Gesetzmäßigkeiten: „Immanente Kritik!" (ebd.)

2.2 Der Begriff der jüdischen Gemeinde

a) Die „unterste Verwaltungskörperschaft des Gottesstaates"

Nach der jüdischen Tradition war das Volk Israel dem Anspruch der Tora in seiner Geschichte freilich nicht gerecht geworden: im Talmud wird der Untergang des jüdischen Staates im Jahre 70 n. Chr. auf den sinnlosen Haß der Juden untereinander (שנאת־חנם) zurückgeführt.[257] Breuer formulierte, daß „die der Freiheit der Rechtsgenossen überantwortete Verwirklichung der Idee der Menschheit" zur Zeit des zweiten Tempels „ein unreifes Geschlecht" vorgefunden habe.[258] Umso dringlicher, so seine Schlußfolgerung, habe den Exilierten die Mahnung gegolten, die Tora als die letzte Erinnerung an Tempel und Heimat, die nun eindeutiger als je zuvor auch der einzige *das Volk* zusammenhaltende Faktor war, wenigstens in der Zerstreuung zu bewahren. Denn anders als das jüdische Staatswesen sei das sinaitische Gesetz durch die Katastrophe keineswegs der Vergangenheit überantwortet worden. Für das Volk Israel sei es weiterhin „geltenden, weil von keiner kompetenten Behörde derogierten, Rechts."[259] Die Geltung der Tora wurde von Breuer nicht als künftig einzulösender Anspruch, sondern als aktuell und faktisch bestehende Herrschaft aufgefaßt: „Wahr und aufrecht, fest und in Geltung und richtig, betreut und geliebt, teuer und erstrebt und ansprechend, gefürchtet und herrlich in seiner Macht, geordnet und durch Überlieferung übernommen, gut und schön: herrscht dieses Wort über uns für alle Ewigkeit."[260]

Im „Neuen Kusari" verglich Breuer den Sinn dieser Sätze aus dem täglichen Morgengebet mit den Zuständen im republikanisch gewordenen Preußen. Ungleich dem Königsrecht der Hohenzollern, dessen Repräsentant, wie auch sein überzeugtester Anhänger zugeben müsse, seit dem Ende des Weltkrieges im Exil auf Schloß Doorn sitze, müsse das Recht der göttlichen Monarchie sich durch seine unverbrüchliche „Aktualität in aller und jeder Gegenwart" und seine „empirisch jederzeit"[261] feststellbare Durchsetzbarkeit auszeichnen.

Die rechtliche Zuständigkeit zur Handhabung des Gesetzes lag nach dem Willen des Gesetzgebers und Herrn der Geschichte aber bei der jüdischen Kĕhilla. In einem Programmvorschlag für die Agudas Jisroel aus dem Jahre 1921 schrieb Breuer dazu kurz und bündig: „Die jüdische Gemeinde, die unterste Verwaltungskörperschaft des Gottesstaates, ist der teure Rest, den die jüdische Nation aus den Trümmern des Gottesstaates gerettet hat. Sie ist Abbild von Klall

---

[257] Vgl. b. Joma 9b.

[258] I. Breuer, FSF, 100.

[259] A.a.O., 65; in der Paraphrase Z. Falks, 1986, 58: „(sc. die Tora) אי אפשר לתקן אותה ... ללא מחוקק מוסמך."

[260] I. Breuer, NK, 218; vgl. auch S.R. Hirsch, 1987, 122f.

[261] I. Breuer, NK, 214; vgl. auch a.a.O., 219; Moriah, 200; MW, 248f.

Jisroel."[262] Wenn die staatliche „Zentralexekutivorganisation" und die „Zentralwillensbildungsstätte des Bess hamikdosch" auch fehlten, so seien die dezentralen Organe des Volkes doch geblieben: „Wo überall Einzelfamilien auf weiter Erde wohnen, faßt sie, wie ehedem in Erez Jissroel, der Gottes Schöpfungsrecht wollende, nationale Wille zur jüdischen Gemeinde zusammen."[263] Weil die jüdische Gemeinde im Exil „die Urzelle jüdischen Lebens, ihr Prototyp"[264], sei und weil ihre Geschichte „in ununterbrochener Kette zum jüdischen Staat, ja bis zur jüdischen Wüstennation" zurückführe, galt sie ihm als „die nationale Organisation Gottes und der Thora in lokaler Umgrenzung"[265] und zugleich als die „Urzelle" des kommenden „jüdischen Staates"[266].

b) Die Ortsgemeinde als Garantin der Wahrheit der Tora

Der Hintergrund der Breuerschen Gemeindelehre ist die im „Neuen Kusari" explizierte kosmologische Dichotomie und Parallelität von Natur und Geschichte. Beide können „nur unter dem Vorbehalt ihrer der Erkenntnis entzogenen unantastbaren Gegebenheit"[267] Gegenstand der menschlichen Erkenntnis werden. Eine solche erkenntniskritische Aussage gilt nach Breuer auch für das Gottesgesetz, so daß von einer „Thora als Vorstellung" und einer „Thora an sich" die Rede sein kann.[268] Breuer begnügte sich nun aber nicht mit der naheliegenden Identifizierung dieser beiden „Gesetze" mit der mündlichen und der schriftlichen Tora. Denn beide liegen historisch und literarisch gewissermaßen in „objektivierter" Form vor. Aber auch ein Verständnis der mündlichen Tora als hermeneutisches Prinzip zur Lektüre der hebräischen Bibel würde der Frage nach dem Wahrheitsgehalt ihrer Deutung, nach ihrer Entsprechung mit der im „Urgrund" der Dinge ruhenden „Thora des geschriebenen Worts" nicht gerecht werden.[269] Denn so wie die „Welt als Vorstellung" ohne die „Welt an sich", so wäre auch die „Thora als Vorstellung" ohne die „Thora an sich" nur der leere Traum eines irregeführten Ich.

Daher ist die „ewige jüdische Nation", „Kenesseth Jißrael", als die Trägerin des gesprochenen Wortes, Bürge und Garantin dieses für alle Juden lebens- und heilsnotwendigen Entsprechungsverhältnisses: „Alles hängt in der Tat davon ab,

---

[262] Ders., IA, 9 (O.i.O.).

[263] Ders., Elijahu, 136.

[264] Ders., JM 1914, 81; vgl. auch a.a.O., 78 und S.R. Hirsch, Jeschurun 1855, 32: „Die jüdischen Gemeinden sind vielleicht die ältesten Communalwesen der Welt"; a.a.O., 317: „Jede Gemeinde repräsentirt Israel in einem räumlich begränzten Kreise, ... hat in ihrer räumlichen Umschränkung alle die großen Aufgaben zu lösen, die Israel im Ganzen gestellt sind" (O.i.O.).

[265] I. Breuer, JN, 43.

[266] Ders., PT, 64; vgl. auch P. Kohn, JM 1914, 86.

[267] Ders., NK, 326f.

[268] Vgl. a.a.O., 332–337.

[269] Vgl. a.a.O., 335.

ob die jüdische Nation, ob Kenesseth Jißrael die Wahrheit spricht, wenn sie die Thora des mündlichen Wortes durch Moses von Gott am Sinai empfangen haben will."[270] Und: „In wem Kenesseth Jißrael lebendig ist, wer Teil hat an Kenesseth Jißrael, der hat auch Teil an Kenesseth Jißraels Wissen."[271] Kenesseth Jißrael, so Breuer, ist das „a priori des jüdischen Volkes, die erkenntnistheoretische Voraussetzung für die Begreifbarkeit seiner einzigartigen Geschichte."[272] Für Kenesseth Jißrael aber muß das in der Welt der Erscheinungen empirisch lebende, in seinen Ortsgemeinden organisierte und um seine Einheit kämpfende jüdische Volk einstehen.[273] „Wer die Einheit der jüdischen Gemeinde leugnet, leugnet auch Staat und Bess hamikdosch, leugnet den Sinaitag, leugnet die Urfamilie unseres Vaters Abraham, leugnet die Rechtsschöpfung Gottes."[274] Wo daher die lokale Kĕhilla in Gefahr ist, steht mit ihrer Bürgschaft auch der metageschichtliche Weg von „Kenesseth Jißrael" in Gefahr.

c) „Die preußische Austrittsgesetzgebung und das Judentum" (1913)

Diese knappe Skizze des Gemeindeverständnisses Breuers läßt bereits ahnen, mit welcher Bedeutungsschwere für ihn die Frankfurter Gemeindestreitigkeiten belastet waren. In der Tat kam kaum eine seiner schriftlichen Äußerungen ohne Anspielungen auf die besondere Situation in seiner Heimatgemeinde aus oder war ohne das Wissen um sie zu verstehen.[275] In seiner Untersuchung über „Die preußische Austrittsgesetzgebung und das Judentum" (1913), der letzten dieser Reihe von rechtsphilosophischen Vorkriegsschriften, wurde diese Frage in seither nicht wieder erreichter rechtlicher und historischer Detailkenntnis und Ausführlichkeit eigens thematisch.[276]

Es handelte sich dabei um einen Versuch, das in den vorherigen Schriften Vorausgesetzte oder Angedeutete durch eine rechtshistorische Nachzeichnung und Interpretation der Ereignisse einzuholen und zugleich die Konsequenzen zu ziehen, die sich für das Gebiet der praktischen Gemeindepolitik ergaben. Durch die Auseinandersetzungen um die „Richtlinien für das liberale Juden-

---

[270] A.a.O., 338.

[271] A.a.O., 339.

[272] A.a.O., 343; vgl. auch I. Grunfeld, 1962, L, LXX.

[273] Vgl. I. Breuer, NK, 341.

[274] Ders., Elijahu, 137.

[275] Die Fähigkeit Breuers, von buchstäblich jedem Thema aus binnen weniger Minuten auf die Austrittsforderung zu sprechen zu kommen, galt in Frankfurt als notorisch. Selbst in seiner „unverfänglichen" philosophischen Abhandlung über „Die Welt als Schöpfung und Natur" klingt dieses Motiv immer wieder durch: vgl. z.B. WSN, 33.

[276] In M. Breuers „Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich", einem Werk, das sichtlich aus einer Haltung der Versöhntheit mit dem Zionismus heraus geschrieben wurde, aber auch in den Monographien A. Mittlemans und R. Liberles' sowie in Z. Kurzweils Aufsatzsammlung bleibt diese für das Verständnis der neoorthodoxen Verbindungslinien zwischen dem 19. und dem 20. Jahrhundert überaus wichtige Arbeit unerwähnt.

tum" veranlaßt[277], setzte er sich hier mit dem von vielerlei Zweifeln umgebenen Problem des Zusammentreffens der „Geschichte an sich" und der „Geschichte als Vorstellung" auseinander. Dort, wo ein solches Zusammentreffen Ereignis geworden war, sah er das fundamentum inconcussum seines Denkens. Dort, wo die Begegnung von „Geschichte" und „Metageschichte" in der Realität einer jüdischen Kĕhilla sichtbar geworden war, sah er seinen Ansatzpunkt zum Handeln und in nuce den eigentlichen Anwendungsfall seiner Philosophie.

Dabei zielte er im Kern auf eine semantische Korrektur. Wie schon in „Lehre, Gesetz und Nation" die Gesetzlosigkeit der „Neologie" mit dem „Austritt" aus dem Judentum gleichgesetzt worden war, so galt es nun, auch umgekehrt den Nachweis zu führen, daß die Gemeinde Hirschs im umfassenden Rechtssinne die Nachfolgerin der durch die religiösen Wirren zugrundegegangenen alten Frankfurter Kĕhilla war und die IRG-Mitglieder, die sich von der Reformgemeinde getrennt hatten, aus diesem Grunde nicht als „Ausgetretene" zu betrachten waren. Charakteristisch für Breuer war, daß er in diesem Zusammenhang nicht nur mit der Halacha, sondern auch mit dem öffentlichen Recht Preußens argumentierte.

Zum Verständnis der historischen Entwicklung ging Breuer auf das Gesetz vom 23. Juli 1847 zurück, das die altpreußischen Judengemeinden mit einer territorial umschriebenen Zwangszugehörigkeit ausgestattet hatte.[278] Diese staatliche Regelung hatte die jüdischen Gemeinden, die sich mitten in den Kämpfen um die Reform befanden, in einem „Zustand katastrophaler Zerrissenheit und Wirrnis"[279] angetroffen. Nach Breuers Meinung war die Zuerkennung der neuen Rechtsform daher vor allem ein Mittel der Integration und Kontrolle, mit dem der Staat, der die Judenfrage zu diesem Zeitpunkt noch vollständig als Problem der Fremdenpolitik betrachtet habe, den „Gefahren der Emanzipation" habe begegnen wollen.[280] Diese politisch motivierte Herangehensweise mache es erklärlich, daß sich der Gesetzgeber, in seinem Bemühen, rechtlich einheitliche und überschaubare Verhältnisse herzustellen, nicht durch die Tatsache habe beirren lassen, daß „die Einheit der religiösen Überzeugung ... unter den preußischen Juden nicht mehr vorhanden war".[281]

In der Regelung der jüdischen Gemeindeverhältnisse seien daher die religiösen Fragen weitgehend ausgeklammert worden. „Den Autoren des Judengesetzes waren die Juden *die nach Preußen versprengten Glieder eines seit Jahrhunderten depossedierten fremden Volkes, die durch die Religion lediglich symptomatisch diagnosti-*

---

[277] Vgl. S. Ehrmann, in: L. Jung (ed.), 1958, 627; I. Breuer, MW, 87f. Der Anknüpfungspunkt wird implizit deutlich in: J. Wohlgemuth, 1913/II, 90f.; vgl. auch das Vorwort Breuers (PAG, o. S.) vom Februar 1913.

[278] Vgl. oben S. 130f.

[279] I. Breuer, PAG, 83. Zu den Zuständen in den preußischen Judengemeinden zwischen 1812 und 1847/48 vgl. I. Freund, JJGL 1911, 119–122.

[280] I. Breuer, PAG, 84.

[281] A.a.O., 86f.

ziert wurden."[282] Nur auf diesem Wege, so Breuer, konnte der Gesetzgeber sich, ungeachtet aller religiösen Zerwürfnisse, an eine einheitliche Judengesetzgebung wagen. Indem er die religiösen Belange zu internen, den demokratisch wechselnden Mehrheitsverhältnissen unterworfenen Angelegenheiten erklärte, in denen sich die Gemeinden zudem beliebig voneinander unterscheiden konnten, sorgte er zwar für den Schutz vor äußerer Vergewaltigung. Dafür war nun aber *das einzelne Mitglied* den willkürlichen Majoritätsentscheidungen einer mit körperschaftlicher Zwangsbefugnis ausgestatteten Organisation ausgeliefert.

Breuer betonte daher die prinzipielle Nicht-Identität des öffentlich-rechtlichen Gebildes der Synagogengemeinde nach dem Gesetz von 1847, einem „Kind des 19. Jahrhunderts" und „Experiment des nach politischen Rücksichten handelnden Staates"[283], mit der alten durch das Religionsgesetz konstituierten Kĕhilla. Nachdem sich die religiösen Reformen in der öffentlich-rechtlichen Synagogengemeinde durchgesetzt hätten, würde ein Jude mit seinem Austritt daher lediglich zu Protokoll geben, „daß er nicht im Stande" sei, „sich unter dieser *Neuschöpfung* des preußischen Rechts, respektive unter der Entwicklung, die diese Neuschöpfung an der Hand der gesetzlichen Bestimmungen genommen hat, fürderhin zu begreifen."[284] In der preußischen Rechtswirklichkeit sei der Orthodoxie die Beschreitung dieses Weges freilich verwehrt geblieben.[285]

Umso bedeutsamer für das Verständnis der späteren Rechtsentwicklung war für Breuer die Tatsache, daß es schon im vormärzlichen Preußen einen Ansatz gegeben habe, die sich aus dieser Zwangsinstitution ergebenden Härten zu mildern. Denn bereits § 53 des Gesetzes aus dem Jahre 1847 sah die Möglichkeit vor, daß an einem Ort „zwei durch die Verschiedenheit der religiösen Ueberzeugung voneinander getrennte", in ihrer Zuständigkeit konkurrierende Synagogengemeinden gebildet werden konnten, sofern die Verschiedenheit der religiösen Überzeugung dies gebiete und eine „staatsseitig zu ernennende Kommission"[286] das Bedürfnis hierzu festgestellt habe. Daß diese Bestimmung niemals zur Anwendung kam, hing nach Breuers Urteil mit ihrer praktischen Undurchführbarkeit zusammen. In ihrer bis zum 28. Juli 1876 anwendbaren Form mutete sie den staatlichen Behörden zu, sich in den religiösen Interna einer jüdischen Kĕhilla kundig zu machen und die Verantwortung für einen Eingriff und eine Entscheidung zu übernehmen.

Die in den siebziger Jahren einsetzenden staatskirchenrechtlichen Neuerungen konnten in dieser Perspektive durchaus als eine Fortschreibung des vorher geltenden Judenrechts verstanden werden.[287] Zugleich war durch die nach 1871 veränderte politische Situation mit ihren religionspolitischen Frontstel-

---

[282] A.a.O., 85 (k.i.O.).

[283] A.a.O., 95.

[284] A.a.O., 94 (O.i.O.; k.i.O.); vgl. auch schon E. Schwarzschild, 1877, 24.

[285] Vgl. I. Breuer, PAG, 11f.

[286] A.a.O., 87; vgl. auch I. Freund, JJGL 1911, 135f.

[287] Vgl. a.a.O., PAG, 92: „Das Austrittsgesetz ist nichts als die folgerichtige Durchführung des § 53 des Judengesetzes."

lungen – Breuer erwähnte namentlich das erste Vatikanische Konzil[288] – ein neuer Regelungsbedarf entstanden. Nachdem Bismarck die politische Einheit des Reiches gegen die äußeren und inneren Feinde durchgesetzt habe, sei es nun darum gegangen, „den anderen Feind wenn nicht zu beseitigen, so doch dauernd unschädlich zu machen: den konfessionellen Gegensatz."[289] Breuer sah in dieser Aufgabe vor allem eine Herausforderung an den Souveränitätsanspruch des Staates: „Es galt mit allem Nachdruck die unvergleichliche Omnipotenz des Staates gegenüber der Kirche zu betonen, diese selbst als bloßen organischen Bestandteil dem Staatskörper einzuverleiben und damit dem Staatswillen zu unterordnen."[290] Bismarck sei daher entschlossen gewesen, „den schützenden Arm des Staates über alle Staatsbürger zu halten, Priester wie Laien, und keinen Zweifel darüber aufkommen zu lassen, daß der moderne Begriff der Staatshoheit innerhalb des Staatsgebiets weder neben noch geschweige über sich eine fremde Herrschgewalt dulden könne."[291] Diese politische Konstellation habe das vormalige Interesse an einheitlichen Verhältnissen und damit am Zwangszugehörigkeitsrecht aufgehoben und einen neuen Freiraum für das toratreue Judentum geschaffen.

Natürlich hatte Breuers Zuordnung der Austrittsgesetzgebung zum Kulturkampf, die ja die Verfechter der jüdischen Einheitsorganisation auf die Seite des Ultramontanismus, sich selbst aber auf die der nationalliberalen deutschen Patrioten stellte, von Anfang an eine apologetische und polemische Funktion. Andererseits ließ sich die Zugehörigkeit des Gesetzes „betreffend den Austritt aus der Kirche" vom 14. Mai 1873 zu den antiklerikalen Maigesetzen des preußischen Kultusministers Falk nicht bestreiten. Zum eigentlichen thema proban-

---

[288] Vgl. a.a.O., 10.

[289] Ebd.

[290] Ebd. (Z.i.O.).

[291] A.a.O., 10f.; vgl. auch a.a.O., 11: „Der Staat ist eine *Zwangsgemeinschaft*. Er fragt nicht danach, ob die Insassen des Staatsgebiets ihm angehören wollen. Selbstherrlich bestimmt er über Umfang und Inhalt seiner Machtbefugnisse. Der Willenszustand der Insassen berührt ihn nicht unmittelbar; er beansprucht in erster Linie den *Gehorsam der Tat* und begnügt sich grundsätzlich mit ihm. Mag der Insasse noch so sehr das Wesen des Staates negieren oder die konkrete Ausgestaltung der politischen Verhältnisse verurteilen: der Staat kehrt sich nicht daran, und rücksichtslos verlangt er von ihm nicht nur passive Unterwerfung, sondern zwingt ihn auch durch Heranziehung zu steuerlichen Leistungen zu wirksamer Unterstützung der Gemeinschaft. Nicht anders war es ehedem mit der Kirche. Auch sie war eine *Rechtsorganisation*, der die Angehörigen nicht entrinnen konnten." Das Kirchenaustrittsgesetz, so Breuer, habe die Kirche daher „aus einer Organisation des Zwangs in eine Organisation der Freiheit" verwandelt und „ihr damit grundsätzlich die staatsfreie Sphäre im Leben der Rechtsgenossen als alleiniges Gebiet der Betätigung" zugewiesen. Seitdem sei die Kirche eine „*Konventionalgemeinschaft*". – „Der Wille der Einzelnen ist es, der sie zu Mitgliedern der Kirche macht, ihr Wille, der sie die Kirchenlasten tragen heißt." (a.a.O., 12; k.i.O.) Es ist deutlich, daß Breuer die jüdische Gemeinde nur nach den Maßstäben des säkularen Rechts und unter den Bedingungen der herrschenden Reform als eine „kirchliche Organisation" im Sinne dieser Ausführungen betrachten konnte. Ansonsten berührt sich seine Beschreibung der Attribute souveräner Staatlichkeit mit dem, was er an anderer Stelle über den Souveränitätsanspruch der Tora zu sagen weiß.

dum seiner Schrift wurde daher der Nachweis, daß sich das spezielle Gesetz „betreffend den Austritt aus den jüdischen Synagogengemeinden" vom 28. Juli 1876 mit innerer Folgerichtigkeit aus dem allgemeinen Kirchenaustrittsgesetz ergab.

Dieses letztere hatte aus orthodoxer Sicht den entscheidenden Nachteil, daß es, aus historischen und organisatorischen Gründen, den Austritt aus einer religiösen Ortsgemeinde nur bei gleichzeitigem Verlassen des religiösen Gesamtverbandes vorsah. Die Anwendung dieser Vorschrift auf die jüdischen Gemeinden sah sich aber mit der Schwierigkeit konfrontiert, daß das Judentum in Preußen weder in organisatorischer noch in rechtlicher Hinsicht eine Einheit darstellte. Nun gehörte die Diskussion über die Vor- und Nachteile einer „über ganz Preußen sich erstreckende(n) jüdische(n) Religionsgemeinschaft *im Rechtssinne*"[292] zum Grundrepertoire der innerjüdischen Streitigkeiten im deutschen Kaiserreich. Es war Teil der in diesen Auseinandersetzungen nicht seltenen Paradoxien, daß die liberale und kompromißorthodoxe Seite eine derartige Organisation, die die Austrittsnorm unter den Bedingungen des Gesetzes von 1873 für das Judentum erst praktikabel gemacht hätte, mehrheitlich für erforderlich hielt, während die Segregationsorthodoxie das Entstehen einer „jüdischen Kirche" mit allen Mitteln zu verhindern suchte.[293] Da der Gesetzgeber des Jahres 1873 aber nicht davon ausgegangen sei, daß jede Synagogengemeinde eine Religionsgemeinschaft für sich bilde, habe er „eine rein ideelle Einheit der an die nämliche religiöse Wahrheit Glaubenden" stillschweigend vorausgesetzt.[294]

Obwohl gerade der Streit um den Austritt im Sinne Breuers klar dokumentierte, daß sich die Juden in Preußen über nichts so uneinig waren wie über die Religion, gingen Rechtsprechung und Verwaltung kontrafaktisch von einem einheitlichen „Judentum" aus, aus dem man austreten mußte, um die Formvorschrift für den – nach staatlichem Recht allein wirksamen und von der Steuerpflicht befreienden – Austritt aus der Synagogengemeinde zu erfüllen. Während im christlichen Bereich die Kirchgenossen durch den Austritt aus der evangelischen Landeskirche oder der römisch-katholischen Diözesanorganisation auch die für ihren Wohnbereich zuständige Ortsgemeinde verlassen konnten, ohne Angaben über den etwaigen Fortbestand einer christlichen Glaubenshaltung zu machen, wurden dem austrittswilligen Juden abverlangt, seine Absage an das Judentum öffentlich zu Protokoll zu geben. Trotz des fiktiven Charakters dieser – nur aufgrund der Rechtssystematik erforderlichen – Komponente des Austritts war dieser Rechtsakt für diejenigen Austrittswilligen, die ihre bisherige Synagoge nun gerade aus religiösen Gründen verlassen wollten, mit dem Makel

---

[292] A.a.O., 22 (k.i.O.).

[293] Vgl. a.a.O., 40; Breuers späterer Gegenspieler I. Freund (vgl. oben S. 82 und JJGL 1911, 130–138), machte geltend, daß die christlichen Kirchen nicht weniger zersplittert seien als die Judenheit und daß die Nichtexistenz einer jüdischen Gesamtorganisation daher nicht als Entschuldigungsgrund für die unvollständige rechtliche Gleichstellung der Juden und ihrer Organisationen angeführt werden könne.

[294] I. Breuer, PAG, 22. Zum Wortlaut des Gesetzes vgl. unten Anhang V, Nr. 2.

des Abfalls behaftet. Das „Austrittsgesetz" vom 28. Juli 1876 gestattete es nun jedem Juden, wegen religiöser Bedenken aus seiner Ortsgemeinde auszutreten, ohne damit zugleich auch das Judentum zu verlassen. In § 2 legte es als Prozedur dieses Schritts „mit bürgerlicher Wirkung" fest, „daß der Austretende ... vor dem Richter seines Wohnorts den Austritt unter Hinzufügung der Versicherung erklärt, daß solcher auf religiösen Bedenken beruhe."[295]

Breuer legte besonderen Wert auf die Feststellung, daß das von Hirsch errungene Gesetz nur eine rechtssystematische Asymmetrie beseitigt und der mit dieser verbundenen Ungerechtigkeit abgeholfen habe. Es sei zu keinem Zeitpunkt mit einer Sonderbehandlung für die IRG, einem „Judenprivileg", verbunden gewesen, sondern habe nur einen Zustand der Gleichheit wiederhergestellt.[296] Diese Betonung der „Gerechtigkeit" dieses Gesetzes diente dabei nicht nur der Abwehr äußerer und innerer Angriffe. Sie war auch im positiven Sinne ein wichtiges Glied seines Argumentationszusammenhangs. Nach dem Zusammenbruch der alten jüdischen Welt im europäischen Westen war es das preußische „Austrittsgesetz", das zum ersten Mal wieder die Herstellung eines Entsprechungsverhältnisses zwischen dem in einem jüdischen Gemeinwesen geltenden Recht und den seine Existenz sichernden rechtlichen Rahmenbedingungen ermöglicht hatte. Ganz unabhängig von den Intentionen des Gesetzgebers machte dieser Sachverhalt die geschichtliche und „metageschichtliche" Bedeutung des Gesetzes aus. Dieses epochale Entsprechungsverhältnis sicherte, wie sich nach Breuers Überzeugung in der Geschichte der IRG erwiesen hatte, das Fortwirken der preußischen Befreiungstat in den folgenden Generationen. Nach dem Ende des vom deutschen Sprachraum aus zur Dominanz gelangten Kulturmodells traten die Balfour-Erklärung und das Palästinamandat des Völkerbundes in diese Funktion ein. Doch knüpften nun die Zionisten gewissermaßen an die dem traditionellen Judentum fremde Intention der vormärzlichen Gesetzgebung in Preußen an, indem sie, so Breuer, deren politisches Interesse an einer sozialen Assimilation *der Juden* unter der Hand in ein Interesse an der „nationalen Assimilierung" *des Judentums*, an der Konstituierung einer neuen jüdischen Gesamtheit, verwandelten. In dieser Situation wuchs die Gemeinde S.R. Hirschs in die Rolle der ersten lokalen und beispielsetzenden Repräsentanz der agudistischen Weltorganisation hinein.[297]

---

[295] A.a.O., 37f. Hinsichtlich des generellen Austritts aus dem *Judentum* blieben die Vorschriften des Gesetzes vom 14.5.1873 in Kraft.

[296] Vgl. I. Breuer, PAG, 38: „Judenprivileg! Wie weidlich ist dieser an die gehässigen Zeiten des Mittelalters erinnernde Ausdruck zur erschöpfenden Charakterisierung des Austrittsgesetzes ausgeschlachtet worden! Welch schweren Vorwurf hat man mit diesem leeren Schlagwort gegen die Vertreter und Verfechter des Austrittsgedankens erhoben! Mehr oder weniger verblümt hat man sie des Verrates an der politischen Gleichberechtigung der preußischen Juden beschuldigt, hat man sie als blindwütige Fanatiker stigmatisiert, die das kostbare Kleinod der eben erst errungenen Emanzipation skrupellos verschachert hätten."

[297] Zur Diskussion über die Frage, ob von einer halachisch gebotenen Organisationsform, die über die Kĕhilla hinausgehe, überhaupt die Rede sein könne, vgl. P. Kohn, JM 1914, 18

3. Der antizionistische Geschichtsphilosoph (Hirsch und Herzl)

a) „Genie" und „providentieller Mann"

Die Auseinandersetzung mit dem Zionismus hatte für Isaac Breuer eine überragende sachliche und emotionale Bedeutung. Nach seinen eigenen Erinnerungen beruhte diese Bedeutung neben und vor den historischen Ereignissen, die den Zionismus in das Zentrum der Weltpolitik tragen sollten, auf dem „hinreißenden" Eindruck, den die Erscheinung Theodor Herzls und dessen und Max Nordaus Reden – lange vor dem Ersten Weltkrieg, im Zeichen des fin de si cle – auf den Jěschiwa-Studenten machten.[298] Ihre Botschaft, daß die Juden *ein Volk* seien, konnte *der Sache nach* nur auf assimilierte Westjuden wie eine Offenbarung wirken; bei dem Enkel Hirschs jedenfalls war seit dem Beginn seiner literarischen Tätigkeit mit der größten Selbstverständlichkeit von Juda als einer „geknechtete(n) Nation" die Rede.[299] Der tiefe Eindruck von Herzl rührte für ihn daher nicht vom Inhalt seiner Botschaft, sondern von der Tatsache her, daß hier zum ersten Mal seit zweitausend Jahren ein jüdischer Rechtstitel gegenüber der Völkerwelt eingeklagt worden war. Breuer hielt sich die Konsequenzen vor Augen, die dieses Ereignis auf dem Gebiet der Beziehungen zwischen Israel und den Völkern haben würde.[300] In diesem Sinn schrieb er nach dem Tod des Wieners einen nachdenklichen „Epilog zum Tode Dr. Herzls". Dieser Nachruf wurde am 1. August 1904 im Israelit[301] veröffentlicht und zog eine überaus polemische Attacke gegen den „Mainzer ‚Jesuit'" in der zionistischen Jüdischen Rundschau nach sich.[302]

In seiner Schrift „Judenproblem" widmete Breuer Herzl dann ein ganzes Kapitel mit geradezu überschwenglichen – zugleich aber auch vielseitig deutbaren – Formulierungen: „Über die Jahrhunderte hinweg reicht Theodor Herzl dem Sternensohn die Hand und geht selber am ewig finsteren politischen Nachthimmel des jüdischen Volkes als funkelnde Hoffnung auf."[303] An anderer Stelle finden sich eindeutige Worte der Bewunderung und Sympathie: „Armer

---

und andererseits I. Breuer, NK, 345. Zum Problem des Verhältnisses zwischen IRG und AI vgl. auch NK, 260.

[298] I. Breuer, MW, 43; vgl. auch WW, 88f.

[299] I. Breuer, Israelit 1903, 759 (H. v. Vf.); vgl. auch ders., Israelit 1904, 924; FAI, 43. Bei J. Rosenheim kristallisierte sich dieser Sprachgebrauch erst unter dem Eindruck des Weltkriegs und dem Einfluß Breuers heraus: vgl. ders., 1919, 13f.; AA I, 321ff., 366–369; AA II, 127f., 182–187, 212, 221.

[300] Vgl. I. Breuer, MSP, 77; MW, 43.

[301] Vgl. I. Breuer, Israelit 1904, 1295–1297 und MW, 45. Zu den orthodoxen Deutungen der Person Herzls vgl. auch E. Luz, 1988, 140f.

[302] Vgl. JR 1904, Nr. 31, 338: „Wer dir, Jesuit, von deinen frommen Tränchen doch – eins runterwischen könnte! Mauschel nimm dich in acht!"

[303] JP, 49; vgl. auch J. Levinger, 1974, 302–307 und Moriah, 172–178.

Herzl! Du warst wirklich kein Phantast, wie die dummen Leute meinen, aber ein Seelenkünder warst du, wie er selten auf Erden gewandelt, ein Dichter von Gottesgnaden, der sich zum Munde gemacht für die Qualen Tausender Seelen ... Ein Genie war Herzl. Nicht wegen der Art, wie er die Judenfrage lösen wollte. Die wird der lösen, der sie gestellt hat. Aber weil er der providentielle Mann war, der als erster seit den Tagen der Emanzipation in seinem Kreise es aussprach, daß wir noch immer nicht glücklich sind, unser Blick, wenn er freudig aufleuchten soll, sich immer noch in die Zukunft tauchen müsse. Tief hat er das Weh des von seinen deutschen Kommilitonen verratenen jüdischen Studenten erfaßt und wie ein liebevoller Vater hob er ihn zu sich empor, streichelte ihn, wischte ihm die Tränen aus dem Auge und sprach zu ihm mit seiner sanften guten Stimme: Laß ab von den bösen Menschen, die dich immer so quälen und mit dir nicht spielen wollen. Sag, du willst sie jetzt gar nicht mehr. Bist selbst ein vornehmer Prinz, für den es sich gar nicht schickt, anderen nachzulaufen. Nur verzaubert bist du in Knechtesgestalt, du und deine Väter und Großväter."[304] Das Bild Herzls erscheint hier in einem so positiven Licht, daß die Frage erlaubt ist, in welchem Maße sich der Verfasser dieser Zeilen mit dem so Gefeierten identifizierte. Wie sein Wiener Antipode und mögliches Vorbild begnügte Breuer sich immerhin nicht damit, seine Ideen theoretisch zu untermauern. Wie der „Literat mit den königlichen Formen"[305] wollte er seiner Sache von Anfang an auch durch sein schriftstellerisches Talent dienen.

b) „Jerusalem" (1903)

Isaac Breuers erster Roman, der zur Kreuzfahrerzeit und, vielleicht nicht zufällig, in England, dem äußersten Westen der damaligen jüdischen Welt, handelt, erschien im Jahre 1903 unter dem Titel „Jerusalem" als Fortsetzungsfolge im Israelit.[306] In ihm ist ein frühes Zeugnis der Überwältigung durch „das ästhetische Phänomen Herzl"[307] erhalten. In deutlicher Anspielung auf die biblische Geschichte läßt der Autor „Nathan", den Rabbiner, und „David", den politischen Führer der Londoner Gemeinde, gegeneinander antreten. Hinter dem letzteren verbirgt sich, mit viel Emphase gezeichnet, der Heros Herzl: „Ein glänzend schwarzer Bart umrahmte sein Gesicht."[308] „Bald schien er ihnen wie ein höheres Wesen, das von der Ferne ihnen gesandt war, um eine neue Botschaft des Heiles ihnen zu künden. Voll Bewunderung schauten sie ihn, den

---

[304] I. Breuer, Israelit vom 28.3.1907, 6f. (Z.i.O.; vgl. Jes. 53,2!). – Zu dieser Charakterisierung des Zionismus vgl. F. Rosenzweigs Mitteilung über das diesbezügliche Verdikt H. Cohens: „... die Kerls wollen glücklich sein!" in: H. Cohen, 1924, LX.

[305] I. Breuer, JP 50.

[306] Vgl. Israelit 1903, 734ff. Vgl. auch I. Breuer, MW, 45; J. Levinger, Zionist, 152; M. Breuer, 1986, 339; ders., Anfang, 54f.

[307] M. Landau, Jeschurun 1929, 420.

[308] Israelit 1903, 735; vgl. auch a.a.O., 736.

Mann echt orientalisch-jüdischer Schönheit"[309]. Andererseits hat die Anziehungskraft dieses Mannes, wie er „seit den Tagen Bar Kochbas so nicht mehr erschienen war"[310], auch etwas beinahe Dämonisches an sich. Die Charakterisierung des „zum Herrschen geborenen" Geistes als „König der Juden"[311] rinnt ihm nicht ohne Schauder aus der Feder.[312]

Auch erzählerisch bleibt die Persönlichkeit des Helden über weite Strecken ambivalent. Während der Rabbiner sich auf einer Reise befindet, verliert „David" durch die Gewalttat eines englischen Ritters seine junge Frau. In Abwesenheit „Nathans" schwört er Rache und ist voller Sehnsucht nach Jerusalem. Wie schon die Namensgebung deutlich macht – Breuer läßt nicht etwa „Elia" und „Ahab" gegeneinander auftreten! –, ist er dabei zunächst durchaus nicht ohne Legitimation.[313] Die Vorstellungen dieser Kämpfernatur, die der jüdischen Nation unter Anspielung auf Herzls berühmtes Diktum den Weg weisen will („Hier ein Land ohne Volk, dort ein Volk ohne Land"[314]), bleiben zunächst unwidersprochen: „Die Juden seien ein Volk wie jedes andere. Sie hätten ihre eigene Geschichte, Sprache, Art und Sitte. Niemals hätten sie aufgehört, ein Volk zu sein, nicht nur in religiöser Beziehung ... Und das Goluß selbst sei ja zum größten Theil durch die unheilvolle Ergebung veranlaßt."[315]

Erst mit der Rückkehr des Rabbiners gibt Breuer der Geschichte ihre entscheidende Wendung. Es stellt sich heraus, daß die Erzählung in ihrer Tendenz *gegen* den jüdischen Aktivismus gerichtet ist. „Nathan" ruft „David" zur Ordnung. Er verwehrt ihm den eigenmächtigen Griff zu den Waffen. Anders als alle anderen Völker habe das Volk Israel seinen Schutz allein bei seinem Gott. Die Heiden, so der Rabbiner, erreichen ihre Ziele durch „Lug, Schwindel und Tücke" und durch „das Schwert der Gewalt". Die Juden hingegen gehen „mit reiner Hand und mit lauterem Sinn" durch die Geschichte; „unter den Völkern der ganzen Welt" sind „sie allein nur schuldlos." Ihre Schuld- und Wehrlosigkeit bezahlen sie mit unermeßlichem Leiden; doch sind sie „aufbewahrt für's

---

[309] A.a.O., 1052.

[310] A.a.O., 1052.

[311] A.a.O., 1191.

[312] Vgl. M. Landau, Jeschurun 1929, 420: „Es entzückte sie, daß einer, der sich als bewußter Jude kundgab, aussah wie ein Baron und mit dem Minister frühstückte, und heute ... wirkt dieses atavistische Gefühl, ins Sachliche sublimiert, immer noch nach."

[313] Vgl. M. Breuer, 1986, 339: „Die behutsame Trennung der Person von der Sache, die Breuer hier (sc. hinsichtlich der Person Herzls) vornahm, war für die Frankfurter Orthodoxie ungewöhnlich ..." Zu vergleichen sind auch despektierliche Töne zu Herzls Person in der orthodoxen Presse, z.B. M. Landau, Jeschurun 1929, 416 („dieser seichte Vielschreiber"); a.a.O., 417 („keine Ahnung vom wirklichen Judentum"; „ein kleiner Cecil Rhodes aus der Kaffeehausatmosphäre"); vgl. auch ders.: a.a.O., 516–525.

[314] Israelit 1903, 1051. Nach I. Breuer ging dieser Ausspruch *der Sache nach* freilich auf eine Erkenntnis Hirschs zurück. Vgl. ders. zu Lev. 26,33 (Pent. III, 614): „... ihr ohne das Land, und das Land ohne euch, beide werdet ihr nicht getrennt zur Segensblüte gelangen." Vgl. M. Breuer, 1986, 483, Anm. 147.

[315] I. Breuer, Israelit 1903, 1052.

Ende aller Zeiten."[316] Auf ihrem Weg begleitet sie das Gesetz, ihr „Schmerzenskind"[317]. Mit ihrer Tora werden sie durch den Druck des „Goluß" zusammengepreßt wie eine Glocke durch die Form. Die Leidensbedingungen des Exils werden erst aufgehoben, wenn die Glocke die durch ihren Schöpfer gewünschte gesetzmäßige Form behält, die sie in der Umklammerung durch den Lehm gewonnen hat.[318]

Die Schuld des Londoner Empörers gegen den Geschichtsplan Gottes besteht in dem Versuch der vorzeitigen, eigenmächtigen und gewaltsamen Abschüttelung der „Glockenform". Die Männer um „David" verraten das Königtum Gottes, indem sie der seit biblischen Zeiten bestehenden Versuchung erliegen, sein zu wollen wie alle Völker.[319] Wie sie sollten später auch die Zionisten das Königtum Gottes leugnen, indem sie der metageschichtlichen Bestimmung ihres Volkes zu entkommen suchten und an die Stelle der Tora ihre eigene Ideologie setzten.[320] In dem historischen Augenblick, in dem zum ersten Mal seit zweitausend Jahren die Befreiung von den Zwangsbedingungen des Exils real möglich wurde, drohten sie den kostbaren Inhalt der „Glockenform" zu zerstören. Breuer war sich daher gewiß, daß ihr Unternehmen zum Scheitern verurteilt war. Nach dem Vorbild aller Heidenvölker würden sie, wie er in seinen 1918 veröffentlichten „Messiasspuren" formulierte, für ihre „angemaßte Souveränität" zu bezahlen haben.[321] Das Volk Israel hingegen werde dank seiner ewigen Erwählung überleben, um den ihm von seinem Souverän gesetzten Auftrag der „Gottesdienerschaft"[322] zu erfüllen, denn: „Dualistisch soll die Geschichte fortschreiten, der Souveränität der Nationen die Souveränität Gottes entgegengestellt werden."[323]

c) „9. Aw"

Der Erste Weltkrieg fügte dieser Geschichts*theorie* ein geschichtliches *Erleben* hinzu, das viele in seiner Gewaltigkeit schaudern machte: „Wir machen nicht Geschichte. Mit uns wird Geschichte gemacht"[324], schrieb Breuer in seinen „Messiasspuren". Bemerkenswert war freilich, daß die Ereignisse für ihn, der sich in dieser Hinsicht wenig von anderen Zeitdiagnostikern unterschied, ihren

---

316 A.a.O., 1235.
317 A.a.O., 1236.
318 Ebd.; vgl. auch ders., MSP 61ff. und Israelit vom 27.4.1937, 5.
319 Vgl. ders., Israelit 1903, 1234 sowie MSP 26 mit Anspielung auf 1. Sam. 8, 20.
320 Vgl. ders., Israelit 1904, 1296: „Aber Glaube und Verheißung, dies alles mußte ihm (sc. Herzl) sein Zionismus ersetzen, dies Schmerzenskind, das er liebte mit jeder Faser seines Wesens, und das doch nichts war, als die spukhafte Ausgeburt seines weichen, weichen Herzens ..."
321 Ders., MSP, 20.
322 Ebd.; vgl. auch ders., IA, 7 und oben S. 249f., Anm. 253.
323 Ders., MSP, 21.
324 A.a.O., 7.

historischen Stellenwert erst aus der Distanz heraus, im reflektierenden Rückblick, bekamen. Andererseits findet sich das für diese Bewußtwerdung bei Breuer entscheidende Stichwort aber auch bereits im Mai 1917, also noch *vor* den weltpolitischen Weichenstellungen zugunsten des Zionismus: Seine „Neuorientierung"[325] wurde weder durch den berühmten Brief des britischen Außenministers an Lord Rothschild vom 2. November noch durch den verspäteten Versuch eines deutschen Pendants *unmittelbar* veranlaßt. Es war das Zusammentreffen verschiedener Faktoren, das den Krieg für ihn zu einem für den Fortgang der Geschichte entscheidenden Markierungs- und Wendepunkt machte: Der hohe Blutzoll, den die Kämpfe im jüdischen Volk forderten[326], die Begegnung mit den orthodoxen Brüdern auf dem osteuropäischen Kriegsschauplatz, die Zählung der Juden im deutschen Heer, Wilsons vierzehn Punkte und erst in der Folge dieser Ereignisse – *und dann auch vor allem* – das für das jüdische Volk so entscheidende Kriegsresultat: die Balfour-Erklärung mit dem auf sie folgenden britischen Palästina-Mandat. Das alles versetzte Breuer in tiefe Erregung und gab seinen Äußerungen ein – von ihm selbst wohl unbemerktes – expressionistisches Pathos.

Doch auch in ihrer Bündelung reichen diese Aspekte zur Erklärung der Breuerschen Deutung der epochalen Ereignisse nicht aus. Die im Leben des Enkels jeweils fälligen *Neu*orientierungen geschahen niemals ohne Bezug zur für ihn maßgeblichen primordialen *Orientierung* an S.R. Hirsch und dem „Frankfurter Prinzip". So bestätigt gerade die Weltkriegsdeutung Breuers, der herausragende Beleg für den Geschichtsbezug seiner Philosophie, den außerhalb der eigenen Erfahrung liegenden Fixpunkt seines Denkens.

Das Charakteristische an Breuers Interpretation der Kriegsereignisse war seine Auslegung des 1. August 1914 als „9. Aw". Da er hier an eine unbestreitbare Übereinstimmung des hebräischen mit dem gregorianischen Kalender anknüpfen konnte[327] und diese Deutung in gewisser Hinsicht durchaus nahelag, ist ihr Fehlen in der sonstigen frühen jüdischen Literatur zum August 1914 auffällig.[328] Wie J. Wohlgemuth beispielsweise in seiner im ersten Kriegsjahr neugegrün-

---

[325] Vgl. ders., Die Neuorientierung des deutschen Judentums, in: JM 1917, 129–164; vgl. auch J. Kahan, Keine „Neuorientierung", in: Jeschurun 1919, 38–42. In Anlehnung an diese Kontroverse stellt M. Breuer (1986, 317–350) das Schlußkapitel seiner Darstellung der jüdischen Orthodoxie im Kaiserreich unter die Überschrift „Neuorientierung". Zur Datierung dieser „Neuorientierung" vgl. EJuO, 1934, 13. E. Nolte (1991, 127) hebt hervor, daß das Jahr 1917 für die Deutungen der Zeitereignisse die entscheidende „Scheidelinie" war.

[326] Vgl. I. Breuer, JM 1915, 14–16.

[327] Vgl. E. Mahler, 1967, 593; zur kulturwissenschaftlichen Interpretation einer derartigen „Überschneidung von zwei unabhängigen Kausalzusammenhängen", durch die ein historisch kontingentes Geschehen mit einem diesem Geschehen fremden Symbolsystem in Beziehung tritt, vgl. M. Sahlins, 1992, 105ff., 124. Sahlins nennt eine solche Überschneidung „rituelle Koinzidenz".

[328] Vgl. Israelit vom 6.8.1914, 1f.; I. Breuer, JM 1915, 14–16, 60–64; W. Kaplun-Kogan; Dr. Jelski; S. Samuel; J. Kreppel, (jeweils 1915); E. Reichmann, in: W.E. Mosse (Hg.), 1971, 511–612; G. Salzberger, 1982, 73ff.; vgl. auch E. Zechlins Bericht über „die deutschen Juden bei Kriegsausbruch" (1969, 86–100), der die Orthodoxie freilich ganz übergeht. Die erste An-

deten Zeitschrift Jeschurun schrieb, war er sich dessen bewußt, „daß auch die größten weltbewegenden Ereignisse nur um Israels willen sich vollziehen."[329] Doch in seinen Kriegsaufsätzen, die unter dem Titel „Der Weltkrieg im Lichte des Judentums" im Jahre 1915 in erster Auflage erschienen, sucht man den Hinweis auf dieses Datum vergeblich, das dieses Dogma doch vortrefflich hätte illustrieren können. Erst in der 1918 erschienenen fünften Auflage wurde, wohl nicht unbeeinflußt von Breuer, der bemerkenswerten Koinzidenz Erwähnung getan.[330] Auch andere Belege in der deutsch-orthodoxen Literatur der letzten Kriegs- und der ersten Nachkriegsjahre stehen unter dem Verdacht einer wirkungsgeschichtlichen Abhängigkeit.[331]

Es zeigt sich, daß in jedem Falle nicht das brutum factum der kalendarischen Konstellation, sondern die für seine *Deutung* maßgeblichen Gesichtspunkte den Ausschlag gaben. „Zum neunten Aw *ward uns der Weltkrieg*"[332], hieß es bei Breuer. Die Einsicht in den „9.-Aw-Charakter" *des ganzen Weltkriegsgeschehens* ging bei ihm einher mit einer Besinnung auf den eigenen Standort in der jüdischen Geschichte – und das hieß für ihn in erster Linie: mit der Vergegenwärtigung und Aktualisierung der Frankfurter Erfahrungen. So gewann er eine Perspektive, die es ihm ermöglichte, das gegenwärtige Erleben zum Ausgangspunkt für eine Neubestimmung des dialektischen Verhältnisses von Geschichte und Metageschichte zu nehmen, es mit den Ereignissen des vergangenen Jahrhunderts zu verbinden und als dessen Fortsetzung und Konsequenz zu verstehen. Von dieser Perspektive aus definierte er die Gemeinschaft seines Adressatenkreises („Als Trauernde des neunten Aw treten wir denn zusammen!"[333]) und stellte ihr Ringen in die Tradition des Kampfes gegen die biblischen Gottesfeinde.[334] Von hier aus legte sich vor allem eine Sicht nahe, die die angerichteten Zerstörungen als erneute Strafe für Verfehlungen und Versäumnisse Israels verstand, um vor dem Panorama einer gigantischen, „hamartiologisch" bestimmten Geschichtsschau sein Volk zur Umkehr aufzurufen.[335]

---

spielung auf die merkwürdige Koinzidenz („von Landsturmmann Isaac Breuer") findet sich in JM 1915, 302ff. und im Israelit vom 15.7.1915, 1f. („Vom 9. Aw zum 9. Aw") – Einzig F. Perles (1914, 15) bemerkt schon im ersten Kriegsjahr, allerdings mit einer Deutung, die der späteren Breuerschen diametral entgegengesetzt ist: „Durch ein wunderbares Zusammentreffen fiel die Feier (sc. des 9. Aw) in diesem Jahre gerade auf den Abend des 1. August ... 2 1/2 Jahrtausende schon klagen wir am 9. Ab um unser verlorenes Glück ..., nun beginnt eine neue Periode unserer Geschichte, und es erfüllen sich die Trostverheißungen unserer Propheten." Vgl. auch A. Fraenkel, 1967, 24.

[329] J. Wohlgemuth, 1915, 18. Zur Kritik vgl. I. Breuer, JM 1916, 101–108.

[330] Vgl. Jeschurun 1918, 430.

[331] Vgl. Israelit vom 3.8.1916, 1; 28.11.1918, 1; 11.8.1921, 1; J. Rosenheim, Israelit vom 31.7.1919, 1; AA II, 217f., a.a.O., 500 (eine Trauerrede zum Todestag des Frankfurter Raw am 6. Aw des Jahres 5686/1926); ders., 1970, 139; S. Ehrmann, in: L. Jung (ed.), 1958, 631; vgl. auch I. Breuer, MW, 105.

[332] I. Breuer, PT, 30 (H. v. Vf.).

[333] A.a.O., 29.

[334] Vgl. a.a.O., 19 und 23 mit Zitaten aus Ex. 32, 26 und Jos. 5, 13.

[335] Vgl. a.a.O., 9, 17–19 und 28f.; ders., IA, 19ff.

d) Ruf zur Buße

Kein anderer Text ist so geeignet, im Vergleich das besondere Profil der Breuerschen Geschichtskonzeption hervortreten zu lassen, wie Hile Wechslers „Wort der Mahnung an Israel"[336]. Als der Zeitgeist noch ganz vom Fortschrittsglauben und Optimismus des neunzehnten Jahrhunderts getragen war, hatte sich der Anhänger Bambergers durch Träume und Visionen inspirieren lassen. In einer Epoche, die apokalyptischen Erwartungen nicht mehr abgeneigt war, beharrte der Hirsch-Enkel auf einer allein durch die *Tora* zu deutenden Geschichte. Auch der bayrische Kabbalist hatte sich um die Deutung von Geschichte und Gegenwart bemüht. Wie sein damaliger Frankfurter Gegner hatte er den Beginn der ebenso verheißungs- wie verhängnisvollen geistigen Entwicklungen mit der Napoleonischen Zeit datiert: „In der That hat das Prinzip der Gleichheit und Freiheit durch den Träger und Emporkömmling der französischen Revolutionsideen sich nach und nach über das ganze Erdenrund auszubreiten begonnen, was natürlich auch uns Juden zu gut kam ..."[337] Diese Ausführungen hatte er mit Bemerkungen zur „orientalischen Frage" verbunden, die gerade wieder einmal aktuell war. Deren Lösung könne seiner Überzeugung nach „nicht in den Thoren Konstantinopels, sondern nur vor den Thoren Jerusalems stattfinden"[338]. Unverkennbar sei jedenfals das Bestreben, „das semitische Element wieder nach dem Lande seiner Wiege" zu verdrängen, und dieser „Zug" der Zeit sei ein „Werk" des Himmels.[339] Mit den seit dem Ende der siebziger Jahre wieder aufflammenden antisemitischen Erschütterungen in Deutschland, so hatte Wechsler erklärt, wolle Gott sein Volk für die Sünde des Abfalls strafen, es zur Buße rufen und ihm gleichzeitig unter Androhung apokalyptischer Strafen den rettenden Ausweg in die palästinensische Heimat weisen, damit es dort Landbau treibe. Unter der Leitung der Rabbiner Hirsch, Hildesheimer und Lehmann in Mainz sowie der Herren Benjamin Hirsch (Halberstadt) und Rosenbaum (Zell bei Würzburg) solle die deutsche Orthodoxie daher damit beginnen, diese Heimkehr planmäßig und gesetzeskonform zu organisieren und in die Tat umzusetzen.

Als orthodoxer Jude sah Breuer wie Wechsler die Schuld für die jüdischen Leiden – den „9. Aw" – in erster Linie beim eigenen Volk. Doch während der Visionär mit prophetischem Blick die zionistische Rettungsaktion vorwegzunehmen schien, sah der Rechtsphilosoph die Zukunft des erwählten Volkes im

---

[336] Vgl. oben S. 176ff. Möglicherweise hat der 1867 geborene P. Kohn, der sich auch mit der Kabbala beschäftigte, Wechsler noch gekannt. Vgl. G. Scholem, 1970, 228f.; I. Breuer, MW, 121–123; ders., Nr. 100, 174; Breuer nannte Kohn spaßeshalber „eine Art letzten Mohikaner ..., wenn man darunter einen jüdischen Menschen aus Bayern versteht, dessen Wesenswurzeln ... noch in der vormendelssohnschen Zeit haften". Nur so sei er imstande gewesen, zum „Retter des thoratreuen polnischen Judentums" zu werden.

[337] H. Wechsler, zitiert in: B. Strauss, 1962, 72 (O.i.O.).

[338] A.a.O., 74.

[339] A.a.O., 71f.; zum Zusammenhang vgl. auch R. Horwitz, in M.P. Wechsler, 1991.

neuen Jahrhundert nach wie vor in den Separatgemeinden im deutschen Exil. Während der Höchberger angesichts des Antisemitismus die Wiederherstellung der jüdischen Einheit anmahnte, machte der Frankfurter der deutsch-jüdischen Orthodoxie zum Vorwurf, die Lektion ihres Neubegründers nicht gelernt und dessen Ideen nicht mit der nötigen Vehemenz durchgesetzt zu haben. Überhaupt ließ der unterschiedliche Gegenstand ihres „Scheltworts" die Diskrepanzen zwischen beiden Historiosophen hervortreten: während der Bußruf Wechslers auf die *allgemeine* Erneuerung der Gesetzesobservanz und ganz generell auf die Schärfung des moralischen Bewußtseins zielte, ging es dem Enkel Hirschs einmal mehr um die Austrittsfrage. Fast vier Jahrzehnte lang hatten die Orthodoxen an dieser Frage laboriert, die, so Breuer, doch nicht „in den Mittelpunkt der jüdischen Ideenwelt" führte, sondern nur eine „Vorfrage" – „die preußische Wahlrechtsfrage der deutsch-jüdischen Orthodoxie"! –, und nicht „Kernfrage" war. Vom Krieg war sie überrascht worden, als sie im Begriffe war, sich durch die unentwegte Beschäftigung mit diesem Problem „endgültig zu ruinieren."[340] Die unabhängig-orthodoxen Gemeinden, „von ihrem genialen Gründer schier aus dem Boden gestampft", waren „schnell gealtert. Der Austrittskampf hatte ihre Flügel gebrochen."[341] Der „Austrittsjammer" war über sie hereingebrochen.[342] Der „9. Aw", so konnte man verstehen, war für Breuer allen Ernstes die göttliche Antwort auf die vierzigjährige Unentschiedenheit des Austrittsstreites.[343] Die Strafe für die „Sünden der vierzig Friedensjahre"[344] galt gerade auch den deutsch-jüdischen „Austrittsgemeinden". Selbst in ihnen hatte ein unklares und inkonsequentes Verständnis der „Austrittsentscheidung" Platz gegriffen, war der Sinn für ihre religionsgesetzliche Objektivität verfehlt worden. Jahrzehntelang hatten sich die deutsch-jüdischen Orthodoxen nur defensiv verhalten. Die Gelegenheit, auf den von Hirsch gelegten Fundamenten aufzubauen, war ungenutzt verstrichen:

„Die ‚Freie Vereinigung' leistete Unschätzbares in der – Abwehr. Sie wehrte vor allem die immer wieder auftauchende Organisationsgefahr in Preußen ab, und opferte dieser Leistung den besten Teil ihrer Kraft.

Sie wehrte den Allgemeinen Rabbinerverband ab.

Sie wehrte den Deutsch-Israelitischen Gemeindebund ab.

Sie wehrte den Verband der Deutschen Juden ab.

Sie wehrte den Zionismus ab.

Sie wehrte das Volksschul-Unterhaltungsgesetz ab.

---

[340] I. Breuer, PT, 8; vgl. auch ders., IA, 31f.

[341] A.a.O., 13.

[342] A.a.O., 32.

[343] Vgl. a.a.O., 16–21.

[344] A.a.O., 28. Will Breuer darauf anspielen, daß auch das Gesetz vom 28. Juli 1876 (=7. Aw 5636) in zeitlicher Nähe des 9. Aw erlassen worden war? – Die häufig abweichenden Datierungen des Gesetzes (vgl. N. Hirsch, 1923, 113 und J. Rosenheim, 1970, 33: 26. Juli 1876; R. Heuberger/H. Krohn, 1988, 77: Mai 1876) beruhen offensichtlich auf einem Irrtum.

Sie wehrte noch Hunderterlei ab, wovon hier nicht zu reden ist.
Aber es war doch eben nur Abwehr. Nur Kampf um Raum."[345]

Diese Sicht der Geschichte erklärt die politische Handlungsweise der Frankfurter Separatorthodoxie bis in die zweite Hälfte der dreißiger Jahre dieses Jahrhunderts hinein. Unter dem Einfluß der Historiosophie Breuers erhielt sie noch nach der Machtergreifung Hitlers und dem Beginn der staatlich sanktionierten Pogrome in Deutschland ihren Boykott der Kompromißorthodoxie aufrecht und verweigerte jegliche organisatorische Zusammenarbeit.[346] Allein *so* glaubte sie, die Lehren aus der Geschichte zu ziehen. Mit ihrer Annahme eines theonomen Zusammenhanges zwischen den Verfolgungen und dem jüdischen Gesetzesungehorsam kündigte sie freilich zugleich die innerjüdische Solidarität auf.

e) „Bund Jakobs, Isaaks und Abrahams"

Eines seiner wichtigsten Deuteworte für die Geschichte Israels entnahm Breuer dem 26. Kapitel des Buches Leviticus.[347] Schon die alten Ausleger hatten darauf aufmerksam gemacht, daß bei der Schilderung des heilsgeschichtlichen Rückwegs des Gottesvolkes in sein Land (Lev. 26,42) die Reihenfolge der an die Erzväter ergehenden Bundesverheißungen umgekehrt wird.[348] S.R. Hirsch hatte diese Beobachtung zum Ausgangspunkt einer die Exilserfahrungen deutenden Theorie gemacht. Mit dem Beginn der Diaspora, so seine Erklärung, seien die Juden in das „Jakobsgeschick" eingetreten. Wenn sie sich dort bewährten, indem sie es als „sühnende Tilgung ihrer Vergangenheitsschuld"[349] begriffen („וְרָצוּ אֶת־עֲוֹנָם", Lev. 26,41), werde Gott seine an den dritten Erzvater gerichtete Verheißung erfüllen und in der langen „Galuthnacht" bei ihnen sein und sie führen. „Und wenn sie dann genug geduldet und im weltgeschichtlichen Märtyrertum ihre Gesetzestreue im Unglück ... in die Blätter der Völkergeschichte eingetragen: dann וְאַף אֶת בְּרִיתִי יִצְחָק, dann werden sie nicht umsonst in der Mitte der Völker gelebt und geblutet haben, an ihrem Beispiel lichtet sich der Geist und mildern sich die Sitten der Völker, mit dem andämmernden Völkermorgen ist auch die Mitternacht ihres Galuth vorüber, sie fangen an aufzuatmen und aufzublühen auf bis dahin fremdländischem Boden und wie in der Jakobsperiode den Haß, so haben sie jetzt Jizchak gleich den zurückweisenden Neid der Völker ... zu dulden, und nun die zweite und für ihr Naturell wahrlich nicht leichte Schule des Galuth durchzumachen"[350]. Erst

---

[345] I. Breuer, PT, 13 (Z.i.O.); vgl. auch WW, 96, MW, 144.

[346] Vgl. die Briefe von J. Rosenheim an Rabbiner Schlesinger vom 24.10.1934; E. Munk an Rosenheim vom 19.11.1934 sowie die (undatierte) Abschrift eines Briefes Breuers an Munk aus dem Jahre 1935 (IBI, 162–9).

[347] Vgl. I. Breuer, NZ 1933/34, 165ff.; PT, 57ff.

[348] Vgl. Raschi, Ibn Esra und auch Malbim (jeweils z.St.).

[349] S.R. Hirsch, Pent. III, 619 (Z.i.O.).

[350] A.a.O., 619f.; vgl. auch I. Breuer, WW, 153f.; פי רוזנבליט, 1993, 132f.

nachdem diese zweite „Galuthprobe" bestanden sei, werde ihnen, wiewohl weiterhin im Exil, die „Abrahamssonne" leuchten, so daß sie dann, so Hirsch, die Anerkennung der Völker nicht mehr empfangen werden, obwohl, „sondern weil sie das Volk des Abrahamsbundes sind"[351]. Erst nach Vollendung dieser „drei fortschreitenden Stadien der Aufgaben, deren Lösung im Galuth die Sühne ihrer Schuld gestaltet", würden die Israeliten die Reife erlangt haben, die ihnen die „dauernde Rückkehr zum Lande ihrer Selbständigkeit" ermöglichen werde.[352]

Breuer identifizierte die Epoche seines Großvaters, in der sich in Westeuropa die Emanzipation durchzusetzen begann, mit dem zweiten, dem „Isaak-Stadium" des geweissagten Exils.[353] In der eigenen Zeit kündigten die geschichtlichen Ereignisse die Rückkehr in den Abrahamsbund an.[354] Mit dem Bild der Glocke gesprochen, hieß das, daß nun die schmerzhafte Form im Fallen begriffen war und „die anderere, die schwere Probe" für das Volk Israel begann: „Ist die Glocke fertig? Steht sie aus eigener Kraft? Ist das Formungswerk des Golus gelungen?"[355]

Diese Sicht führte das Dilemma einer im Sinne der Tradition schlüssigen Deutung des Zionismus erneut vor Augen. Für Breuer konnte kein Zweifel daran bestehen, daß die Herzlianer sich ihrer Rolle in Gottes Geschichtsplan nicht bewußt waren. Mehr noch: es stand zu befürchten, daß sie ihm ihren Intentionen nach gerade entgegenarbeiteten. Und dennoch waren sie bei der Entstehung der historischen Konstellation des Weltkriegsendes nicht unbeteiligt gewesen. Hatte die moderne jüdische Nationalbewegung eine heilsgeschichtliche Bedeutung, gehörte ihr Auftreten gar zu den Spuren des Messias[356], so fiel das Torawidrige an ihr um so stärker ins Gewicht und wurde um so rätselhafter. Wie sollte eine das Geschichtswirken Gottes erkennende und und aktiv bejahende geistige Führerschaft mit dieser Incognito-Rolle umgehen? In einem seiner frühesten Aufsätze verglich Breuer den Zionismus einmal mit einem Mondsüchtigen, den, auf einem Dache am Abgrund entlang nachtwandelnd, ein warnender Weckruf nur um so sicherer ins Verderbens stürzen würde.[357]

In seiner Beurteilung der zionistischen Bewegung ging es für Breuer darum, sein Wissen um ihre grundsätzliche Verfehltheit mit der Erkenntnis ihres relativen Rechtes, wie er es aus der Analyse des historischen Umfeldes erschloß, in Übereinstimmung zu bringen. Der Zionismus gab einerseits Antworten auf Probleme, die sich im Zeichen des „Bundes Abrahams" zu stellen begannen. Andererseits wurde sein Charakter als gottloser Rebellionsbewegung schon von

---

[351] S.R. Hirsch, Pent. III, 620.

[352] Ebd.; vgl. auch Pent. I, 356f.

[353] Vgl. I. Breuer, NZ 1933/34, 3f.; Moriah, 189–204; R. Horwitz, Exil, 293.

[354] Vgl. I. Breuer, JN, 18; NK, 149ff.; zu Breuers Deutung des Abrahambundes vgl. ferner ders., Nr. 57, 23ff.; 49ff.

[355] Ders., PT, 69; vgl. auch JN, 31, 33; WW, 148f., 152, 160.

[356] Vgl. ders., MSP, 110 und EJuO, 5f.

[357] Vgl. ders., Israelit vom 28.3.1907, 7.

seinen historischen Wurzeln her deutlich. Mit dem Antisemitismus, auf den er reagieren wollte, hatte er den Bezug auf die Rasse gemeinsam.[358] Als Ausgeburt der Reform und des Antisemitismus waren die Zionisten, die Breuer polemisch „Völkische"[359] oder „Semiten"[360] nannte, deutlich vom „wahren Israel" zu unterscheiden. Die Entscheidung, um der „Gesunden" willen, die in der Gefahr standen, in der Nachtwandelei des Zionismus „eine besondere Fertigkeit, einen auszeichnenden Vorzug" zu erblicken, „den Warnruf zu erheben"[361], war für ihn unausweichlich. Dies umso mehr, als es zwischen einzelnen hoffnungsvollen Ansätzen *im* Zionismus sowie seinem geschichtlichen Erfolg auf der einen und dem Zionismus als Gesamtphänomen auf der anderen Seite zu unterscheiden galt. Das Bekenntnis zum jüdischen Volkstum und die Proklamation des Zieles Palästina aus dem Munde der „Verlorenen unseres Volkes"[362] konnte auf keinen traditionsbewußten Juden den Eindruck verfehlen. In den zwanziger Jahren wurde die Interpretation zudem unabweisbar, daß der Weltkrieg „Herzls Tat genehmigt"[363], die Vorsehung ihn und seinen Plan in ihren Dienst genommen hatte. Vor diesem Hintergrund war der verantwortungslose Umgang der zionistischen Führung mit dem jüdischen Erbe aber umso verwerflicher. „Geht man aufs Einzelne, so mag alles stimmen. Geht man aufs Ganze, so ist's die ungeheuerlichste Umwälzung, die je eine Nation bedroht hat."[364]

In dem Augenblick, in dem die Völkergemeinschaft unter der Führung ihrer mächtigsten Weltmacht als Nachfolgerin Roms das antike Unrecht wiedergutmachen und das geraubte Land zurückerstatten wollte, in dem Moment, in dem selbst die Wiedergewinnung der über Jahrtausende hinweg vorenthaltenen Staatlichkeit in Aussicht stand, suchte der Zionismus den bislang auf jüdische Individuen oder Einzelgemeinden beschränkten Gesetzesungehorsam auf die Ebene der Gesamtnation zu übertragen. Das „national home" der Balfour-Erklärung war dem *jüdischen Volk* versprochen worden. Weizmann und seine Anhänger hatten es sich aber zum Ziel gesetzt, das rechtmäßig wiederzuerstattende Erbe dem historischen Gottesvolk, wie es als Volk der Tora existiert hatte, zu entwinden und ein willkürlich, nach eigenen Maßstäben fabriziertes „Israel" an seine Stelle zu setzen. „Im Zionismus trat das jüdische Volk in die Geschichte ohne die Thora."[365] Die Heimtücke des Zionismus lag für Breuer darin begründet, daß er, anders als die Reform, die dem jüdischen Volk den „geschichtlichen Selbstmord" zugemutet hatte, gerade an seine natürlichen In-

---

[358] Vgl. auch ders., NZ 1935/36, 6 („Rassenjudentum").
[359] Ders., KG, 185ff.
[360] Ders., NZ 1923/33, 171f., 245; 1933/34, 1; vgl. auch JP, 1–4.
[361] Ders., Israelit, 28.3.1907, 7.
[362] Ders., TM, 3.
[363] Ders., JN, 20.
[364] Ders., MP, 97.
[365] Ders., TM, 21.

stinkte, seinen „Lebenssinn", anknüpfte und an seinen „bösen Trieb", den „Jezer hora"[366], appellierte.

„Der Zionismus ist der furchtbarste Feind, der je der jüdischen Nation erwachsen ist. Die antinationalistische Reform führt mit ihr einen *offenen* Kampf, aber der Zionismus tötet die Nation und erhebt die Leiche auf den Thron."[367]

In der Gefolgschaft seines Großvaters lief diese Erkenntnis bei Breuer auf den kontradiktorischen Gegensatz zwischen „Judentum" und „Nicht-Judentum" hinaus. Nicht zufällig steht diese äußerste Zuspitzung in der Erzählung „Falk Nefts Heimkehr" allerdings erst am Ende eines Streitgesprächs zwischen dem rebellierenden Sohn und seinem um die bürgerliche Wohlanständigkeit und das berufliche Fortkommen besorgten Vater. Auf dessen Frage, ob er denn Zionist geworden sei, gibt Falk Neft zunächst ausweichend Antwort. Erst nach einer unbefriedigend beantworteten Gegenfrage gibt er eine Erklärung ab, die dann an Deutlichkeit freilich nicht mehr zu überbieten ist:

„Holla! Ich glaub gar, du bist Zionist?! Was? Heraus mit der Sprache! Ist es das? Vater ...

Ja oder nein!

Vater – lass! Warum auch darüber reden?

Warum nicht?

Warum die Grundlagen aufdecken? Warum an das Geheimnis rühren?

Welches Geheimnis? – Was siehst du mich so merkwürdig an?

Vater – was ist dir Zion und Jeruschalajim?

Willst du mich verhören? Was soll das heissen? Faste ich vielleicht nicht am neunten Aw und sogar am siebzehnten Tammus und am zehnten Tewes? ...

Vater, was sind dir die Trümmer von Zion und Jeruschalajim?

Was sollen sie mir sein? Sie tun mir furchtbar leid. Aber einstweilen kann ich doch daran nichts ändern. – Und du auch nicht, das glaub mir nur.

Vater, lebst du die Trümmer von Zion und Jeruschalajim?

Wie, was? Wie macht man das?

O Vater – der Gott von Zion und Jeruschalajim, der Gott ihrer Trümmer hat mich gerufen. Zwischen mir und dir, zwischen meinem Leben und deinem Leben stehen die Trümmer von Jeruschalajim ..."[368]

„Also doch Zionist!

Nein, im Gegenteil: Jude!

Im Gegenteil?

Zionismus heisst: Bejahung des geschichtlichen Lebens der Völker. Judentum heisst: Absage an das geschichtliche Leben der Völker. Zionismus heisst: Absage an den Gott-König von Zion und Jeruschalajim. Judentum heisst: Bejahung des Gott-Königs von Zion und Jeruschalajim. Hier ist kein Übergang. Keine Vermittlung. Hier ist: Ja und Nein."[369]

---

[366] A.a.O., 9.

[367] Ders., JP, 89 (k.i.O.).

[368] Ders., FNH, 177–179.

[369] A.a.O., 184; vgl. auch Israelit vom 3.12.1903, 2133.

f) „Das jüdische Nationalheim" (1925)

„Das jüdische Nationalheim", Breuers wichtigste palästinapolitische Wortmeldung aus den zwanziger Jahren, ist das Dokument einer eigenartigen Mischung aus Polemik und Resignation. In dieser Schrift stellte der Frankfurter zunächst fest, daß sich nach der Übertragung des Völkerbundsmandates für Palästina auf Großbritannien weite Kreise des jüdischen Volkes, „selbst die Reihen der heftigsten Gegner des Zionismus", bereitgefunden hätten, „sich auf den Boden dieses Ereignisses zu begeben."[370] Nachdem diese völkerrechtliche Grundlage nunmehr gesichert sei, so fuhr Breuer fort, habe die zionistische Führung damit begonnen, die materielle Opferbereitschaft aller Teile des Volkes in Anspruch zu nehmen. Die neue Situation habe sie aber nicht zu einem Neubeginn für die jüdische Innenpolitik genutzt, sondern die privilegierten Beziehungen zur Londoner Regierung dazu mißbraucht, eine einseitige Parteiherrschaft im Mandatsgebiet durchzusetzen.[371]

Besonders perfide sei gewesen, daß sie sich dazu mit dem ersten Hochkommissar („Naziw") Sir Herbert Samuel eines Juden bedient habe. Weit davon entfernt, „ein neuer Nehemia"[372] zu sein, habe Sir Herbert sich die Inneneinrichtung des Nationalheims nur nach westeuropäischen Maßstäben denken können. Die religionspolitischen Streitigkeiten in Palästina habe er daher ausschließlich vom Gesichtspunkt der verwaltungstechnischen Praktikabilität aus beurteilt. Im ehrlichen Bestreben, neutral zu sein, habe er die Belange der Orthodoxie an ihre erbittertsten Feinde ausgeliefert. Das Verheerendste sei jedoch, daß seine bloße Präsenz in Palästina den orthodoxen Klagen vor der Weltöffentlichkeit und dem Völkerbund jede Glaubwürdigkeit genommen habe.[373]

Der erste Schritt zur Etablierung der säkularistischen Vorherrschaft in Palästina war die Errichtung des „provisorischen Nationalrates". Breuer konzedierte, daß dieses „durch und durch" zionistische Organ „nach hinlänglicher Vorbereitung" durch allgemeine Wahlen bestätigt worden sei.[374] Doch sei dies aufgrund eines von außen aufgezwungenen Wahlrechts geschehen, das, vor allem angesichts der Beteiligung der Frauen, „im flagrantesten Widerspruch zu allen Traditionen der jüdischen Nation"[375] stehe. So sei die Zusammensetzung des Elektorats zu einer Zeit, als dieses nach Breuers Überzeugung mehrheitlich noch toratreu war[376], auf eine Art und Weise verändert worden, die den Wahlvorgang, ganz abgesehen von den religiösen Bedenken, auch nach demokratietheoretischen Gesichtspunkten von vornherein fragwürdig mache.

---

[370] I. Breuer, JN, 21.
[371] Vgl. a.a.O. 22, 70.
[372] Vgl. a.a.O., 8.
[373] Vgl. a.a.O., 5–14, 59–66.
[374] A.a.O., 39.
[375] Ebd.
[376] Vgl. a.a.O., 37f., 76–79, 98, 105.

Die „zionistische Volksgemeinde", so Breuer, hatte sich konstituiert, indem sie sich des Vorbilds der europäischen Einheitsgemeinden bediente.[377] Dadurch sei die zionistische Toraleugnung von der Ebene der Theorie auf die der Praxis gehoben worden. Doch anders als die Anführer der Reform einhundert Jahre zuvor versuchten die Zionisten, dem offenen Konflikt mit der Orthodoxie aus dem Wege zu gehen. Sie traten für die Gewährleistung der Religionsfreiheit ein, verzichteten auf jeden Eingriff in den gottesdienstlichen Ritus und setzten stattdessen auf eine vereinnahmende, die Differenzen bagatellisierende Strategie, die den Enkel Hirschs besonders erbitterte[378]: „Hineinnehmen wird man die Lehr- und Bethäuser, die Tauchbäder, die rituellen Schlächter, die Osterbrotbäckereien in die neue jüdische Gemeinde, unverändert hineinnehmen, je unveränderter, je ‚altmodischer', je vorweltlicher: desto besser, und wird die Rabbiner darüber setzen"[379]. Dieses Verfahren der Domestizierung, das der deutsch-jüdischen Orthodoxie aus dem Austrittsstreit wohlbekannt war, stellte den Alten Jischuw vor die Alternative, sich entweder einzuordnen oder aus dem nach säkularzionistischen Prinzipien konstituierten Volksverband, der nach seiner Überzeugung zu Unrecht den Namen „Kĕnesset Jisrael" führte, „auszutreten".

Nachdem Breuer den Charakter des Nationalheims „als unendliche Steigerung des Golus", als „zionistisches Golus und nicht mehr edomitisches Golus"[380] erkannt hatte, konnten die Abwehrmaßnahmen nicht mehr fraglich sein. Doch beharrten die Mandatsbehörden auf der Zwangszugehörigkeit zur zionistisch beherrschten jüdischen Gemeinschaft in Palästina und machten dafür vor allem verwaltungstechnische Gründe geltend. Die jüdischen Selbstverwaltungsorganisationen wiederum hatten wegen der Schĕchitah-Steuer ein finanzielles Interesse an der Eingliederung der rituellen Institutionen in ihren Herrschaftsbereich und ihrer alleinigen Kontrolle über sie.[381] So kam es zu der absurden Situation, daß wohl die Araber, nicht aber diejenigen streng observanten Juden schächten durften[382], die in der Zusammenarbeit mit den zionistischen Autoritäten einen Verstoß gegen die eigenen religiösen Grundsätze sahen: „Edoms Golus gestattet auf der ganzen Welt den Juden nach Belieben Osterbrote zu backen: das zionistische Golus gestattet es nicht. Edoms Golus gestattet ... selbst im viel verschrienen Polizeistaat Preußen, den Juden nach Belieben sich ihre Gemeinde zu wählen, sich ihre Gemeinde zu gründen: das zionistische Golus gestattet es nicht. Edoms

---

[377] Vgl. a.a.O., 46.

[378] Vgl. a.a.O., 10–14, 49, 59.

[379] A.a.O., 48; vgl. auch a.a.O., 80–82.

[380] A.a.O., 54 und passim. Mit der Prägung dieser Wendung kam Breuer dem Rabbiner E. Bunem Wassermann zuvor, der auf der dritten Kĕnessijo gĕdaulo vom künftigen jüdischen Staat als dem Beginn eines neuen Exils, dem „Exil der Jewsekzia" (der jüdischen Sektion der sowjetrussischen KP), sprach. Vgl. A. Ravitzky, SCJ 1989, 91f. und Anm. 11; G. Bacon 1991, 92–95.

[381] Vgl. I. Breuer, JN, 71–73.

[382] Vgl. a.a.O., 90.

Golus gewährt ... selbst im verschrienen Polizeistaat Preußen ... die Möglichkeit, sich dem Steuerzwang für religiöse Zwecke zu entziehen ... Das zionistische Golus treibt für rein religiöse Zwecke lustig zwangsweise die Steuern ein, selbst wenn die Betroffenen klagen und jammern, daß ihr Gewissen dadurch bedrückt werde. Edoms Golus, zum mindesten im Westen, schert sich den Teufel um die religiösen Funktionen der Rabbiner: das zionistische Golus macht daraus die wichtigste Staatsaktion. Edoms Golus gönnt den Juden auf der ganzen Erde – außer in der Schweiz – die Ochsen. Das zionistische Golus macht selbst vor den Ochsen nicht halt."[383]

Für Breuer war dies der Hintergrund einer an die Makkabäerkämpfe erinnernden Szenerie.[384] Ähnlich dem historischen Vorbild trug der unter der Führung Rabbi Chajim Sonnenfelds stehende Widerstand heroische und mirakelhafte Züge: „... als die zionistische Diktatur bis zur unmittelbaren Gewissensbedrükkung sich steigerte und Schweigen und Dulden Anerkennung der zionistischen Ideologie bedeutet hätte, griffen die Greise den Fehdehandschuh, der ihnen ins Antlitz geschleudert war, auf und wurden die Führer des jüdischen Freiheitskampfes."[385] „Ein Wunder war geschehen. Der schwache, friedfertige Greis, der seit einem halben Jahrhundert in seinem Lehrhaus geweilt, war in einen Kämpfer von Riesenkraft verwandelt. Von Spott und Hohn umheult, in buchstäblicher Gefahr seines Lebens, zerbrach er den eisernen Reifen, den der zionistische Nationalismus um Palästinas Juden geschmiedet, und gründete auf Jeruscholajims Boden, auf dem Boden der Thora, die Nationalgemeinde Gottes."[386]

Der Ausgang dieses Konflikts erschien Breuer ungewiß. Die zweifelhaften Aussichten für die Freiheitskämpfer veranlaßten ihn, für das gegenwärtige Stadium der Auseinandersetzung zu einem alternativen staats- und religionsrechtlichen Modell Zuflucht zu nehmen. Ein solches sollte dem Alten Jischuw erlauben, das Golus im Heiligen Land als ein Exil minderen Ranges und minderer Schwere zu erleben. Zu diesem Zweck ging Breuer davon aus, daß sich auf dem Boden Palästinas neben der jüdischen auch eine ihr gegenüber gleichberechtigte arabische Staatsnation bilden werde. Daraus, so seine Schlußfolgerung, sei die Möglichkeit und auch die Notwendigkeit abzuleiten, eine diesen beiden Staatsnationen übergeordnete palästinensische Staatsgewalt zu etablieren. Eine solche sei dann jüdischerseits von den Vorschriften der Halacha zu entbinden. Auf der Basis dieser Tatsache könnte dann sogar die – für das Judentum sonst

---

[383] A.a.O., 65f. (Z.O.i.O.).

[384] Vgl. a.a.O. 50f. Zur Inanspruchnahme der Makkabäer durch die Neoorthodoxie vgl. M. Breuer, 1986, 41; durch die Zionisten vgl. z.B. E. Luz, 1988, 123.

[385] A.a.O., 55.

[386] A.a.O., 54f. Vgl. den Bericht über das Martyrium des greisen Eleasar in Makk. II., 6 und Makk. IV., 5–7. – Für Breuer war die Betonung der Lebensgefahr für Sonnenfeld keine bloße façon de parler. Das zeigt seine Anspielung (vgl. JN, 7) auf den (Mitgliedern der Hagana zugeschriebenen) mysteriösen Mord an der politischen Leitfigur der palästinensischen Orthodoxie J. Israel De Haan im Jahre 1924. Vgl. dazu N. Bentwich, 1965, 73f.; W. Laqueur, 1975, 429f. sowie M. Wolffssohn 1983, 388.

denkbar ungeeignete – Unterscheidung zwischen „weltlich" und „religiös" für den jüdischen Bevölkerungsteil übernommen werden; es könnten „weltlich-palästinensische jüdische Kommunen" gegründet werden, die nicht „vor allem", aber jedenfalls „auch" jüdisch wären.[387]

Breuer sah den Vorschlag, die zu begründende Staatlichkeit in toto unter einen „palästinensischen" Vorbehalt zu stellen und, „soweit westeuropäische Begriffe auf Judenverhältnisse anwendbar sind", eine Art „Trennung von Staat und Kirche"(!)[388] zu etablieren, als eine erleichternde Option. Dies nicht nur in religionsgesetzlicher, sondern auch in geistiger und volkspädagogischer Hinsicht: „... der Staat wird nicht jüdisch. Das ‚nationale Heim' beendet nicht das Golus."[389] Angesichts der ungeheuren Schwierigkeiten, die Breuer voraussah, wenn sich die jüdische Nation „sofort mit Gott und mit Gottes Thora Aug' in Auge auseinanderzusetzen"[390] haben würde, hatte diese Auskunft geradezu etwas Beschwörendes. Nur die offene Anerkennung dieser Realität, so seine Strategie, könnte die Möglichkeit eröffnen, dieser Gewißheit zugleich eine positive Seite abzuringen und der Orthodoxie die Teilnahme am Aufbauwerk zu empfehlen; nur durch den erklärten Verzicht auf den jüdischen Charakter des zu gründenden Staates könnte die Gefahr vermieden werden, sich am „Wesenskern der jüdischen Nation"[391] zu vergreifen.

g) 1933

Breuers skeptische Einschätzung der palästinensischen Situation stand in engem Zusammenhang mit seiner auf die Ereignisse in Europa bezogenen Zeitdiagnostik. Am 18. Oktober 1863, dem 50. Jahrestag der Leipziger Völkerschlacht (der zugleich der 45. Jahrestag der Einweihung des Hamburger Reformtempels war!), hatte Hirsch in der Frankfurter IRG-Synagoge die Wohltaten der göttlichen Geschichtswaltung gepriesen, den Fortschritt in der Entwicklung des Rechts gewürdigt und die deutschen Juden auf die Seite des Freiheits- und Einheitskampfes des deutschen Bürgertums gestellt.[392] Die Überzeugung von der langfristigen Konvergenz deutscher und jüdischer Interessen gehörte seither zur Grundausstattung des neoorthodoxen Geschichtsbildes. Vor diesem Hintergrund bejahte Breuer noch im Jahre 1918 die Kriegsanstrengungen des deutschen Reiches. Das Freund-Feind-Denken des Krieges schärfte seine Diktion auch in den nun wieder vermehrt an die Öffentlichkeit tretenden innerjüdischen Diskurszusammenhängen. So ließ er keine Gelegenheit aus, die Verwobenheit der zionistischen Aktivitäten mit den Interessen der Ententemächte

---

[387] Vgl. I. Breuer, JN, 70 sowie auch G. Schiff, 1977, 73f.
[388] Ders., JN, 68; vgl. andererseits Israelit vom 7.7.1938, 4.
[389] A.a.O., 17.
[390] A.a.O., 69.
[391] A.a.O., 68.
[392] Vgl. S.R. Hirsch, GS V, 543–557 und die Deutung R. Breuers, NZ 1930/31, 89f.

beim Namen zu nennen: „In einem Augenblick, da der Kern aller Juden im Befehlsbereich der Mitte weilt, wagen die Herren des Westens das Bild der verlorenen Heimat als Kampfeszeichen an ihre Fahne zu heften."[393]

Später bedauerte er den Sieg Amerikas „nicht nur auf den französischen Schlachtfeldern"[394] und verband seine Skepsis gegenüber den palästinapolitischen Plänen der Weltkriegssieger mit einer grundsätzlichen Kulturkritik des Westens. Mit großer Selbstverständlichkeit behielt Breuer diese Orientierung auch in den zwanziger Jahren bei. Nach der Machtergreifung Hitlers stand er nicht nur aus Gehorsam gegenüber dem göttlichen Gebot in „Treue zur deutschen Nation"[395]. Er zeigte auch Verständnis gegenüber dem „deutschen Erlebnis"[396] und der „nationalen Revolution", die freilich „einstweilen"[397] von einer starken antisemitischen Strömung begleitet sei. Andererseits habe die geschichtliche Bewegung dazu geführt, daß der neue Staat keine „Philister" mehr dulde und die Menschen – Juden wie Nichtjuden – zur Geschichte zwinge.[398] Im Sommer des Jahres 1933 wandte er sich gegen den internationalen Wirtschaftsboykott gegen das Dritte Reich, der eher eine „Bedrohung der deutschen Juden" darstelle. Er bat die ausländischen Juden, sich von allen Aktionen fernzuhalten, „hinter denen sich lediglich der allgemein-politische Gegensatz zwischen Deutschland und anderen Ländern verbirgt."[399]

Noch im Herbst 1933, vor seiner zweiten Palästinareise, sah er keinen Grund zu einer Revision seines Geschichtsbildes und der Einschätzung der politischen Lage. Zwar schaute er „sehnsüchtiger als je" nach dem „Ziel der Zeiten" und schwebte das Heilige Land vor seinen Augen als „die Stätte kommender Gottesherrlichkeit". Doch sollte der „Gottesstaat der Zukunft" einstweilen weiterhin in Frankfurt – oder „in unseren Herzen"[400] – errichtet werden. Breuer war überzeugt, daß Palästina „nur den geringsten Teil"[401] der Juden aufnehmen könne. Im Einklang mit der überwiegenden Mehrheit der deutsch-jüdischen Orthodoxen war er der Meinung, daß der Weg „in den nächsten Jahren keineswegs nach Palästina"[402] führen werde:

„Noch ist der Boden, wie verzaubert, stumm. Noch hat er uns das Wort nicht verraten, das seine Sabbatstarre löst."[403]

---

[393] I. Breuer, MSP, 11 (Z.i.O.).
[394] Ders., PT, 76.
[395] Ders., NZ 1932/33, 174.
[396] Ders., NZ 1933/34, 2.
[397] Ders., NZ 1932/33, 171.
[398] Vgl. ebd. und a.a.O., 246; 334–339.
[399] A.a.O., 336.
[400] A.a.O., 174; vgl. auch PT, 69.
[401] Ders., NZ 1932/33, 247.
[402] Ders., NZ 1933/34, 1.
[403] Ders., PT, 71; zu Breuers Beurteilung der Ereignisse des Jahres 1933 vgl. auch J. Katz, 1989, 81.

Im Oktober 1933 unternahm die Führung der unabhängigen Orthodoxie mit einer „Denkschrift an den Herrn Reichskanzler" einen letzten Versuch, einen modus vivendi mit den nationalsozialistischen Machthabern zu finden. Dieser Schritt war allem Anschein nach mit keiner anderen jüdischen Organisation abgesprochen und blieb bezeichnenderweise in der gesamten jüdischen – auch in der orthodoxen – Presse unerwähnt. Ein Exemplar des Memorandums, das in vielen Einzelheiten die Handschrift Breuers trägt, ist im Korrespondenzarchiv des Instituts zur Erforschung des Diaspora-Judentums der Bar-Ilan-Universität erhalten.[404] Es handelt sich um das Dokument eines letzten verzweifelten Versuchs der Anpassung an die neuen Verhältnisse. Mit ihm wurde ein Schlußstrich unter eine preußisch-jüdisch-orthodoxe und -agudistische Wahlverwandtschaft gezogen, die – aufgrund welches Realitätsbezuges auch immer – über ein halbes Jahrhundert angedauert hatte und die zuletzt in nur grotesk zu nennender Einseitigkeit empfunden worden war. Der Text trug die Unterschriften I. Breuers und S. Ehrmanns für die „Freie Vereinigung", J. Rosenheims und des Berliner Rabbiners M. Auerbach für die AI-Landesorganisation sowie der Rabbiner M. Schlesinger (Halberstadt) und E. Munk (Adass Jisroel, Berlin) für den „Reichsbund gesetzestreuer Synagogengemeinden in Halberstadt".

In ihrer Denkschrift stellten sich die Unterzeichneten gegen den „marxistische(n) Materialismus", den „kommunistische(n) Atheismus", gegen „Entsittlichung und Verwahrlosung, gegen kapitalistische Übergriffe" und alle sonstigen „Schäden der Zersetzung"[405]. Sie traten ferner der „Greuelpropaganda innerhalb der Deutschland feindlichen Staaten" entgegen[406], wiesen alle fremdländischen Einmischungen zurück und machten geltend, daß im letzten Weltkrieg „das jüdische Blutopfer ... verhältnismäßig ebenso groß wie das der übrigen Deutschen"[407] gewesen sei. Gegen Ende gibt der Brief eine Hinnahme des Verlustes der bürgerlichen Rechte zu erkennen und erbittet eine Neuregelung der Verhältnisse auf der Basis der Freiheit der Religionsausübung.[408] Er blieb ohne jede Antwort.[409] Als Breuer im Frühjahr des Jahres 1934 aus Palästina zurückkehrte, waren die Weichen für ihn auch in dieser Hinsicht neu gestellt.

---

[404] Vgl. Y. Ben-Avner, 1987, 29–31 und Korr./Denkschrift mit wörtlichen Übereinstimmungen in den Abschnitten VIf mit I. Breuer, Nr. 76, 247–249.

[405] A.a.O., Abschnitt I und II; vgl. I. Breuer, Nr. 76, 248f.

[406] A.a.O., Abschnitt IV; vgl. I. Breuer, Nr. 77, 336.

[407] A.a.O., Abschnitt V.

[408] Vgl. a.a.O., Abschnitt VIII. Dieses Dokument und die Briefe J. Rosenheims, E. Munks und I. Breuers aus der ersten Hälfte der dreißiger Jahre (vgl. Korr.) widersprechen der Darstellung von J. Katz (1989, 84), daß die Machtergreifung Hitlers per se die Trennungslinien zwischen den verschiedenen „Lagern" im orthodoxen Judentum beseitigt habe.

[409] Vgl. Y. Ben Avner, 1987, 29.

4. Der Ideologe eines Alternativzionismus (Hirsch und Marx)

a) Eine „materialistische" Analyse des Austrittsstreits

In seiner religionsphilosophischen Schrift über den Zionismus aus dem Jahre 1918 verglich Breuer dessen theoretischen Beitrag zur Erklärung des Judenproblems mit dem analytischen Wert des Marxismus hinsichtlich der sozialen Frage.[410] Die Analogie von Zionismus und Marxismus ist für den Frankfurter in hohem Maße aufschlußreich. Einerseits wurde er nicht müde zu betonen, daß die praktischen Handlungsanweisungen beider Ideologien abzulehnen waren, wie er für das Volk Israel überhaupt jede „Politisierung", jede von der Gebundenheit an die Tora losgelöste Handhabung der sozialen und nationalen Frage, verwarf.[411] Andererseits implizierte dieses Urteil auch eine überraschende Anerkennung. Breuer stand der Erkenntnis- und Erklärungsleistung des Zionismus, sofern sie gegen den jüdischen Liberalismus und den assimilatorischen Optimismus gerichtet war, in prinzipieller Aufgeschlossenheit gegenüber. In gleicher Weise besaß sein Verständnis des neoorthodoxen Bildungsprinzips die Weite, die europäische Kultur auch in den Verästelungen ihrer materialistischen Philosophie aufzunehmen und das dort vorgefundene Instrumentarium für die Analyse der gesellschaftlichen Situation in Deutschland im allgemeinen und der Gemeinden der deutsch-jüdischen Orthodoxie im besonderen zur Verwendung zu bringen.

So ist eine sozialkritische, fast klassenkämpferisch zu nennende Terminologie, die bisweilen enge Vertrautheit mit der marxistischen Theorie zu erkennen gibt, ein durchgängiges – wenn auch nicht in allen Schaffensperioden in gleicher Intensität auftretendes – Merkmal des Schrifttums Breuers. Einerseits hatte der Autor die *gesamte* wilhelminisch-orthodoxe Bürgerlichkeit, unabhängig von ihrer gemeindepolitischen Orientierung, kritisch im Visier. Andererseits standen seine Ausführungen, mit denen er, ohne dies jemals explizit auszuführen oder theoretisch zu begründen, auf die ihm eigene originelle Art spätere soziologische Erklärungen des Frankfurter Gemeindekonflikts vorwegzunehmen schien[412], wiederum *in erster Linie* im Dienst des Austrittskampfes.

Für diese letztere Intention bot sich der Umstand an, daß materielle Interessen – die Frage des Steuerzwangs und die Konzessionsangebote des Vorstandes – während des Streites zwischen Hirsch und Bamberger eine nicht unwesentliche

---

[410] Vgl. I. Breuer, JP 46; zu diesem Vergleich vgl. ders., PT, 6, 41f.; NK, 48f. Zu seiner Auseinandersetzung mit dem Marxismus vgl. ferner WW, 58–61, 141; MW, 80, 118.

[411] Vgl. ders., MM, 43 sowie die „Messiasspuren" aus dem Jahre 1918. Dort (MSP 26, 35–47, 100–110) setzt er dem „Politizismus" den „Messianismus" entgegen.

[412] Vgl. D. Ellenson, HUCA 1982, 357–380; ders.: 1989; vgl. auch oben S. 130, Anm. 141 und S. 153, Anm. 253.

Rolle gespielt hatten. Breuer prangerte den Umstand an, daß der pflichtgemäße religionsgesetzliche Rechtsfindungsvorgang durch den Eingriff des Würzburger Raw gewissermaßen käuflich geworden sei. Dessen Entscheidung habe impliziert, daß die „Neologie, die für orthodoxe Institutionen Mittel in Bereitschaft stelle, ... durch die nackte pekuniäre Leistung einen erheblich geminderten Grad von Abfall" zu erkennen gebe, „so daß die religiöse Gemeinschaft mit ihr unter gewissen Kautelen fürder nicht zu meiden sei. Die religiös-ethische Bereinigung einer neologischen Gemeinschaft durch die nackte Geldleistung, wobei nicht einmal nach der Gesinnung zu forschen ist, aus der die Leistung geflossen: welch schweres, welch dunkles, welch rätselhaftes Wort! Wie kommt das Geld auf einmal in den hohen Kampf der Ideen?"[413] Der so beschriebene Vorgang stellte für Breuer eine Umkehrung des im Bereich des Judentums Legitimen dar. Dort sollte allein die Tora den „Obersatz" bilden, unter den „die Verhältnisse der Gegenwart zu subsumieren" seien.[414] Die Enthüllung der subordinierten Stellung und Funktion der Würzburger Kompromißhalacha und, marxistisch formuliert, die Erkenntnis ihres „Warencharakters" dienten Breuer als zusätzliches Indiz dafür, daß das Urteil Bambergers im strikten religionsgesetzlichen Sinn keiner Begründung fähig war. Darüber hinaus waren seine Ausführungen Teil einer grundsätzlichen und weiterführenden Analyse der religiösen und gesellschaftlichen Situation der deutschen Juden im vergangenen Jahrhundert.

Breuers geschichtsphilosophische Grundannahme einer Gesetzmäßigkeit in der geschichtlichen Entwicklung und der stufenmäßigen Abfolge gesellschaftlicher und historischer Epochen weist bemerkenswerte Parallelen mit dem Dogma des Historischen Materialismus auf. Im vergangenen Jahrhundert, so seine Darstellung, sei das „alte Judentum" durch die Zeit des jüdischen Bürgertums abgelöst worden. Damals, nach der „Katastrophe Napoleons"[415], habe sich das Judentum mit der Gefahr der drohenden Assimilation und Toralosigkeit im auf absehbare Zeit fortdauernden Exil auseinandersetzen müssen. Es habe gegolten, eine Antwort auf die Herausforderungen der *sozialen Emanzipation* zu finden.[416] Nach Breuers Deutung hing das Versagen der Gegner Hirschs mit ihrer Verkennung dieser historisch neuartigen Situation zusammen. Sie standen nicht nur den Chancen, die die sich anbahnende Emanzipation mit sich brachte, distanziert oder verständnislos gegenüber[417], sondern mißdeuteten auch den katastrophalen Charakters der neuzeitlichen Religionsreform. Diese ging über die Delinquenz einzelner „Poschim" hinaus und basierte auf einem präzedenzlosen widergöttlichen „System". Durch die Sicherung der Souveränität der Tora im Rahmen einer unabhängigen Gemeinde habe Hirsch auf diese Herausforderung die einzi-

---

[413] I. Breuer, PT, 13f.; vgl. auch ders., Israelit vom 17.3.1938, 4.

[414] Ders., PT, 43.

[415] Ders., IA 21f.

[416] Vgl. ders., PT, 10f.

[417] Vgl. die in dieser Hinsicht sehr zurückhaltende Stellungnahme Bambergers in einer seiner wenigen deutschsprachigen Schriften, die er 1850 unter der Überschrift „Einige Worte des Aufschlusses im Betreffe der Emancipation der Juden" in Fürth herausgab.

ge, die der Forderung des ersten Gebotes entsprechende Antwort gefunden. Der Würzburger Raw hingegen sei den Anschlägen der Reformer zum Opfer gefallen, weil er ihren geistigen und gesellschaftlichen Aspirationen so fernstand, daß er nicht in der Lage gewesen sei, den massenhaften Abfall von der Tora in seiner geschichtlichen Bedeutung zu erkennen und das in der „Neologie" liegende *Prinzip* des Abfalls ins Auge zu fassen.[418] Nach der Überzeugung Breuers war Rabbiner Hirsch darin „weit ‚moderner'"[419] als sein „altjüdischer"[420] Gegenspieler. Er stand in der geistigen Auseinandersetzung mit den Gegnern auf der Höhe der Zeit. In seiner gemeindlichen und pädagogischen Praxis fand er ein wirksames, der bürgerlichen Epoche adäquates Mittel der praktischen Gegenwehr gegen die von den Reformern praktizierte Trennung von Religion und Wissenschaft. Als wie gefährlich Breuer die Aktivitäten der Gemeindeorthodoxie dennoch empfand, gibt ein auffälliger Sprachgebrauch zu erkennen. Noch in seiner Autobiographie heißt es immer wieder, es habe gegolten, die „Emanzipation" (!) der die uneingeschränkte Torasouveränität nicht anerkennenden Gruppen zu verhindern.[421]

b) Der Verfall der bürgerlichen „Derech-Erez-Basis"

Die TDE-Parole hatte sich im Sinne Hirschs nur vordergründig auf die Integration in das *bürgerliche Berufsleben* bezogen. Ihre emphatische Bejahung wie ihre leidenschaftliche Ablehnung hing mit der durch sie anvisierten Teilhabe an der den Juden nun offenstehenden *Kultur* ihrer Umwelt zusammen. Aus der Sicht Breuers lag eine tragische Gesetzmäßigkeit darin, daß auf beiden Gebieten nach dem Ende der Ära Hirsch ein radikaler Wandel zum Schlechteren einsetzte. Hatte das 19. Jahrhundert weithin unter dem Vorzeichen des durch Kant und Schiller geprägten Idealismus gestanden, so begann an seinem Ende der Siegeszug des kruden Materialismus und Darwinismus. Ganz abgesehen von ihren antisemitischen Untertönen, entbehrten diese beiden Weltanschauungen nach orthodoxer Auffassung zweifellos jeder Affinität zum traditionellen Judentum.[422] Zugleich war es eine Zeit des „religiösen Subjektivismus" und „Skeptizismus". Den westlichen Orthodoxen wurden diese Strömungen zum Verhängnis, weil sie in ganz anderer Weise als die Ostjuden den Einflüssen ihrer Umgebung ausgesetzt waren. Doch war die aus all dem resultierende „Ideenmüdigkeit"[423] und

---

[418] Vgl. I. Breuer, PT, 14f. sowie auch schon das Urteil H. Graetz' (1870, 420) über die Altorthodoxen: „Sie kannten den Feind nicht, den sie angriffen, oder verachteten ihn zu sehr, als daß sie ihn hätten gefährden können." Vgl. auch a.a.O., 431f., 504.

[419] I. Breuer, PT, 14.

[420] Vgl. ders., PT, 15.

[421] Vgl. ders., MW, 16, 25, 105, 119. Zugleich forderte er die „ideologische Emanzipation des Misrachi vom Zionismus" (TM, 15).

[422] Vgl. ders., KG, 135f.; PT, 15ff.; Moriah, 16f.; H.I. Bach, 1984, 129–132, 190.

[423] Ders., PT, 15.

„Dekadenz“[424] der Vorkriegszeit, „marxistisch“ gesprochen, nur ein Spiegelbild der rasanten Entwicklung der Produktivkräfte, die eine „unendliche Steigerung des Wirtschaftslebens“ mit sich brachte und die Erwerbsarbeit „zu einer früher nie geahnten Bedeutung erhob“.[425] Durch die wirtschaftlichen Zwänge und die steigenden Anforderungen des Berufslebens wurde Hirschs Kultur-Synthese allmählich von innen ausgehöhlt. Die deutsch-jüdische Orthodoxie, durch die Weisung ihres Begründers und die Zeitumstände mit dem Kapitalismus vielfältig verflochten, hatte „der hereinflutenden Welt des Seins, selbst in ihrer großindustriellen Kulmination,“[426] anfangs tapfer widerstanden. Nun stand sie in der Gefahr, dem Verhängnis des „fin de siécle“[427] zum Opfer zu fallen. Die ernsten Probleme, die die Veränderungen schon für „die einfache Ökonomie der Zeit“[428] mit sich brachten, hingen gewissermaßen mit der „Ökonomie des Torastudiums“ der berufstätigen jüdischen Bürger zusammen und rührten daher auch in dieser Hinsicht an den Grundlagen des neoorthodoxen Selbstverständnisses.

Die um sich greifende Vernachlässigung der Beschäftigung mit der Tora hatte also eine Ursache in den Veränderungen an der materiellen „Basis“, die man nicht ernst genug nehmen konnte. Doch Breuers Kritik am kapitalistischen Bürgertum ging weiter und betraf auch eine Vielzahl dekadenter Phänomene des „Überbaus“. Diese Gesellschaft, in der man sich anheischig gemacht hatte, die heiligsten Güter des Judentums mit Geld aufzuwiegen, hatte ihre alten Ideale bis auf kümmerliche Reste „kapitalisiert“.[429] Sie hatte die Abstreifung aller „Hemmungen der Moral und des Anstandes“ und den „unbeschränkten Egoismus“[430] sanktioniert und „den Einzelbedürfnissen der Ichheit grenzenlose Befriedigung“[431] verheißen. Von ihr ging ein „übermächtiger Geist der Unreinheit“[432] aus. Schon vor der Katastrophe des Weltkrieges war das TDE-Prinzip durch den Kapitalismus pervertiert worden. Nachdem die staatlich gebündelte Machtbesessenheit und Habgier in beispiellose Zerstörungen geführt hatten, kam Breuer nicht mehr um die Feststellung herum, daß nach den objektiven materiellen und gesellschaftlichen auch seine subjektiven Grundlagen weggebrochen waren.[433]

Im „Neuen Kusari“ wurde Alfred Roden nach seinem Eintritt in die IRG mit der Feststellung konfrontiert, daß das TDE-Synthese auch dort „in gewis-

---

[424] Vgl. ders., PT, 17.

[425] Ders., PT, 18; vgl. auch a.a.O., 74f.; IA, 7; Kalonymos (I. Breuer?), Was erwartet die Jugend von der Kenessio Gedaulo?, in: BPZ vom 9.8.1923, 3.

[426] I. Breuer, MSP, 128.

[427] Vgl. ders., PT 15f., 19, 25, 32, 51.

[428] Ders., PT, 18; vgl. auch KG, 171ff.; WSN, 13.

[429] Vgl. ders., IA, 21; FNH, 180.

[430] Ders., KG, 173.

[431] A.a.O., 174.

[432] A.a.O., 175; vgl. auch 172.

[433] Vgl. ders., WSN, 16; vgl. auch Ich und der Krieg (Nr. 120) sowie mit einer ähnlichen Analyse פי רוזנבליט, 1993, 116ff.

sem Sinne Schiffbruch erlitten" habe.[434] Ein äußeres Symptom dafür war die Tatsache, daß die osteuropäischen Juden, die in den vergangenen Dezennien in die Mainstadt gekommen waren, sich in ihrer Mehrzahl zur Gemeindeorthodoxie hielten. Die „Mustergemeinde" Hirschs, die an diesem für das jüdische Volk so elementaren sozialen und gesellschaftlichen Problem gescheitert war, war zu einer Gemeinde minderen Ranges, zu einer „Dutzendgemeinde"[435] geworden. In einem Gespräch, das Roden eines Tages vor dem Synagogenbau an der Friedberger Anlage führte, kamen die Gründe dieses tragischen Niedergangs zur Sprache. Der stets zu ironischen Bemerkungen aufgelegte Herr Reiter, Glied einer alteingesessenen „Austrittsfamilie", machte ihn auf den stolzen Bau aufmerksam und fragte:

„Glauben Sie, wir wären heute auch nur im entferntesten in der Lage, ihn nochmals hinzustellen? Wir sind entsetzlich verarmt. Wer weiß, ob wir überhaupt in der Lage sind, unsere Gemeinde in ihrer jetzigen Struktur aufrecht zu halten! Ich will es hoffen und wünschen ... Ich glaube nicht, daß Rabbiner Hirsch mit Zeiten, wie den heutigen, je gerechnet hat. Die Gemeinde, wie er sie entstehen und wachsen sah, war eine, wenn ich so sagen darf, war eine Bourgeois-Gemeinde. Vielleicht war sogar das Prinzip von Thora und Derech Eretz ein Bourgeois-Prinzip.

Alfred: Wie?

Reiter: Ich kann mir nicht helfen, aber bei diesem Prinzip fällt mir immer der Käsekuchen ein, den man hier am Wochenfest in unglaublichen Quantitäten zu verzehren pflegte, und die Eisportionen, die man sich hier vielfach an den Seder-Abenden kommen ließ. Eine gewisse Sattheit lagert über diesem Prinzip."[436]

c) „... wenn ihr werdet Philister im Lande"

Hatte Hirsch in der deutsch-jüdischen Orthodoxie die bürgerliche Ära eingeleitet, so war es nun Aufgabe der Generation der Enkel, deren Analyse, Kritik und Überwindung in Angriff zu nehmen. Nachdem sich die Epoche der *sozialen Emanzipation* ihrem Ende zuneigte, galt es, auf dem von Hirsch errichteten Fundament aufzubauen und die Aufgabe der *nationalen Emanzipation* in Angriff zu nehmen.[437] In dieser neuen geschichtlichen Phase sollten die durch die krisenhafte Entwicklung ans Tageslicht getretenen neuen gesellschaftlichen Fragen als Hebel für die fällige Neuorientierung dienen.

Die einzuschlagende Richtung wird in den Erzählungen Breuers wiederum nicht weniger deutlich als in seinen theoretischen Schriften.[438] Auffallend ist die seinen drei großen Romanen gemeinsame zeitgeschichtliche Bühne – das or-

---

[434] I. Breuer, NK, 249.

[435] A.a.O., 255; vgl. oben S. 62.

[436] Ders., NK, 251 (Z.i.O).

[437] Vgl. ders., IA, 22ff.; W. Kaplun-Kogan, 1915, 13, unterschied die „persönliche Emanzipation" des neunzehnten von der „völkischen Emanzipation" des zwanzigsten Jahrhunderts.

[438] Vgl. R. Horwitz, Sabbat, 94ff.

thodoxe Frankfurt der Vor- oder Nachkriegszeit – und das bis in Einzelheiten ähnliche Handlungsgerüst. Die drei Hauptprotagonisten entstammen wohlsituierten großbürgerlichen Familien. Die soziale Frage tritt durch Generationenkonflikte zwischen ihnen als den dissentierenden Söhnen und den Vätern zutage, die Bankdirektoren oder Großkaufleute sind. Die einmal aufgebrochene Unruhe gibt Anlaß zur Suche nach gesellschaftlichen und religiösen Alternativen und zu einer Fundamentalkritik am Kapitalismus, die schnell in den Geruch kommt, „bolschewistisch" zu sein. Der Erzähler scheut sich nicht, das zu seiner Zeit besonders heikle Thema der Beteiligung von Juden an revolutionären Umsturzversuchen zur Sprache zu bringen.[439]

Die Gesellschaftskritik Breuers war nicht weniger radikal, ging aber subtilere Wege. Der für sie kennzeichnende Begriff des „Philistertums" findet sich ein erstes Mal in einer 1907 unter einem Pseudonym im Israelit veröffentlichten Erzählung.[440] Es handelt sich um den Reisebericht eines orthodoxen Studenten, der nach Semesterende die Universitätsstadt verläßt, um für einige Wochen wieder als „Philister" unter Philistern bei seiner Familie zu sein. Das „Ich" der Erzählung, zur ersten Generation derjenigen jüdischen Studenten gehörig, die an der Universität ihre Treue zur Tora bewähren, ist Gründungsmitglied der „Vereinigung jüdischer Akademiker". Als solches hat es sich mit den konkurrierenden studentischen Richtungen auseinanderzusetzen. Da waren zunächst die aus der Abwehr des Antisemitismus heraus entstandenen Verbindungen des Kartellconvents, „deren ganzer Zweck bis auf den heutigen Tag kein anderer ist, als darauf hinzuwirken, daß sie wieder geschlossen werden können, die ... in trotzigem Stolze sich jüdisch nennen, wie einst die Geusen sich Geusen, aber von der ganzen jüdischen Kultur nichts wissen wollen"[441]. Neuerdings war auch noch der Zionismus hinzugekommen, den „im Grunde nur die Studenten" ernst nahmen, während „die Philister lächelten."[442] Der orthodoxe Aktivist für seinen Teil möchte voller Optimismus den „Ruf vom Sinai her"[443] in die jüdische Studentenschaft tragen: „Fort mit der Halbheit, fort mit der Scheidung von dem, was zusammen gehört. Kein Volkstum ohne Judentum, kein Körper ohne Geist. *Mens sana in corpore sano*, so steht Jung-Juda da, gelehnt auf die Vergangenheit, den Blick voll Zuversicht in die Zukunft. Und es wird besser, mehr noch, es wird gut werden."[444]

War der Begriff des „Philisters" dem Milieu studentischer Korporationen entnommen, so streifte er seine dort gewonnene Färbung in Breuers Schrifttum aber allmählich ab. Den entscheidenden Sinnhorizont gewann er durch die Hin-

[439] Vgl. I. Breuer, FNH, 196ff.; KG, 70; NK, 46f.

[440] Auf der Heimfahrt ins Philisterland, in: Israelit vom 28.3.1907, 4–7. Zur Autorschaft Breuers vgl. MW, 96, 269; vgl. ferner a.a.O., 101; PT, 58, 81; M. Breuer, 1986, 338f. und 482f. sowie N.H. Sonn, FG 1980, 220.

[441] Israelit vom 28.3.1907, 6 (Z.i.O.); vgl. auch M. Breuer, 1986, 331ff.

[442] I. Breuer, MW, 105.

[443] Israelit vom 28.3.1907, 7.

[444] Ebd. (k.i.O.); vgl. auch die Anspielung auf die „Neunzehn Briefe" S.R. Hirschs: ders., 1836, 108, sowie I. Breuer, HJNB, 1, 13.

zuziehung einer biblischen Begründung für die Kritik des Bürgertums, wie sie anhand von Breuers Übertragung von Dtn. 4,25 zum Ausdruck kam: „Wenn du Kinder zeugst und Kindeskinder, und ihr werdet Philister im Lande ..."[445] Ch. Friedemann hat in seiner Studie über den Rechtsbegriff Breuers auf Verbindungslinien zum Pentateuchkommentar seines Großvaters hingewiesen.[446] In dessen Auslegung des angeführten Verses war hinsichtlich der Verbform „נושנתם" von dem Zusammenspiel zweier Bedeutungskomponenten für ישן („alt" und „schlafend") die Rede. Hirsch hatte auf die Gefahr hingewiesen, die dem Gottesvolk drohen werde, „wenn erst das zweite und dritte Geschlecht im Lande geboren sein wird", um zu schlußfolgern: „Wir haben in unseren individuellen und nationalen Beziehungen zu Gott keinen größeren Feind, als dieses die Begeisterungsfrische unseres Gotthörigkeitsbewußtseins in ‚Blasiertheit' verkehrende ‚Altgewordensein im Lande der Verheißung'"[447].

Die „Genialität"[448] der Übersetzung und Deutung Breuers lag weniger in ihrem Rückgriff auf die Auslegung des Großvaters als in der Einordnung seiner Erkenntnisse in den eigenen philosophischen Zusammenhang. Breuer setzte voraus, daß die göttliche Ordnung des Verhältnisses von „Welt an sich" und „Welt als Vorstellung", von „Schöpfung" und „Natur", nach dem Zeugnis der Tora nicht nur für die Naturgeschichte, sondern auch für die Menschengeschichte gilt. So konnte er die erste Schöpfung mit Israel, der Schöpfung Gottes in der Geschichte, und das „zehnfach geteilt(e) Schöpfungswort an die unfreie Schöpfung" mit dem schöpferischen Zehnwort vom Sinai parallelisieren: „Menschengeschichte ist Geschichte freier Schöpfung, wie Naturgeschichte Geschichte unfreier Schöpfung."[449] Im „Neuen Kusari" begründete er diesen Gedanken mit einer Anspielung auf die beiden ersten תולדות-Stellen in der Genesis (Gen. 2, 4a und 5, 1), zu deren freier Übertragung er durch Hirschs Kommentar angeregt wurde: „‚Die uns vorliegenden Entwicklungen des Himmels und der Erde –: auf ihrer Schöpfung beruhen sie!'" Und: „‚Das uns vorliegende Buch der Thora –: Adams Entwicklungen sind ihr Schicksal!'"[450] Nach Breuer knüpft der erste Satz das Werdende und das Gewordende, „die Welt als Vorstellung", an das Seiende, „die Welt an sich". Der zweite Satz hin-

---

[445] Ders., WSN, 12; vgl. auch ders., MW, 101.

[446] Vgl. Ch. Friedemann, Revue des Études Juives 1972, 128 („vous vous embourgeoiserez").

[447] S.R. Hirsch, Pent. V, 50 (Z.i.O.); vgl. auch I. Breuer, NK, 165; IA 13f. und 31: „Seit dem ‚Austrittsstreit' ist das ehedem so frische Geistesleben der deutsch-jüdischen Orthodoxie mehr und mehr einer bedenklichen Versumpfung verfallen ... Auf den Lorbeeren von ‚Mensch-Jisroel' ist die deutsch-jüdische Orthodoxie eingeschlafen."

[448] Vgl. Ch. Friedemann, Revue des Études Juives 1972, 127.

[449] A.a.O., 30; vgl. auch I. Breuer, Nahaliel, קב – ק.

[450] Vgl. die Übersetzung Hirschs: „Dies sind die Erzeugnisse des Himmels und der Erde, die bereits in ihrer Erschaffung mit dem Tage, an welchem Gott Erde und Himmel gestaltete, gegeben waren." Und: „Dieses Buch sind Entwickelungen Adams." (Pent. I, 42f., 97) Wegen des trennenden Akzents deutete er ספר nicht als Prädikat des Nominalsatzes, sondern als im status constructus stehendes (mit einem „virtuellen Genitiv" versehenes) Subjekt.

gegen „knüpft das Seiende an das Werdende und das Gewordene. Die immerfort wechselnde Verstandeswelt der Erscheinungen hat die aus Gottes Willen hervorgegangene und von Gottes Willen getragene und deshalb schlechthin seiende Schöpfung als ihren Urgrund. Die Gottes Willen ausdrückende und darum schlechthin unwandelbare, in ewiger Geltung seiende Thora an sich ist, als ordnendes Prinzip der Menschenwelt, in die stets sich ändernden Verhältnisse der einander ablösenden adamitischen Generationen aufs tiefste verstrickt. Der Sinn der Verstandeswelt ist die Schöpfung. Der Sinn der Menschengeschichte ist die Thora."[451]

Das hieß für Breuer aber, daß das ursprüngliche Schöpfungs-Werde durch die freie Tat derer, die dem „es soll sein" der Tora gehorsam sind, zu Ende geführt werden soll.[452] Israel ist eine „Volksschöpfung"[453] des göttlichen Souveräns. Es verdankt sich ganz dem göttlichen Sollen, von dem her ihm aufgetragen ist, sein ganzes Leben zu gestalten. Von hier aus wird auch der Rekurs auf den literarischen Kontext des Buches Deuteronomium verständlich, in dem die Warnung vor der bourgeoisen „Blasiertheit" ergeht: das jenseits des Jordans „auf Moabs Heiden" lagernde „Jißrael" empfängt seinen göttlichen „Verfassungsgrundriß"[454], gegen den zu verstoßen künftighin einem „Verrat an der Schöpfung selber" gleichkäme.[455] Das Philiströse bestünde nun im Verfallen an die lockende Natur und ihre Reize im Verheißenen Land, im Herausfallen aus der Schöpfungsordnung, im Zurückfallen gegenüber dem Israel gegebenen Auftrag: „Philister ist ungeschichtlich (sic!). Ja, die Ungeschichtlichkeit ist das eigentliche Wesen seines Seins ... Völlig ist er der Gegenwart hingegeben, und im Mittelpunkt dieser Gegenwart steht er selbst und seine engste Sippe ... . Philister ist ein ausgesprochener Individualist."[456] Die „Ungeschichtlichkeit" des Philisters als „Privatmann"[457], so Breuer, hängt mit den verhängnisvollen torawidrigen Distinktionen der modernen Kultur zusammen, die auf den Einfluß des römischen Rechts und des Christentums zurückgehen: die Spaltung von Staat und Haus, Nation und Individuum, öffentlichem Recht und Privatrecht, juristischen und natürlichen Personen, Ethik und Jurisdiktion. Die Scheidung dieser Bereiche habe die Beschränkung der Ansprüche des göttlichen Souveräns auf das Private, gleichzeitig aber auch die Entkleidung des Individuellen von jeder geschichtlichen Weihe, seine Parzellierung auf die Reichweite von „Maulwurfshügeln", zur Folge. Gleichzeitig balle sich im kollektiven Bereich der entfesselte animalische Wille in unheilvoller Weise zum staatlichen Volkswillen zusammen.[458] Das urgeschichtliche Vorbild dieses Irr-

[451] I. Breuer, NK, 380. Vgl. auch a.a.O., 407 und HJNB, 11.

[452] Vgl. ders., WSN, 73.

[453] A.a.O., 35.

[454] A.a.O., 27, 35.

[455] A.a.O., 33; vgl. auch I. Breuer, The People of the Thora (Nr. 117), 45.

[456] Ders., WSN, 17.

[457] A.a.O., 18.

[458] Vgl. a.a.O., 19ff.; vgl. auch I. Grunfeld, 1962, CXXXIIff. sowie zum Begriff des „Philisters" bzw der „Philisterei" A. Schopenhauer, 1851, § 123.

wegs findet Breuer im biblischen Bericht vom Turmbau zu Babel. Das metahistorische Gegenmodell zu dieser Gründung einer von Gottes Recht „emanzipierten" Menschengemeinschaft, so der Frankfurter weiter, war die Volkwerdung Israels durch das Geschehen am Sinai. Seit diesem Tag stehe dem Konzept der selbstherrlich souveränen Völker (Gen. 11, 4: „נעשה לנושם") der Entwurf einer sich freiwillig der Gottesherrschaft unterwerfenden Nation gegenüber.[459]

Doch war das „נעשה ונשמע" Israels (Ex. 24, 7) nach dem Zeugnis der Tradition von Anfang an vielfältigen Gefährdungen ausgesetzt. Im ersten nachchristlichen Jahrhundert kam die jüdische Staatlichkeit mit der Katastrophe des Titus und der auf sie folgenden Zerstreuung (vgl. Gen. 11, 9) an ihr Ende, weil sich torawidrige Souveränitätsbestrebungen in ihr breitgemacht hätten. Durch einen „entfremdeten Sohn"[460] seines Volkes, so Breuer, wurde nun die „unjüdische" Lehre, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, unter die Völker getragen.[461] Israels Gott war auch Völkerkönig (מלך הגוים). Das Christentum aber habe die Loslösung der politischen Welt vom Rechtswillen des Schöpfers gefördert. Es sei ein Prozeß der Herausbildung immer weiterer von der Religion losgelöster Eigengesetzlichkeiten in Gang gekommen, der direkt in die Dekadenz der Vorkriegszeit geführt habe. Als die Ansprüche auf staatliche Eigenmächtigkeit im Ersten Weltkrieg aufeinanderprallten, so Breuer, wurde der Bankrott der gegen Gottes Ordnung gerichteten Souveränitätskonzeption unübersehbar. Die Weltgeschichte war zu einem Schauplatz blutig miteinander konkurrierender Kollektiv-Egoismen geworden.[462] In einer Zeit, in der es noch weithin „unbestritten war, daß souveräne Staaten das Recht hatten, ihre Interessen durch einen Krieg durchzusetzen und auch durch einen Angriffskrieg"[463], stellte Breuer das ganze bisher gültige Völkerrecht in Frage und erklärte die herkömmlichen Konstitutiva des souveränen Staates („Staatsvolk", „Staatsland", „Staatswillen") zu begrifflichen Merkmalen einer sündigen „Empörergemeinschaft"[464].

d) Das Organisationsproblem

Der Gegenbegriff zum „Philister" war für Breuer zunächst nicht der „Proletarier", sondern der in „Falk Nefts Heimkehr" beschworene „Schlemihl"[465] oder aber die „Rechabiten".[466] Das Ideal des „frei gewählten Nomadentums"[467] ver-

---

[459] Vgl. I. Breuer, Elijahu (Nr. 57), 103ff.; WSN, 94ff.

[460] Ders., PT, 61.

[461] Vgl. ders., FNH 218 mit Anspielung auf Mat. 22, 21; Elijahu (Nr. 57), 31f., 80f.; NK, 373; A. Mittleman, 1990, 157; vgl. auch J.-J. Rousseau, 1896, 214–239, besonders 216f.

[462] Vgl. auch schon I. Breuer, Nr. 120, 71f.; NK, 321; WW, 1–13.

[463] E. Nolte, 1991, 124.

[464] I. Breuer, Elijahu (Nr. 57), 113; vgl. WSN, 103f.

[465] Ders., FNH, 203.

[466] A.a.O., 189.

[467] A.a.O., 231.

deutlicht auch Breuers Zugang zum „Organisationsproblem", wie es in seinen Schriften immer wieder angesprochen wird. Die Existenz einer menschlichen Gruppe „ohne Heim, ohne Land, ohne Gegenwart"[468], ein „Rechabitenvolksdasein"[469], unterscheidet sich grundlegend von einem „organisatorisch" zusammengehaltenen Gebilde. Der Zusammenhalt des Volkes Israel während der Wüstenwanderung beruhte einzig auf dem Gotteswillen.

Breuer wurde nicht müde, die Meinung derjenigen zu kritisieren, die in der jüdischen Einheit vorwiegend ein Problem der organisatorischen Zusammenfassung von *Individuen* sahen. Bei ihren Bemühungen stand das Menschliche und Willkürliche im Vordergrund. Für „organisatorische Scheinarbeit"[470] hielt er alle Annäherungsversuche zwischen den verschiedenen Flügeln der Orthodoxie, namentlich die „Reorganisation" der Freien Vereinigung aus dem Jahre 1906.[471] „Durch Organisation, und war sie noch so genial erdacht und genial gehandhabt, ließ sich das Grundgebresten der Friedensjahre nicht heilen."[472] Stattdessen sah er die Gefahr, daß unverständige Epigonen das in der vorigen Generation Erreichte verwässern würden. In dieser Perspektive war auch der agudistische Einigungsversuch des Jahres 1912 durch die Gefahr der Überlagerung und Verwischung des Sachlichen durch das Organisatorische geprägt.

Wenn der Enkel Hirschs von dem „Organisator" sprach, der bei diesen Aktivitäten die Fäden in der Hand hielt – gemeint war J. Rosenheim –, so war dieses Prädikat durchaus pejorativ gemeint.[473] Das jüdische Volk war für Breuer alles andere als ein mit organisatorischen Mitteln zu begründendes und zu führendes „parteiförmiges" Ensemble von Individuen, sondern eine Schöpfung Gottes in der Geschichte, ein lebendiger Organismus, dem nach seiner Überzeugung zu seinen Lebzeiten die geschichtliche Handlungsfähigkeit wiedergegeben werden sollte. Der Präsident der agudistischen Weltorganisation wollte dem jüdischen Volk „ein Organ schaffen" – seinem Frankfurter Antipoden ging es um „die Organisation des thoratreuen jüdischen Volkes selber."[474]

Breuer vertrat durchaus kein anarchisches Ideal. Seine Beschäftigung mit dem Organisationsproblem ging über den polemischen Gebrauch hinaus. Doch gewann seine Erkenntnis der sozialen Frage erst allmählich eine Schärfe, die sie zum Ansatzpunkt für weiterführende Aufgaben geeignet machte und ihm erlaubte, die unabhängig-orthodoxe Arbeiterbewegung als „Hebel" zur toragemäßen „Rekollektivierung" des Gottesvolkes zu betrachten. Erst nach seiner Übersiedlung nach Palästina war die Zeit für sein persönliches Engagement an der Spitze der Poale Agudas Jisroel gekommen.[475]

---

[468] A.a.O., 206.
[469] A.a.O., 203.
[470] Ders., PT 12; vgl. auch a.a.O., 13, 25ff.
[471] Vgl. ders., PT, 22ff.
[472] Ders., PT, 25.
[473] Ders., PT, 25.
[474] Ders., NZ 1934/35, 327.
[475] Vgl. a.a.O., 327ff.; ders., HJNB, 3ff.; MW, 253.

Die ersten Anfänge einer in diese Richtung zielenden Politisierung Breuers waren bereits unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg wahrzunehmen. Damals begann Breuer für eine offensive palästinapolitische Programmatik zu werben, mit der er dem Zionismus entgegentreten wollte. Drei Jahre nach der Veröffentlichung der „Messiasspuren" wurde das in ihnen enthaltende Programm in seinem Manifest „Die Idee des Agudismus" – mit bis in einzelne Wendungen gleichlautenden Formulierungen[476] – fortgeschrieben.[477] Der in diesem letzteren Text enthaltene „Entwurf eines Programms für die Agudas-Jisroel-Ortsgruppe Frankfurt a.M." las sich hinsichtlich seines analytischen Anspruchs, seiner Diktion und Zielsetzung – der Politisierung und Agitierung der „Massen" – bereits wie das Parteiprogramm einer revolutionären Oppositionsbewegung.[478]

Zu Beginn der dreißiger Jahre wurde der Begriff des „Agudismus", vermutlich weniger „der Abwechslung wegen"[479] als, um seinem in der AI weiterhin beharrlich abgelehnten „Bereitstellungsprogramm" einen neuen Impetus zu verleihen, durch den des „Thedaismus" ersetzt.[480] Diese Wortbildung, aus den Anfangsbuchstaben seines neuen Wahlspruchs „תורה עם דרך ארץ ישראל" zusammengesetzt, gab die Verbindungslinien zum Gedankengut des Großvaters deutlicher zu erkennen als die vorherigen Programmformulierungen. Neben dem Hinweis auf eine organische Weiterführung des TDE-Programms beinhaltete sie aber auch den Anspruch auf dessen geschichtliche, „dialektische", Überwindung.

Unter dem Motto „Tora-im-Derech-Erez" war im vergangenen Jahrhundert die ganze menschliche Realität der Juden im Zeitalter der sozialen Emanzipation der Herrschaft der Tora unterworfen worden. Breuer deutete diese Tat sei-

---

[476] Vgl. oben S. 221 und IA, 5, 36. Breuer forderte dort „die Bereitstellung der Nation Gottes und des Landes Gottes für ihre Wiedervereinigung unter der Herrschaft des Rechtes Gottes zum Gottesstaat." Vgl. auch ders., TM, 10f.; MW, 113f., 190.

[477] Wegen dieser Kontinuität zu den „Messiasspuren" ist „Die Idee des Agudismus" wohl nicht als entscheidende Wendung im literarischen Werk Breuers zu deuten (gegen J. Levinger, Zionist, 156).

[478] Vgl. I. Breuer, IA, 3f. (Z.i.O.): „Agudas Jisroel will die Juden des Erdballes behufs gemeinsamer Lösung der jeweiligen Gesamtheitsaufgaben im Geiste der Thora umfassen. Dieses Ziel kann aber mit den rein praktischen Mitteln organisatorischer Wirksamkeit allein nicht erreicht werden. Es bedarf zu seiner Verwirklichung der Hervorhebung der Idee, aus der sich die jeweiligen Gesamtheitsaufgaben ergeben und einer geistigen Bewegung, die für diese Idee opferfreudige Hingabe erweckt. Beides leistet der Agudismus ... Die Gesamtheitsaufgaben des jüdischen Volkes im Golus lassen sich nur durch nationale Selbstbestimmung im Geiste der Thora ... einheitlich erfassen." – IA, 6: „Der Vorstand hat unter den zahlreichen Mitgliedern der Ortsgruppe diejenigen zusammenzubringen, die überzeugte Anhänger des Agudismus sind. Sie bilden den Kern der Ortsgruppe. Sie betreiben die Propaganda von Person zu Person ... Die Einrichtung von Lehrgängen ist in Angriff zu nehmen, in der die Idee des Agudismus als Weltanschauung systematisch nach einem Lehrplan gelehrt wird." Vgl. die kritischen Bemerkungen zu dieser Schrift von P. Kohn (BPZ 27.10.1921, 1–3) und Rabbiner Breslauer aus Fürth, der Breuer einen „unjüdischen" und „assimilatorischen ... ismus" vorhält (BPZ vom 14.6.1923, 2; vgl. auch BPZ vom 12.7.1923, 1–3).

[479] So die ironische Darstellung I. Breuers, in: MW, 118.

[480] Vgl. ders., NZ 1932/33, 337–339; NZ 1933/34, 3f.; NK, 438–448.

nes Großvaters, der „im Grunde" kein „Golusjude"[481] gewesen sei, als den Akt einer „legitimen Revolution".[482] Angesichts des Zusammenbruchs der alten Ordnung und im Horizont der Herausforderung der „nationalen Emanzipation" galt es nun, die Herrschaftsaufgabe der Tora neu zu definieren und erneut „revolutionär" durchzusetzen. Unter den obwaltenden Umständen bedeutete Tora-im-Derech-Erez, „daß das jüdische Volk seinen metageschichtlichen Boden ganz und gar zurückgewinne, ganz und gar zu metageschichtlicher Selbstbesinnung erstarke und seinen ‚Weg über die Erde', auch seinen Galuthweg, also gehe, daß die Fülle seiner nationalen Kräfte, sein ganzes nationales Menschentum, soweit die Verkümmerung des Galuth es zuließ, der Thora zur Verfügung stehe, von der Thora in Eigenart gestaltet werde, um ein Volkstum der Thora zur Entwicklung und Darstellung zu bringen, wie es in seiner idealen Vollendung freilich nur nach Wiedervereinigung der auseinandergerissenen Elemente des Gottesstaates möglich ist."[483]

Das Bemerkenswerte an diesen Sätzen waren ihre einschränkenden Wendungen. Noch zu Beginn der dreißiger Jahre gab Breuer mit ihnen zu erkennen, daß die „Erez-Jisroel"-Komponente im „Thedaismus" einstweilen einen eher antizipatorischen Charakter hatte. Das hing mit seiner Deutung der historischen Situation zusammen, die ihm die Übersiedlung nach Palästina zu diesem Zeitpunkt nicht zu einer Frage der obersten Dringlichkeit zu machen schien. Zudem war aufgrund der Kräfte- und Mehrheitsverhältnisse im Heiligen Land abzusehen, daß das Gottesrecht dort in der nächsten Zeit nicht ohne weiteres vollstreckbar sein würde. „Thora im Derech Erez Jißrael"[484] hieß daher die Wahrnehmung der dem Volk noch im Exil aufgegebenen historischen Verantwortung durch die Vorbereitung auf den kommenden Torastaat. Als Alfred Roden, der Held des „Neuen Kusari", seine Aufgabe erkannt hatte, das jüdische Volk wachzurütteln, damit es seine Metageschichte bewußt weiterführe „bis zur verheißenen Wiedervereinigung des jüdischen Volkes und des jüdischen Landes unter der Herrschaft des Gottesrechtes der Thora," gründete er die „Urzelle"[485] einer Bewegung, die ihre Tätigkeit zunächst auf Frankfurt am Main und die deutsche Gola beschränkte.[486] Um über diesen Rahmen hinauszukommen, bedurfte es für den Autor der erneuten Konfrontation mit den veränderten historischen Realitäten. Nicht zufällig hörte die Verwendung des

---

[481] Ders., NZ 1931/32, 194f. Bezeichnenderweise war die Familie Breuer nach ihrer Übersiedlung nach Palästina eher bereit, aus der Diaspora stammende Minhagim aufzugeben als etwa die Familie Unna (mündliche Mitteilung Prof. J. Levingers vom 2.9.1993); vgl. auch oben S. 154f.

[482] Vgl. I. Breuer, NZ 1934/35, 69–84; Moriah, 145–148; E. Posen, NZ 1933/34, 61; vgl. auch Schmuel Chajim Landaus Begriff der „heiligen Rebellion" (E. Luz, 1988, 293).

[483] I. Breuer, NK, 245.

[484] A.a.O., 441.

[485] Ders., NK, 438.

[486] Vgl. a.a.O., 379ff., 438ff.

„Thora im Derech Erez Jißrael"-Mottos nach seiner Übersiedlung nach Palästina allmählich auf und machte anderen Formulierungen Platz.[487]

e) Kritik am angelsächsischen Kapitalismus und Kolonialismus

Die Tatsache, daß der revolutionäre Kampf im Zeichen des „Derech-Eretz-Israel" vorerst weiterhin *in der Mainstadt* stattfinden sollte, konnte ihren Einfluß auf Breuers Wahrnehmung der Streitigkeiten in Palästina nicht verfehlen. In Jerusalem wurde nicht weniger unerbittlich gekämpft als in der Diaspora. Doch mit dem Bewußtsein, daß die unmittelbare Übersiedlung nicht in Frage kam, blieb dem Frankfurter die Bekümmertheit derer, die alles auf eine Karte setzen müssen, einstweilen erspart. Der Kampf ums versprochene Nationalheim war vorderhand nichts als ein, freilich besonders schwerwiegender, Spezialfall des globalen Widerstandes gegen die torawidrige Unterdrückung.

So fügte sich Breuers Kapitalismuskritik auf dem Boden des Heiligen Landes nahtlos in die traditionellen Vorbehalte gegenüber der westlichen Großmachtpolitik. Schon während des Krieges war in der unabhängig-orthodoxen Presse die angelsächsische Profitmacherei gegeißelt, waren die Waffengeschäfte und „völkerbefreienden" Absichten der Entente mit Spott und Hohn kommentiert worden.[488] Nach 1918 hatten die Sieger, aus durchaus eigennützigen Motiven, die Partei Weizmanns begünstigt. „Dies war die Situation, als die ruhmgekrönten zionistischen Führer, von der Gunst der siegreichen Großmächte umstrahlt, den Plan betraten, um das ‚nationale Heim' zu errichten. Der unüberbrückbare Gegensatz, der zwischen ihrem emanzipierten Nationalismus und dem jüdischen Nationalismus der vorhandenen Bevölkerung bestand, war ihnen natürlich noch aus der Vorkriegszeit bekannt. Aber nun waren sie die einzigen, die, von Amerika her, über Geldmittel verfügten, und nun waren sie die einzigen, die, von London her, Beziehungen zur neu bestellten Regierung hatten. Sie nutzten beides nach Kräften. Der zionistische Schilling, mehr aber noch der durch zionistische Kanäle geleitete amerikanische Dollar flog durch das Land und brachte bisher unabhängige Institute und Persönlichkeiten, vom Hungergespenst getrieben, in moralische und gar bald auch in unmittelbar finanzielle Dienstbarkeit der zionistischen Organisation."[489]

Nachdem die zionistischen Führer den Alten Jischuw korrumpiert hatten[490], konnten sie damit beginnen, „das kaum gewonnene ‚nationale Heim' in den Dienst der zionistischen Partei-Ideologie zu stellen und damit ... einen Kulturkampf heraufzubeschwören, dessen Ausmaß und Tragweite ... nicht abzusehen

---

[487] Vielleicht letztmalig in: ErJis, 22; vgl. Israelit vom 9.8.1934, 5–7.

[488] Vgl. Israelit vom 23.11.1916, 1; 18.1.1917, 3f.; 8.2.1917, 1f. („Palästina-Autonomie von Englands und Frankreichs Gnaden"). Zum negativen Bild vor allem Weizmanns in der neoorthodoxen Literatur vgl. I. Breuer, MSP, 11; JN, 6; ders., NZ 1930/31, 55–57.

[489] Ders., JN, 38f.

[490] Vgl. a.a.O., 47.

ist."[491] Auch Rosenheim beklagte die „Kraft des amerikanischen Dollars". Er sprach von der „vom Golde geblendeten Masse", die dem „Reklame-Apparat" zum Opfer gefallen sei, und bedauerte den schwachen Organisationsgrad und die mangelnde ideologische Standfestigkeit oder gar misrachistische Bindung der Orthodoxie Englands und Amerikas.[492] In Breuers Sicht ging vom „Geist des Amerikanismus, der nur allzu leicht in Levantinismus umschlägt"[493], die Gefahr der kulturellen Entleerung und des Niedergangs aus. In seinen Erez-Jisroel-Briefen trug die Versuchung den Namen der „prosperity"[494]. Beide Agudisten waren sich wohl kaum selbst bewußt, in welchem Maße sie mit ihren kulturkritischen Äußerungen in einer ungebrochenen Weltkriegstradition standen.[495]

f) Zionswende

Breuers zweite Reise ins Heilige Land markiert den entscheidenden Einschnitt in seinem Leben und Denken. In einem Vortrag, den der Rückgekehrte am 15. Juni 1934 in Frankfurt hielt, versuchte er, seinem Palästinaerlebnis Ausdruck zu verleihen und zugleich ideologische Konsequenzen aus ihm zu ziehen. Allein seine enthusiastische Sprache machte deutlich, daß nun die Dimensionen der bisher gültigen Fassung seines „Agudismus" gesprengt waren.

Der Referent verglich die Botschaft der zeitgeschichtlichen Ereignisse mit einem dreifachen Schofarklang. „Es klingt an unser Ohr der Tekioh-Ruf des Zionismus, der Herrenruf der zionistischen Nation zur nationalen Selbstbesinnung, zum psychischen wenigstens und, wenn möglich, auch zum physischen Abbruch des Galuth. Und es klingt an unser Ohr der Teruoh-Ruf der Völker in einer Eindringlichkeit sondergleichen und mahnt uns hier und mahnt uns dort zum Aufbruch."[496] Mit beiden „Rufen", die sich freilich dadurch auszeichneten, daß sie unterschiedlich interpretierbar waren, hatte sich Breuer seit Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit immer wieder auseinandergesetzt. Nun war

---

[491] A.a.O., 24.

[492] J. Rosenheim, AA II, 340–344, 349, 366f., 371; andererseits setzte sich Rosenheim auch gegen die Identifizierung mit Deutschland zur Wehr und rief die englische Orthodoxie auf, „die Fahne der ‚Agudas Jisroel' aufzunehmen", die „mit dem Deutschtum genau soviel und sowenig zu tun" habe „wie der Zionismus, der seine Entstehung und geistige Kraft ebenfalls aus dem deutschen Kulturkreise gesogen hat" (AA II, 207); „das Märchen von der deutschen ‚Agudas Jisroel'" sei „zu durchsichtigen politischen Zwecken erfunden worden wie das vom ‚staatsgefährlichen Zionismus'" (ebd.).

[493] I. Breuer, EJB, 17.

[494] Ders., EJB, 16ff.; WW, 96, 100; vgl. auch ders., Israelit vom 17.3.1938, 4f.; EJ, 1971, Bd. 16, Sp. 1171 sowie das in etwa zur selben Zeit (1935/1936) entstandene Spätwerk E. Husserls (1954, 3) der seine Zeitkritik ebenfalls mit dem Stichwort „prosperity" beginnt.

[495] Vgl. auch I. Breuer, JP, 92; PT, 70; MW, 185f., 242.

[496] Ders., EJuO, 5.

für ihn erstmals noch ein dritter Ruf vernehmbar: „Auch Erez-Jisroel selber, nicht nur die Völker, nicht nur der Zionismus, auch Erez-Jisroel selber ruft."[497]

Unter dem Eindruck eines überwältigenden Erlebens glaubte er, diesen dritten Ruf von den biblischen Verheißungen her verstehen zu dürfen. Breuer bezog sich hier auf die Androhung Gottes, das Land Israel in der Zeit des Exils zur Wüste zu machen und auch die „Feinde", die sich dort niederlassen würden, der Öde verfallen zu lassen (Lev. 26,32).[498] Da der Palästinafahrer während dieser zweiten Reise weniger mit rechtlichen und politischen Fragen befaßt war, konnte er sich nun erstmals dem Land selbst zuwenden, um es „nach seiner Länge und nach seiner Breite" zu bereisen[499] und sich einen eigenen Eindruck von den Auswirkungen des jahrtausendealten Verhängnisses zu verschaffen. An weiten Stellen des Landes war keine Ödnis mehr anzutreffen. Wo „noch vor wenigen Jahren Sand gewesen", sah er stattdessen „fruchtbare Felder" und Gärten von atemberaubender Schönheit.[500] Wie aus einer Verzauberung erwacht, hatte das jüdische Land begonnen, sich zu erheben. Überall entstand neues Leben. Breuer konnte dies nur als Zeichen dafür deuten, „daß der Bann, der über diesem Lande lag, ... in unseren Tagen gebrochen ist"[501]. Er las die Botschaft der ihm unbestechlich erscheinenden palästinensischen Natur und brachte das Verstandene in einen Zusammenhang mit einem im Talmud (b. Sanh. 98a) gedeuteten Wort Ezechiels (Ez. 36,8): „Und Ihr, Berge Israels, gebet Eure Zweige und traget Eure Früchte meinem Volke Israel, denn sie bringen seine Heimkehr nahe."[502]

Und doch gibt der Reisebericht zu erkennen, daß es weniger sein analytischer Verstand als vielmehr ein frisch geweckter Enthusiasmus war, der ihm diesen „Ruf des Landes" den vorherigen Rufen gegenüber als dringlicher und überzeugender erscheinen ließ. Der Enkel Hirschs war sich dessen bewußt, daß er mit seinen Schilderungen in Gefahr stand, nicht nur den Boden der Sachlichkeit[503], sondern auch bewährte Frankfurter Grundsätze zu verlassen. Der Terminologie, mit der Breuer sein Erlebnis beschreibt, läßt sich trotz allen Überschwanges die implizite Warnung vor einer drohenden Grenzüberschreitung entnehmen: bei dem „Ruf, der aus unserer Heimat selber an uns kommt", handelte es sich um einen Ruf „voll hinreißender Süße" und „willenfesselnder Verstrickung"[504]. Und die Einwände, die J. Rosenheim in einem an den Reisebericht anschließenden Korreferat vortrug, mußten von Breuer sehr ernst genommen werden. Der Präsident der agudistischen Weltorganisation führte aus,

---

[497] A.a.O., 4; vgl. auch WW, 95 sowie auf der anderen Seite PT, 71.

[498] Vgl. ders., PT, 57, 65; NK, 65–91; EJuO, 3; ErJis, 1ff.; vgl. auch R. Horwitz, Exil, 292 und א' קוק, IR I, 278: „בא מועד שתהפך לנו הקללה הזאת לברכה."

[499] I. Breuer, MW, 149.

[500] Ders., ErJis, 2.

[501] Ebd.

[502] Ders., EJuO, 15; vgl. auch א' קוק, IR 3, 155 und unten S. 319.

[503] Vgl. I. Breuer, ErJis, 2.

[504] Ders., EJuO, 4. Vgl. auch HJNB, 10: „Überkam den Ghettojuden nach all den Jahrhunderten zum ersten Male eine Ahnung von der prangenden Schönheit einer Naturland-

daß das Land Israel durch die zionistische Besiedlung auch eine Stätte von „מינות" (Ketzerei) und „זנות" (Hurerei) geworden sei. Daher könne „auch die höchste Blüte wirtschaftlichen Gedeihens, ... auch die berückendste Schönheit und Fülle der Natur nicht als Zeugnis dafür gelten, daß der Fluch der תוכחה gewichen und der Bann gebrochen sei, der auf dem der שכינה beraubten Boden lastet."[505] Zudem gelte es, Hirschs Auslegung des Toraworts „ולא תחניפו את הארץ" (Nu. 35, 33) zu bedenken: „Machet das Land, in welchem ihr seid, nicht zum Heuchler ..."[506] Für einen toratreuen Juden sei der einzig zuverlässige Wegweiser in der Behandlung der Palästinafrage daher das halachische Gebot der Besiedlung des Landes, „מצוות ישוב ארץ ישראל".[507]

Noch eindeutiger als die Naturerfahrung war für Breuer ein anderer Aspekt dieses „dritten Rufes": von dem Augenblick an, als er in Haifa das Schiff verließ, sah er ein Land, „das von einem Ende bis zum anderen Ende widerhallt von dem Lärm der Spitzhammer ..., in dessen Städten gebaut und gebaut wird ... und Häuser sich an Häuser reihen zu neuen Straßen, und zum größten Teil sind es jüdische Hände, die diese Taten verrichten."[508]

Dieses Bild, das ihn mit dem sich erneuernden sozialen Leben in der alten und künftigen Heimat konfrontierte, war auch typischer für den *geschichtlichen* Charakter seines Palästinaerlebnisses. Zugleich verwies es ihn unverwechselbar

---

schaft, beschlich ihn die leise Sehnsucht nach dem Genusse solcher Schönheit, so mochte er nicht selten wie vor einem sündigen Gefühl erschrecken ..."

[505] J. Rosenheim, EJuO, 23.

[506] S.R. Hirsch, Pent. IV, 441.

[507] Vgl. J. Rosenheim, EJuO, 21f. (k.i.O.): „Gewiß ruft heute auch das geschichtliche *Erleben* mit Donnerstimme zum Aufbruch nach Erez Jisroel, und wer vermöchte sich des Glaubens zu erwehren, daß die verschlossenen Türen der Golusländer und die geöffnete Pforte zum heiligen Lande nicht bloße Ergebnisse geschichtlicher Kausalität, sondern Wegweisungen, ja Zwangserziehungsmittel der Vorsehung an und für ihr Volk seien – aber geschichtliche Erlebnisse sind vielfältig deutbar, geschichtliche Konstellationen von oft verhängnisvoller Wandelbarkeit, das *Offenbarungswort Gottes in seiner Thora* allein, wie es in diesem Falle in Mizwas Jischuw Erez Jisroel zu uns spricht, weist uns in vollendeter Klarheit den Weg, den wir, ohne Spekulationen nach rechts und nach links, ohne in Abhängigkeit zu geraten von fremden Gedankensystemen, mit dem Einsatz aller geistigen und materiellen Kraft zu beschreiten haben." Vgl. auch AA II, 213f. u.ö.; zur Kritik dieser Auffassung vgl. I. Breuer, EJuO, 3ff.; MW, 32, 136 und J. Carlebach, Jeschurun, 1929, 436: „Es hilft das geistvollste Referat des Präsidenten Jacob Rosenheims (sic!) ... nicht über das Faktum heraus, daß jeder, der es hört, im Herzen doch empfindet, daß hier emphatisch etwas verkündet wird, was nicht ganz wahr und echt ist, daß Palästina ein Mehreres ist, was auszusprechen nur die Uebertreibungen anderer ihn hindert." (O.i.O.) Auch angesichts der nahenden Katastrophe in Europa setzten sich bei Rosenheim neue Gesichtspunkte nur zögernd durch. In den dreißiger Jahren fand der Kampf der agudistischen Gruppen, die die zionistische Vorherrschaft im Heiligen Lande brechen wollten, in der AI-Zentrale nur in begrenzter Weise Verständnis und Unterstützung. Erst in den zwischen 1940 und 1950 geschriebenen Memoiren Rosenheims wird eine veränderte Akzentsetzung sichtbar. Hier äußerte sich der alternde Aguda-Präsident zum Problem der politischen Mitarbeit im jüdischen Staat und erklärte, daß „non-cooperation und Verzweiflung" nun zum Verrat an der jüdischen Wahrheit und Aufgabe führen würden (1970, 158); vgl. auch I. Breuer, MW, 243.

[508] Ders., ErJis, 2.

auf seine Frankfurter Wurzeln. Den Anhängern S.R. Hirschs galt ihre Gemeinde am Main als eine Art „Klein-Jerusalem"[509]. Der gesellschaftliche Mikrokosmos einer jüdischen Polis im Exil wurde für Breuer nun Kontrast und Anknüpfungspunkt für sein überragendes Erlebnis einer „jüdischen Stadt" im Land Israel[510]: „Das Bild der großen Synagoge in Frankfurt steigt vor mir auf, und mit qualvoller Deutlichkeit erlebe ich die ganze Ungeheuerlichkeit des Gegensatzes – nicht zum Nachteil von Frankfurt – wahrhaftig nicht! – nicht zum Nachteil von Tel Aviv – wahrhaftig nicht! In Tel Aviv: eine erst im Entstehen begriffene, erdverknüpfte Volksgemeinschaft, noch zusammengewürfelt, noch chaotisch sogar – und dennoch irgendwie hingezogen zum Volkshaus des Gottes Israels –; und in Frankfurt: Israels torabeherrschte Gemeinde, in galutherzwungener Zweckbeschränkung zwar, aber in sich geschlossen, kampferprobt, sieggekrönt, den Thorafeinden mit Gewalt erpresst und ertrotzt ..."[511]

Es war vielleicht kein Zufall, daß Breuer diese Vision in Tel Aviv und nicht in Jerusalem zuteil wurde. Anders als in der Heiligen Stadt, in der sich die aus der Gola übernommenen Fronten mit der alten Unversöhnlichkeit gegenüberstanden, spürte er in dieser „ersten jüdischen Stadt der Neuzeit" etwas von einer neuen sozialen Realität. Hier sah er ein von den Fesseln des Exils befreites jüdische Leben, das, gerade in seiner Weltlichkeit, förmlich darauf wartete, von der Tora gestaltet zu werden.[512]

Im Lichte dieses Erlebnisses ging Breuer mit vorher unerreichter Klarheit auf, worauf der Großvater sein Volk hatte vorbereiten wollen. Wie die Botschaft des Mose ihre für alle Generationen gültige Deutung erst in seiner Abschiedsrede bekam, der große Lehrer das Gelobte Land selbst aber nicht mehr hatte betreten können, so sollte der Meister des neunzehnten Jahrhunderts aus dem fernen Aschkenas die Leitlinien für den Exodus und den Neuaufbau des Landes im zwanzigsten Jahrhundert vorgeben. Lange vor dem Auftreten Herzls hatte Hirsch die unter den Bedingungen der sozialen Emanzipation allein noch konservierbaren Merkmale jüdischer Staatlichkeit bewahrt. So war er zu einem Vorboten kommenden toragemäßen politischen Lebens geworden. Breuer fühlte deutlich, daß unter den obwaltenden Umständen „nicht Frankfurt, sondern – Tel Aviv" dazu berufen war, „die Ideen Rabbiner Hirschs" in die Tat umzusetzen.[513]

---

[509] Ders., NK, 251.

[510] Vgl. ders., WW, 94, 96. Vor dem Hintergrund der Betonung des pionierhaften Landlebens und der Vernachlässigung der Stadt in der zeitgenössischen zionistischen Ideologie (vgl. E. Cohen, JQ 4/1977, 126ff.) ist dieser Aspekt seines Palästinaerlebnisses besonders bemerkenswert.

[511] I. Breuer, MW, 150; vgl. auch a.a.O., 193f., 199, 251f.; EJB, 3ff.; ErJis, 11ff.

[512] Vielleicht lag hierin auch eine gewisse Distanzierung von endzeitlichen Vorstellungen. Vorerst ging es um die legitime jüdische Polis und das in ihr herrschende Gottesrecht, noch nicht um das messianische Heiligtum. Breuer hielt auch die Annahme des Oberrabbinats durch Kuk im Jahre 1921 für einen Fehler. Dessen Platz sei „in Tel Awiw und nicht in Jeruscholajim" gewesen (NZ 1934/35, 309; O.i.O.).

[513] I. Breuer, MW, 157.

g) Torasozialismus

Breuer war nun entschlossen, persönliche Konsequenzen aus seiner Erkenntnis zu ziehen und den Kampf auf palästinensischem Boden aufzunehmen. Daraufhin wurden Veränderungen an seiner politischen Strategie unabweisbar. Eine neue Akzentsetzung war bereits in einem Aufsatz zu erkennen, der zu Beginn des Jahres 1934 erschien. In ihm nahm der Hirsch-Enkel eine Betrachtung zum Pessachfest zum Anlaß, anhand des biblischen Berichts vom Auszug aus Ägypten in midraschartiger Form die damalige und die aktuelle Konstellation von Geschichte und Metageschichte zu bedenken. Nach Ex. 11,4 hatte Gott die Mitte der Nacht als Stunde der Befreiung bestimmt und dabei eine „haarscharfe Mitte" festgelegt, „wie sie die Menschenzeit gar nicht herausstellen kann. בחצות und כחצות: das eine ist Menschenzeit, und das andere ist Gotteszeit."[514] Das Überraschende an dieser Auslegung war, daß das Ereignis der „Nacht vielfältiger Hut"[515] hier als Volkwerdung Israels interpretiert wurde. Durch die Konzentration auf die Nöte der Sklaverei und das Befreiungsgeschehen, trat die in ganz anderer Form konstitutive Begebenheit am Sinai gewissermaßen in den Hintergrund.[516]

Aus dieser Perspektive erhielten die *organisatorischen* Anstrengungen, dem bedrängten Volk Israel in Europa zu Hilfe zu kommen, eine neue Plausibilität. Breuer ging von einer Analyse der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Situation aus, die er mit den Stichworten „Verdrängungsprozeß" und „Verarmung" zusammenfaßte. Gemeint war die Tatsache, daß immer mehr europäische Juden ihre traditionellen Berufe in Handwerk und Handel aufgeben mußten, um sich zur Sicherung ihres Lebensunterhalts als Fabrikarbeiter zu verdingen. Die jüdischen Minderheiten Osteuropas waren schon vor Jahrzehnten in den Sog dieser Entwicklung geraten. Mit dem Auseinanderbrechen der Vorkriegsordnung hatten sich die Gefahren für sie in unerhörter Weise zugespitzt. Während im Westen zunächst nur die Grundlage für die herkömmliche Kulturorthodoxie zerfallen war, ging es in Osteuropa um das physische Überleben.[517]

Die dreißiger Jahre brachten eine Verschärfung der Situation nicht nur in Polen, sondern vor allem in Deutschland. Unter der nationalsozialistischen Diktatur setzten handfeste Judenverfolgungen ein. In Palästina gerieten die agudistischen Arbeiterorganisationen und Kibbuzim in einen wirtschaftlichen Überlebenskampf, mit dessen Bedingungen der Frankfurter sich während seiner zweiten Palästinareise vertraut machte. Längst hatte Breuer erkannt, daß die moderne soziale Frage in ihrem Kern eine Arbeiterfrage war. Nun fand er in bislang unerreichter Klarheit auch die Problematik des zeitgenössischen Judentums in der Not des jüdischen Arbeiters zusammengefaßt. Dessen fortschreitende „Proletari-

---

[514] Ders., ליל שמורים, NZ 1933/34, 120; vgl. auch Raschi und Malbim (z.St.).

[515] I. Breuer, a.a.O.; vgl. Ex. 12, 42 und S.R. Hirsch, Pent. II, 121.

[516] Vgl. auch schon I. Breuer, JP, 71–77; Elijahu (Nr. 57), 106f. und andererseits ders., NZ 1935/36, 8 sowie I. Meyer, 1919, 6.

[517] Vgl. I. Breuer, IA, 20f.

sierung" und Pauperisierung sah er nicht mehr als Anwendungsfall der religionsgesetzlich gebotenen Mildtätigkeit, sondern als die zentrale Herausforderung für das Judentum schlechthin, als eine Herausforderung, die hinsichtlich ihrer Schwere und Aktualität nur noch mit der Palästinafrage selbst verglichen werden könne.[518]

Das Revolutionäre seines Konzeptes bestand nun darin, beide Probleme aufeinander zu beziehen. Allein Erez Jisroel, so seine Analyse, konnte der Not der jüdischen Arbeiter ein Ende setzen. Umgekehrt eröffnete die im Zentrum der Krise stehende agudistische Organisation die Möglichkeit, im Verständnis der aktuellen Bedeutung Palästinas über den von Rosenheim allein anerkannten halachischen Aspekt hinauszugehen und das Gelobte Land als eine geschichtliche Aufgabe für die jüdische Gesamtheit zu begreifen. Unter den orthodoxen Einwanderern waren es jedenfalls die Poalim, die hinsichtlich der ihnen zur Verfügung stehenden Produktivkräfte die besten Voraussetzungen für die Wiederaneignung des verheißenen Bodens boten.[519]

Breuer, der sich nun der in Polen entstandenen unabhängig-orthodoxen Arbeiterbewegung anschloß, sah es im Rückblick als einen Fehler an, über zwei Jahrzehnte hinweg auf die „*Gründung einer eigenen agudistischen Partei* innerhalb der agudistischen Organisation"[520] verzichtet zu haben. Während seines zweiten Besuches im Heiligen Lande mußte er feststellen, in welchem Maße die Arbeit der dortigen Gesinnungsgenossen darniederlag: der „Merkas Agudath Jisrael", der organisatorische Kern der palästinensischen Aguda, umfaßte 1933 nur dreizehn Mitglieder![521] Inzwischen zum Präsidenten der PAI gewählt, stellte Breuer im März 1936, noch vor seiner Abreise aus Deutschland, ein Programm auf, mit dem er eine Wiederbelebung der Bewegung erreichen wollte. Bemerkenswert war seine Definition der wirtschaftlichen Ziele der „Histadruth Poale Agudas Jisrael", in der er „die Betätigung des jüdischen Arbeiters in E.J. auf dem Gebiete der Landwirtschaft als die richtigste" bezeichnete.[522]

Breuers Programm schloß den Klassenkampf aus.[523] An seiner Stelle stand der „Kampf um die Herrschaft der Thora über den Unternehmer und den Arbeiter." Es forderte die „Thorafürsten" aber dazu auf, „sich zu Wortführern des Sozialismus der Thora zu machen" und „laut und öffentlich namens der Thora gegen die Profitgier des Kapitalismus, gegen die Vergötzung des Geldes, gegen den kapitalistischen Beruf als Lebensselbstzweck, gegen die fürchterliche Ruhe der Wohlhabenden im Angesicht des Elends ihrer Brüder, gegen Bedrückung und Ausbeutung in all ihren abscheulichen Erscheinungsformen, gegen die Schmach des

---

[518] Vgl. ders., NZ 1934/35, 328f.; ders., NZ 1935/36, 50; FAI, 28.

[519] Vgl. ders., NZ 1934/35, 327–344 sowie MW, 253 und 221: „Das Fundament jeder nationalen Bewegung ist der Arbeiter."

[520] Ders., FAI, 39 (k.i.O.).

[521] Vgl. ders., MW, 189.

[522] Ders., NZ 1935/36, 59.

[523] Vgl. auch schon „Die Grundlagen der Poale Emune Jisroel", in: BPZ vom 26.7.1923, 11f.

konjunkturhaft errafften und verantwortungslos verwalteten Reichtums Front zu machen"[524].

In der Mitte der dreißiger Jahre waren die PAI auf dem Weg zu einer Tendenzorganisation, die nur ideologisch und praktisch gefestigte Mitglieder zu den ihren zählte. Dies implizierte aber zugleich die Anerkennung einer eigenen Parteilichkeit, die später paradoxerweise zur Voraussetzung von Absprachen und Vereinbarungen mit den nichtagudistischen Arbeiterorganisationen werden sollte.

In dem Maße, in dem Breuer mit den Realitäten des Landes in Berührung kam, trat ihm die Notwendigkeit einer neuen Bündnispolitik immer deutlicher vor Augen. Er löste sich nun zunehmend von der abstrakten Bekämpfung des Zionismus und legte größeres Gewicht auf die Frage, wie die eigenen Belange *positiv* durchzusetzen waren. Seine Überlegungen fanden ihre Zuspitzung in der Frage einer möglichen Zusammenarbeit mit der misrachistischen Arbeiterorganisation oder gar der sozialistischen Histadrut.[525] Er drängte darauf, Schlußfolgerungen aus der Tatsache zu ziehen, daß die PAI in ihrer caritativen Tätigkeit auf externe finanzielle Zuwendungen angewiesen waren. Besonders schwer wog, daß dies auch für die Eingliederung der Einwanderer und die schulischen Bemühungen um Flüchtlingskinder galt. Aufgrund der miserablen ökonomischen Situation trat er für eine weitgehende Kooperation von PM und PAI in gewerkschaftlichen Fragen und auf dem Gebiet der Arbeitsvermittlung und der Vertretung der religiösen Interessen gegenüber der Histadrut ein. Dazu legte er einen Entwurf vor, der freilich nur in Teilgebieten und zögerlich Berücksichtigung und Annahme fand.[526] Sein darüber hinausgehender Vorschlag zur Gründung einer beide Gruppen überspannenden Volksbewegung, die unter dem Namen „Brit Emunim" die „thoranahen (sic!) Kräfte im Lande konzentrieren sollte"[527], scheiterte am Widerstand des Misrachi-Politikers Meir Berlin (Bar Ilan).[528]

Breuers Bemühungen um pragmatische Lösungen wurden nun aber als ein Abrücken von ehernen religionspolitischen Prinzipien verstanden. Damit war die wachsende Entfremdung von den Autoritäten des Alten Jischuw vorpro-

---

[524] NZ 1935/36, 60; zur Terminologie des „Thora-Sozialismus" vgl. Israelit vom 5.7.1934, 3; MW, 222ff. Breuer spricht in seinen Aufzeichnungen für die Peel-Commission (Nr. 113, 10) vom „שלום החברתי הנבנה על הצדק החברתי של התורה". An anderer Stelle (NK, 446) ist die Rede von einem „nationalen Sozialismus des Gottesstaats". Vgl. auch S. Schachnowitz, NZ 1936/37, 179. Der Gegensatz zur „Bourgeois-Natur" Rosenheim (MW, 170) nahm in den Augen Breuers zeitweise den Charakter einer sozialrevolutionären Auseinandersetzung an. – Zu kapitalismuskritischen Elementen bei Kuk vgl. Z. Yaron, 1985, 163: „יש להניח בוודאות כי בקיום עקבי של כל חוקי התורה בשטח החברתי והכלכלי, ללא ויתורים ופשרות, לא יוכל המשטר של הרכוש להתקיים." Vgl. auch a.a.O., 162–166.

[525] I. Breuer, NZ 1935/36, 56. Zum sozialen Umfeld, in dem sich die allmähliche „Zionisierung" der PAI vollzog, vgl. M. Wolffsohn, 1983, 158–161. Wolffsohn läßt den Anteil Breuers allerdings weitgehend außer acht und mißversteht die palästinapolitische Rolle der deutsch-jüdischen Orthodoxie.

[526] Vgl. I. Breuer, NZ 1934/35, 22; ders., NZ 1935/36, 291; MW, 225–229.

[527] Ders., MW, 207.

[528] Vgl. a.a.O., 208.

grammiert.[529] Die neue Richtung der Aktivitäten des Neueinwanderers führte umgekehrt freilich keineswegs zu einem entspannteren Verhältnis mit den Zionisten. Der Enkel Hirschs ließ sich weiterhin von der Erkenntnis seines Großvaters leiten, daß „Separatismus" nicht auf der Seite der „Ausgetretenen", sondern bei denen vorlag, die die verfassungsmäßige Grundlage der jüdischen Nation verlassen hatten.[530] Aus diesem Grundsatz folgte nach seiner Überzeugung, daß die Anwartschaft der Zionisten auf die aus der Balfour-Erklärung und dem Völkerbundsmandat folgenden Rechte zu bestreiten und diese Rechte vielmehr für das „wahre Israel" zu reklamieren waren. Diese Forderung knüpfte auch an Berichte an, die von einen orthodoxen Anteil an den diplomatischen Erfolgen des Zionismus zu erzählen wußten.[531] Während die diesbezüglichen Erinnerungen bei Rosenheim aber eher den Charakter des Anekdotischen trugen, war es Breuer mit dieser Meinung voller Ernst. Für seinen Legitimismus war entscheidend, daß die orthodoxen Ansprüche nicht nur nach den Maßstäben des jüdischen, sondern auch nach denen des internationalen Rechts galten. Nur bereits bestehende – und nicht erst noch zu kreierende – Völker konnten Träger eines Selbstbestimmungsrechts sein; und Palästina war, mit ausdrücklicher Berufung auf die *Geschichte*, dem *historischen* Volk Israel zuerkannt worden.[532] Der Zionismus hingegen wollte nach eigenem Bekunden eine nach westeuropäischem Vorbild modellierte Nation mit einer völlig neuartigen Nationalkultur aus dem Boden stampfen – und jagte dabei doch nur einem bedauernswerten Phantom nach.[533] Wenn in Breuers Programmvorschlag von den „in der Balfour-Deklaration dem jüdischen Volke gewährten" Rechten die Rede war, auf die die agudistischen Arbeiter keinesfalls Verzicht leisten sollten[534], so war dies in seinem Sinn auf den Souverän der jüdischen Nation, die Tora, zu beziehen. Das Nationalheim sollte der Durchsetzung der „Souveränität Gottes" dienen, es sollte zum „Nationalheim der herrschenden Thora" werden.[535]

h) Konstitution oder Kooperation?

Nach seiner Übersiedlung nach Jerusalem sah Breuer es als seine Aufgabe an, einen den europäischen Gepflogenheiten entsprechenden agudistisch-palästinensischen Landesverband zu schaffen und diesem einen selbständigen und zeitgemä-

---

[529] Seit dem Tod Sonnenfelds im Jahre 1932 stand der Alte Jischuw unter der Führung des radikal antizionistischen Rabbiners Josef Z. Duschinsky; vgl. I. Breuer, MW, 227, 273; zum Hintergrund vgl. A. Levy, 1988, 194f.

[530] Vgl. I. Breuer, PT, 54; PAG, 92ff.; National Home, 35.

[531] Vgl. auch Y. Elam, 1978, 42 sowie unten S. 306.

[532] Vgl. I. Breuer, Moriah, 1982, 188–191; E. Schweid, 1977, 56; vgl. auch BPZ vom 11.4.1922, 2; 27.4.1922, 1.

[533] Vgl. I. Breuer, JP, 63–69; JN, 62; NZ 1934/35, 14–18; NZ 1935/36, 4f.; EJB, 19; National Home, 15.

[534] I. Breuer, NZ 1935/36, 61.

[535] I. Breuer, NZ 1935/36, 51; zur Wendung „Nationalheim der Thora" vgl. ders., MW, 172f., 203, 214; NZ 1935/36, 66 („Nationalheim der Thorakultur").

ßen organisatorischen Rahmen zu geben. Auf diesem Wege hoffte er auch, ein Forum für die eigene politische Tätigkeit zu gewinnen Zu diesem Zweck arbeitete er eine Satzung für eine palästinensische Aguda aus, die diese „aus der lebenraubenden Umklammerung des Waad Ha'ir Haaschkenasi" lösen sollte.[536] Dabei ging es ihm vor allem darum, die Mitglieder der Landesorganisation von der Pflicht zum „Austritt" aus der zionistisch dominierten „Kĕnesset Jisrael" zu befreien und die Bedingung eines religiösen Lebenswandels auf agudistische Amtsträger zu beschränken.[537] Beides stieß in hohem Maße auf Unverständnis. Die Organisation des Alten Jischuw legte strengere Kriterien an die Mitgliedschaft an. Als der Rabbiner Raphael Katzenellenbogen Anfang der vierziger Jahre durch Abweichungen von der herrschenden Linie auffiel, benutzte der „Waad Ha'ir" den Ausschluß als Disziplinierungsmittel und strich ihn unter Verwünschungen aus seiner Mitgliederliste, ein Vorgang, der eine bittere Glossierung durch Breuer zur Folge hatte.[538] Nach seiner Überzeugung gestanden die „Eiferer Jerusalems"[539] mit diesem Schritt ein, daß sie ihre Organisation nicht als „Kĕhilla" im Sinne des Religionsgesetzes verstanden. Breuer mußte seinerseits freilich zugeben, daß er sich – aus der Ferne – in der Beurteilung der palästinensischen Religionspolitik geirrt hatte. In seinen Augen stand nun die reaktionäre Parteilichkeit einer Sekte gegen die legitime avantgardistische Parteilichkeit des kommenden Gottesstaates.

Durch die Auseinandersetzung mit den wirtschaftlichen Realitäten in Palästina sah sich Breuer gezwungen, dem Gedanken eines zeitweiligen Verzichts auf die unmittelbare und lückenlose Vollstreckbarkeit des Gottesrechts immer näherzutreten.[540] Die Frage, wie den in materielle Not geratenen PAI-Kibbuzim in Gĕdera und Kĕfar Saba zu helfen sei, erhielt in dieser Hinsicht Symbolcharakter. Am Ende der dreißiger Jahre hatten sich die orthodoxen Chaluzim an die AI-Weltorganisation gewandt und darum gebeten, ihnen über den agudistischen Siedlungsfonds mit der Zuteilung von Land behilflich zu sein. Andernfalls seien sie vor die Wahl gestellt, „sich entweder aufzulösen oder sich auf Keren Kajemeth-Boden anzusiedeln"[541]. Da die rabbinischen Autoritäten trotz aller Appelle zu keiner positiven Antwort fanden, führte Breuer im Jahre 1938 die förmliche Erklärung des Direktoriums des Siedlungsfonds herbei, daß die orthodoxe Weltorganisation außerstande sei, ihnen Land zur Ansiedlung zu verschaffen.[542] Nach langwierigen Verhandlungen akzeptierten die Chawerim,

---

[536] Ders., MW, 208.

[537] Vgl. a.a.O., 209–211.

[538] Vgl. a.a.O., 219 und הדרך, תל־אביב, י"ט בשבט, תש"ג, 3.

[539] Vgl. ders., MW, 210.

[540] Breuer warf die Frage, ob diese von ihm für unabweisbar gehaltene Entwicklung nicht eine „fortschreitende Annäherung" (NZ 1935/36, 295) an den Zionismus darstelle, selbst auf. Seine Antwort lautete, die „Trennung" sei den „großen Lehrern" nie „Selbstzweck", sondern „traurige und bittere, als letztes Rettungsmittel erachtete Notwendigkeit" gewesen (a.a.O., 294).

[541] Ders., MW, 235; vgl. auch Israelit vom 5.5.1938, 1, Sp. 1.

[542] Vgl. a.a.O., 234f.

die sich später zum Kibbuz „Chafez Chajim" zusammenschlossen, schließlich Land aus den Händen des Keren Kajemeth und Unterstützung durch den Keren Hajessod.[543] Dies bedeutete nicht nur eine Preisgabe des Prinzips wirtschaftlicher Autarkie, sondern war auch mit religionsgesetzlichen Bedenken verbunden.[544] Breuer rechtfertigte diesen Schritt mit grundsätzlichen rechtlichen Überlegungen: „Richtig ist, daß die Jewish Agency nach dem Mandat keineswegs mit der zionistischen Organisation identisch, vielmehr die Vertreterin des ganzen jüdischen Volkes sein soll, soweit es am Aufbau des Nationalheims interessiert ist. Richtig ist daher, daß auch der Keren Hajessod als Finanzinstrument der Agency keineswegs lediglich zionistischen Zwecken dienen darf."[545]

i) Die Peel-Kommission

Im Jahre 1937 rückte die Teilung Palästinas und die Errichtung eines jüdischen Staates zum ersten Mal in greifbare Nähe. Breuer beteiligte sich an den vorbereitenden Beratungen zur Entsendung einer AI-Delegation vor die unter der Leitung des britischen Lords Peel tagende Untersuchungskommission.[546] Zu diesem Zweck entwarf er ein verfassungsrechtliches Memorandum, das er J. Rosenheim zugänglich machte. In ihm gab er seine Bereitschaft zu erkennen, sich mit einer Staatsgründung grundsätzlich abfinden zu wollen. Zur Durchsetzung der religiösen Interessen in einer künftigen Staatsverfassung regte er ein Kooperationsabkommen mit dem Misrachi an, für das er einen gesonderten Programmentwurf beilegte.[547] Unter seinen verfassungspolitischen Forderungen ist die Einrichtung eines Tora-Ministeriums zu nennen, das unter orthodoxer Führung stehen und die Ausführung der halachischen Bestimmungen im staatlichen Bereich überwachen solle.[548] Erwähnenswert ist ferner die Forderung nach einem generellen – in einer zweiten Fassung gar strafbewehrten! – Verbot der öffentlichen Sabbat-

---

[543] Vgl. a.a.O., 252–262; J. Rosenheim, EJuO 29; G. Schiff, 1977, 76; M. Wolffsohn, 1983, 35f., 86. Zur Geschichte des Kibbutz der agudistischen Arbeiterorganisation vgl. J. Katz, 1989, 86. 114; נ' מרקוס, תשנ"ב.

[544] Vgl. I. Breuer, MW, 234f.; zum Problem der Kooperation mit dem JNF aus der Sicht A. Kuks vgl. Z. Yaron, 1985, 247f.

[545] I. Breuer, MW, 184.

[546] Vgl. ders., EJB, 21; N. Bentwich, 1965, 157f.; W. Laqueur, 1975, 535ff.; M. Unna, Parteien, 86.

[547] Im Jahre 1948 wurden beide Texte Breuers von Rabbiner J. Lewin (dem Schwager des Gerer Rebben) mit drei Gegenentwürfen des Jerusalemer Rabbiners M. Blau aus den Jahren 1937 und 1938, einem Memorandum des Misrachi vom 28. August 1938 und dem „Status-Quo-Brief" der Jewish Agency vom 19.6.1947 in einer Broschüre als Vorbereitungsmaterial für einen zu gründenden Tora-Staat zusammengefaßt; vgl. I. Breuer, Nr. 113f.; M. Unna, Parteien, 91; J. Levinger, Zionist, 167.

[548] Vgl. M. Unna, Parteien, 91; Breuers Formulierung (Nr. 114, 14: „מתוך דעת משותפת ביותר יחד עם הרבנות הראשית") scheint anzudeuten, daß die politische Führung der Rabbiner („דעת תורה") durch das „Toraministerium" auch über das halachisch Gebotene hinaus Platz greifen sollte.

Entweihung und der Abhaltung von Reformgottesdiensten.[549] Außer im Personenstandsrecht, das ein staatliches Gebot der Beschneidung für Juden einschloß, sollte die Halacha in allen Bereichen des bürgerlichen, des Verwaltungs- und auch des Arbeitsrechts Verwendung finden.

Eine kritische Würdigung dieser Entwürfe muß davon ausgehen, daß die vorgeschlagenen Regelungen nur aufgrund ihres subsidiären Charakters „radikal" waren und dabei so scheinbar unverhältnismäßig ins Detail gingen. Im Sinne der Toragelehrten hätte andernfalls ein genereller Verweis auf den Schulchan Aruch und die maßgeblichen rabbinischen Dezisoren genügt. Durch die Aufstellung von Prioritäten, die eine Unterscheidung zwischen „sinaitischem" und säkularem jüdischem Recht denkbar zu machen schien, wurden Verhandlungen aber überhaupt erst möglich.[550] Insofern implizierte dieser Ansatz im Grunde bereits den Verzicht auf die *bedingungslose vorherige* Anerkennung der konstitutionellen Bedeutung der Tora. Er trug, wie das von seinen ultraorthodoxen, nicht aber von seinen zionistischen Kritikern bemerkt wurde, bereits durchaus den Charakter eines Kompromisses.[551]

Indirekt wird dieses Urteil gerade durch einige besonders grundsätzliche Wendungen in den Entwürfen Breuers bestätigt. Nach der Forderung, der künftige Staat solle die Tora als sein Grundgesetz anerkennen, war dort die Ankündigung zu lesen, daß die Aguda auf dieses Verlangen, das im übrigen unabhängig von der Zustimmung des „israelischen Volkes" sei, niemals verzichten werde.[552] Der wichtigste Einwand, der von den religiösen Zionisten gegen diesen letzteren Programmpunkt erhoben wurde, war bezeichnend für die konstitutionshalachische Kontroverse, wie sie den Kritikern selbst nicht weniger als dem Verfasser der Denkschrift vor Augen gestanden sein mag. Die Vorschläge Breuers, so M. Unna, machten von vornherein einen eher theoretischen Eindruck; sie gaben nicht zu erkennen, daß ihr Autor mit einer Annahme oder auch nur mit der Möglichkeit einer ernsthaften Verhandlung über sie rechnete.[553] Angesichts des Tatbestandes, daß die Mehrheit der in Palästina lebenden Juden sich in ihrer praktischen Lebensführung längst von der Halacha verabschiedet hatte, konnten die Postulate Breuers in der Tat nicht mehr sein als der Ausdruck eines vorsorglichen Protests gegen die zu erwartende Fortsetzung der Gesetzesferne. In dieser Situation wußte auch der Enkel Hirschs keinen anderen Rat, als seine Prinzipien

---

[549] Vgl. I. Breuer, Nr. 113, 9; 114, 13; vgl. auch E. Rackman, 1955, 31f.; zu ähnlichen Vorschlägen von misrachistischer Seite (J.L. Fischmann-Maimon) vgl. M. Unna, Parteien, 118f.; Breuers Forderungen wurden von Rabbiner Blau an einigen Punkten noch weiter verschärft: vgl. I. Lewin, 1947, 19.

[550] Vgl. M. Unna, Parteien, 101. Dort wird die agudistische Maxime demgegenüber so beschrieben: „יש ליצור חייץ בין ההלכה ובין חוק המדינה החילונית, כדי לשמור על קדושת ההלכה."

[551] Vgl. M. Unna, Parteien, 103.

[552] Vgl. I. Breuer, Nr. 114, 11: „תוקף התורה בחור משפט העם הישראלי בלתי תלוי ... בהסכמת בני עם הישראלי"; vgl. auch Nr. 113, 5 und M. Unna, Parteien, 91.

[553] Vgl. ebd. und I. Breuer, Nr. 113, 5: „לצערנו, אין לחשוב שתביעה זו תתמלא כבר עכשו."

zu Protokoll zu geben und gleichzeitig der Hoffnung Ausdruck zu verleihen, durch die eigene Kompromißwilligkeit einen Einfluß auf die Geschehnisse zu bewahren und toragemäßere Zustände in der Zukunft herbeiführen zu können. Sofern er sich dadurch von der Verantwortung für die unmittelbare Herrschaft der Tora dispensieren und vor dem Verdacht der „Beihilfe zur Gesetzesübertretung" sichern wollte, bewegte er sich durchaus in den von seinem Großvater abgelehnten Bahnen des Würzburger Raw.

Einen Verzicht auf die früher so selbstverständliche Unbedingtheit gab die Konzeption Breuers schon dadurch zu erkennen, daß er im Anschluß an seine Grundsatzerklärung hilfsweise diejenigen Forderungen folgen ließ, die die Aguda dann zu erheben hätte, wenn ihr hauptsächliches Anliegen kein Gehör finden sollte.[554] In diesem Falle – und Breuer ließ keinen Zweifel daran, daß er diese Möglichkeit für die wahrscheinlichere hielt – sollte die Aguda den Staat nur de facto, unter einem torawidrigen „Zwang" („כפיה"), nicht aber de jure anerkennen.[555] Gleichzeitig trat er für eine möglichst weitgehende Kooperation mit dem Misrachi ein und bemerkte, daß die Aguda aus dem zu gründenden Staat nicht werde „austreten" können.[556]

Den Delegierten auf der Marienbader AI-Konferenz standen solche Erwägungen völlig fern. Ihre Ablehnung des Zionismus hing inzwischen auch mit theologischen Bedenken zusammen und war grundsätzlicher Natur. Isaac Breuer, der seine agudainterne Opposition in diesen Jahren immer deutlicher akzentuierte, hielt diese Haltung für realitätsblind und gefährlich. Dieser letzten Kĕnessijo gĕdaulo vor dem Zweiten Weltkrieg sprach er ein vernichtendes Urteil aus. In welchem Maße jedoch auch seine eigene Haltung von Widersprüchen bestimmt war, zeigt die Tatsache, daß er der Aguda in der Hauptsache nicht etwa die Ablehnung des Peel-Planes, sondern organisatorische und ideologische „Unfertigkeit" zum Vorwurf machte. Noch im Juli 1938 sprach er von der „Medinah Jehudith" als von einer drohenden Gefahr, in der die Toratreuen sich als eine zum Kämpfen verurteilte „nationale Minderheit" (!) wiederfinden würden.[557] Seine isolierte und unverstandene Position wird durch nichts treffender gekennzeichnet als durch M. Unnas beiläufige Bemerkung, er habe während der Pariser Verhandlungen mit dem Misrachi „zu einer guten Atmosphäre" beigetragen.[558]

j) Religiöser oder antireligiöser „Zwang"?

Die konnotativen Verschiebungen, die der Terminus des „Zwangs" in den Diskussionen am Ende der dreißiger Jahre erfuhr, waren ein Spiegel der veränderten historischen und gesellschaftlichen Bedingungen einer Zeit, die sich immer

[554] Vgl. I. Breuer, Nr. 113, 6f.
[555] Vgl. I. Breuer, Nr. 113, 5; vgl. auch G. Schiff, 1977, 79–81; M. Wolffsohn, 1983, 161.
[556] M. Unna, Parteien, 81.
[557] Vgl. I. Breuer, Israelit vom 14.10.1937, 10; 7.7.1938, 4; MW, 139f., 169.
[558] M. Unna, Parteien, 80; vgl. in dieser Studie oben S. 89.

deutlicher als vorstaatliche begriff. Zum einen wuchs in säkular gesonnenen Kreisen der jüdischen Bevölkerung Palästinas die Furcht, die staatspolitische Notwendigkeiten könnten in naher Zukunft zu einem zu weit gehenden Nachgeben gegenüber der Orthodoxie führen. Nun wurde die Vokabel „כפיה" von *dieser* Seite aus zu einem Kampfbegriff.[559]

Zum andern diente die Rede von der Unterdrückung durch toraentfremdete Juden, die in der Vergangenheit Ausdruck des Protests gegen den Niedergang der Gesetzestreue gewesen war, bei Breuer nun der resignativen Rechtfertigung der Anerkennung eines auf absehbare Zeit nur *allmählich* zum Guten hin veränderbaren Status Quo.[560] Und doch zog der Hirsch-Enkel nun nicht die Konsequenz, die Trennung von Staat und Religion zu fordern.[561] Er wandte sich vielmehr gegen die Maxime des Alles oder Nichts und forderte, nicht die Augen davor zu verschließen, daß es sich trotz allem um einen „jüdischen Staat" handeln werde. Auch und gerade in einem solchen müßten die Orthodoxen für die Rechte der Tora kämpfen.[562] In gewisser Spannung zum Postulat eines jüdischen Staates forderte Breuer aber gleichzeitig die öffentlich-rechtliche Anerkennung der organisatorischen Unabhängigkeit („אוטונומיה"[563]) der Aguda und vor allem ihres Schulsystems. Zu diesem Zweck verlangte er weiterhin die Möglichkeit des „Austritts" („יציאה") aus denjenigen staatlichen Organisationen und Institutionen, die den religiösen Kriterien der Tora nicht genügen würden, eine Forderung, die die Reklamierung religiöser und „nationaler" Minderheitenrechte („זכויות מיעוט"[564]) nur schwach verhüllte und zudem als Ausdruck eines besonderen Mißtrauens gegenüber den Autoritäten des künftigen Staates gelten mußte. Dies wurde ihm und den Agudisten vom Misrachi besonders übelgenommen und trug ihnen den Vorwurf der mangelnden staatspolitischen Verantwortlichkeit („ממלכתיות") ein.[565] Doch sollte die Möglichkeit des „Austritts" nach diesem Konzept nur den Orthodoxen, keinesfalls den Neologen, offenstehen: „אין זו זכות בעד הריפורם!"[566]. Breuer fügte hinzu, die Aguda solle die Verwendung einer mißverständlichen Terminologie („אמונה", „דת"[567]) vermeiden. Liberale Forderungen wie Meinungs- oder Religionsfreiheit („חרות דעת"[568]) seien nur in einer nichtjüdischen Gesellschaft berechtigt. In einem jü-

---

[559] Vgl. M. Unna, Parteien, 126, 132f. Unna gibt eine Kenntnis des umgekehrten Sprachgebrauchs, wie er in der Neoorthodoxie für ursprünglich gehalten wurde – „כפי"ה" als antiorthodoxer Zwang – nicht zu erkennen.

[560] Vgl. I. Breuer, Nr. 113, 5.

[561] Vgl. I. Breuer, a.a.O., 6: „דרישה של ... על אגודת ישראל להזהר לבלי להעמיד הפרדת הדת מהמדינה; vgl. auch a.a.O., 8 und J. Levinger, Zionist, 167.

[562] Vgl. I. Breuer, a.a.O., 6.

[563] A.a.O., 8.

[564] M. Unna, Parteien, 84; vgl. auch a.a.O., 86.

[565] Vgl. a.a.O., 86..

[566] I. Breuer, Nr. 113, 8.

[567] A.a.O., 7f.

[568] A.a.O., 6.

dischen Staat hätten sie die fatale Konsequenz der Gleichberechtigung für die Leugner des Gottesgesetzes.

So war Breuers Verhältnis zu dem Gemeinwesen, dessen Entstehung sich am Horizont abzeichnete, von Widersprüchen gekennzeichnet. Einerseits sollte der zionistische Staat, was angesichts der Boykottpolitik der Natorei Karta und der Araber keine Selbstverständlichkeit war, nicht geächtet und auch nicht von vornherein als „Ahab- und Isebel-Staat" denunziert, sondern wie jeder andere Staat behandelt werden.[569] Andererseits begnügte man sich nicht mit einem Kampf um Minderheitenrechte, wie er im polnischen Sejm geboten gewesen wäre. Die von Breuer favorisierte rechtliche Konstruktion „mit doppeltem Boden", die eine Rückzugsmöglichkeit für die Orthodoxie innerhalb eines gleichwohl als „jüdisch" reklamierten Staatswesens vorsah, ließ sich wohl am besten als ein Art „staatskirchenrechtlicher Zaun" um die Souveränität der Torah beschreiben.[570]

Wie nicht anders zu erwarten, blieben diese verfassungsrechtlichen Bemühungen ohne unmittelbaren Erfolg. In indirekter Form trugen sie freilich zur Gestaltung des späteren religionsrechtlichen Arrangements bei. Das als „Status-Quo-Brief" bekanntgewordene Schreiben der Jewish Agency vom 19. Juni 1947 stellte auch eine Reaktion auf die Bemühungen Breuers dar.[571] Wohl war der modus vivendi zwischen dem säkularen Zionismus und der Orthodoxie bereits durch den historischen Kompromiß zwischen der Arbeiterpartei und dem Misrachi in den dreißiger Jahren vorbereitet worden.[572] Daß im Jahre 1947 aber die Aguda – und nicht der Misrachi – zum Adressaten dieses Briefes wurde, hing mit der Notwendigkeit ihrer politischen Einbindung zusammen, die sich in der Phase vor der Staatsgründung als immer dringlicher erwies: da die unabhängige Orthodoxie sich weiterhin weigerte, in die WZO einzutreten, wurde ihre Partizipation auf dem Terrain der Staatspolitik nun zum ersten Male zu beiderseits akzeptablen Bedingungen möglich. Auf der anderen Seite konnte die Festschreibung der religionsrechtlichen Verhältnisse der Mandatszeit, die den Anschein einer partiellen Suspendierung der zionistischen Souveränität erwecken mochte, nur den Agudisten als erstrebenswert erscheinen. Daß der zionistische Prozeß gerade im Moment der Unabhängigkeit des Staates Israel sistiert werden sollte, war den religiösen Zionisten schwerer verständlich zu machen. Daß die Einfrierung der bestehenden Zustände gerade Rechtsbereiche betraf, auf die sich ihre Interessen mehr und mehr in besonderer Weise konzentrierten und auf denen der Stillstand aufgrund der zu erwartenden gesellschaftli-

---

[569] Auf der Marienbader Kĕnessijo gĕdaulo gab der Rabbiner Kahanemann seiner Befürchtung Ausdruck, es könne in Palästina ein „neues Königreich Ahab" („מלכות אחאב חדשה"; vgl. M. Unna, Parteien, 84) entstehen. Zu neueren Beispielen derartiger Invektiven vgl. M. Morgenstern, biz3w, 38.

[570] Vgl. G. Schiff, 1977, 77 („fallback positions").

[571] Vgl. M. Unna, Parteien, 131f.; J. Rosenheim, in: I. Lewin, 1947, 3f.

[572] Vgl. oben S. 98f.

chen Entwicklung eine sachliche Unmöglichkeit war, konnte zunächst bestenfalls als paradox und mußte langfristig als verhängnisvoll empfunden werden.[573]

Die Tatsache, daß der jüdische Staat gerade auf dem Gebiet der Religionspolitik auf eine eigene Gesetzgebung verzichtete und stattdessen die ottomanisch-britischen Regelungen zur Anwendung brachte, ermöglichte den Agudisten aber die Interpretation, als dauere das Exil fort, als sei bezüglich der „legitimen jüdischen Mehrheit", der in einem jüdischen Staat zum Ausdruck kommenden „sinaitischen Gesetzlichkeit" und der „Souveränität der Tora" noch nicht alles entschieden.[574] Die Möglichkeit eines solchen „eschatologischen Vorbehaltes" war für sie von großer Bedeutung. Sie erlaubte ihnen, sich mit den neuen Verhältnissen abzufinden und gleichzeitig auf ihren Grundsätzen zu beharren.[575] Es sind diese Erwägungen, die das Verhältnis von Staat und Religion in Israel von dieser Seite aus bis in die Gegenwart bestimmen.[576]

---

[573] Vgl. M. Unna, Parteien, 100f., 132–135; N. Zucker, 1973, 77f.

[574] Zu den Details der gegenwärtigen Rechtslage, insbesondere zum geltenden Ehe- und Familienrecht vgl. C. Klein, 1977, 22f., 110ff.; A. Bin-Nun, 1983, 1ff. und 110ff. sowie P. Shifman, 1987.

[575] Vgl. M. Morgenstern, LM 2/93, 9.

[576] Vgl. auch E. Luz, 1988, XI.

5. Auf dem Weg zur Kooperation? (Hirsch und Kuk)

a) Kuk als „Agudist"

Person und Werk Isaac Breuers sind im zeitgenössischen Judentum weitgehend der Vergessenheit anheimgefallen. Abraham Jizchak HaKohen Kuk ist demgegenüber zu einer Zentralfigur nicht nur der nationalreligiösen Bewegung, sondern des staatlich-religiösen Problems in Israel überhaupt geworden.[577] Angesichts der Stellung, die die Diskussion um den ersten aschkenasischen Oberrabbiner Palästinas in der Öffentlichkeit einnimmt, gerät leicht die Tatsache aus dem Blick, daß dieser zeit seines Lebens mehr mit der nichtzionistischen Orthodoxie als mit dem Misrachi verbunden war, dem er nominell nie angehörte, dessen Vertreter sich aber heute auf ihn berufen.[578]

Zu Beginn des Jahrhunderts, als sich der religiöse Zionismus durch dogmatische Bedenken und halachische Rücksichten hindern ließ und die unabhängige Orthodoxie schon aus diesem Grunde als „viel messianischer"[579] gelten konnte als der Zionismus, waren deren Angebote, vor allem auf dem Gebiet des Schulwesens, im „agudistischen *Erez Jisroel* in der Vorkriegszeit"[580] vom gesetzestreuen Standpunkt aus so gut wie ohne Konkurrenz. In der Tat stand Kuk den Aktivitäten der „Freien Vereinigung" mit Sympathie gegenüber und unterhielt freundschaftliche Beziehungen mit J. Horovicz und M. Auerbach.[581] So überrascht es nicht, daß das Frankfurter „Provisorische Comitee" ihm eine gesonderte Einladung zur Kattowitzer Konferenz zukommen ließ. In seinem (ablehnenden) Dankesschreiben vom 13. Mai 1912 schlug er eine konstitutionelle Einrichtung der AI-Weltorganisation vor, die die Herrschaft der Tora sicherstellen, zugleich aber auch die Mitwirkung nichtorthodoxer Gruppen ermögli-

---

[577] Vgl. צ' ורבלובסקי, in: R. Horwitz (ed.), 1988, 61–65; vgl. auch Ch. Liebman, in: J. Neusner (ed.), 1983, 160.

[578] Vgl. Z. Yaron, 1985, 258f. Bereits im Jüdischen Lexikon wird Kuk von G. Herlitz, der als Leiter des zionistischen Archivs allerdings wohl nicht unparteilich urteilte, als dem Misrachi nahestehend bezeichnet: vgl. JL III, Sp. 861; vgl. auch I. Breuer, NZ 1934/35, 305f.; N.L. Zucker, 1973, 228; E. Luz, 1988, 238; K. Hruby, Judaica 1989, 147f.; A. Ravitzky, 1993, 16, 120.

[579] So P. Kohn, NZ 1930/31, 17.

[580] J. Rosenheim, 1970, 137 (k.i.O.).

[581] Vgl. J. Rosenheim, 1970, 137f. und א' קוק, IR I, 255, 287; IR II, 65; so sprach sich Kuk beispielsweise dafür aus, die nationalreligiösen Pläne für den Ausbau der pädagogischen Aktivitäten in Galiläa von einer Kooperation mit der von ihm „האגודה הפפט"ית" („Frankfurter Vereinigung", a.a.O., 65) genannten „Freien Vereinigung" und mit M. Auerbach abhängig zu machen. Er plädierte auch dafür, die Leistungen des letzteren auf dem Gebiet der Lehrerausbildung zum Vorbild für die vom Misrachi betriebene Tel Aviver Tachkĕmoni-Schule zu nehmen (a.a.O., 52). Vgl. ferner den Briefwechsel Kuks mit Isaak Halevy: א' קוק, IR I, 119ff.; IR 2, 296 und א' קוק, תנש"א, 104f. Zu Kuks positiver Einstellung gegenüber der TDE-Methodik vgl. IR I, 107, 182; IR II, 27, 340 sowie Z. Yaron, 1985, 189ff.

chen sollte.[582] Nach der Gründung einer agudistischen Ortsgruppe in Jaffa nahm er an deren Arbeit aktiven Anteil.[583] Im Kriegsjahr 1914 kreuzten sich seine Biographie und der Weg der Aguda in Europa. Als offizieller Referent zum Thema *Erez Jisroel* zur ersten „Kěnessijo gědaulo" nach Frankfurt geladen, wurde er durch die Augustereignisse überrascht und mußte in der Schweiz bleiben. Von dort aus und unter der Bedingung, bei nächster Gelegenheit ins Gelobte Land zurückkehren zu dürfen, nahm er 1916 eine Berufung an die Stelle der „Machsike Hadass"-Gemeinde in London an. Rosenheim versäumte nicht, darauf hinzuweisen, daß er dieses Zwischenspiel in England, zu dessen Spätfolgen immerhin seine Ernennung zum aschkenasischen Oberrabbiner durch Herbert Samuel gehörte, seinem Engagement für die Aguda zu verdanken gehabt habe.[584]

Da die britische Hauptstadt in diesen Jahren das Zentrum der diplomatischen Aktivitäten des Entente-Flügels der zionistischen Bewegung war, ist es nicht verwunderlich, daß der Name Kuks im Rückblick auch mit der Entstehungsgeschichte der Balfour-Erklärung in Verbindung gebracht wurde. Nach den Erinnerungen Rosenheims nahm Kuk an den Beratungen des Kreises um Rabbiner Meir Jung teil und war dabei behilflich, die Zustimmung der orthodoxen Gemeinden in England zur bevorstehenden Deklaration herbeizuführen. Andererseits war er später aber auch bereit, die Strategie N. Sokolows zu rechtfertigen, dem es gelungen war, die unabhängige Orthodoxie von den Verhandlungen mit den Briten fernzuhalten. Als Londoner Mitglied des zionistischen Aktions-Comités, so Kuk, habe er befürchten müssen, durch ein gemeinsames Auftreten mit dem Aguda-Vertreter Jung, einem „enemy alien"[585], die Chancen der eigenen Pläne in Gefahr zu bringen.[586]

Nach der Veröffentlichung der Balfour-Erklärung bezeichnete Kuk dieses Ereignis in einem Glückwunschschreiben an Lord Rothschild als „בשורת ראשית הצעד של צמיחת קרן ישועת ישראל"[587]. Während einer Londoner Veranstaltung erklärte er: „I have not come to thank the British but to congratulate them for being privileged to be the source of this Declaration to the People of Israel."[588]

---

[582] Vgl. J. Rosenheim, 1970, 138; zur proagudistischen Orientierung Kuks vgl. auch H.H. Cohn, LBIYB 1960, 69.

[583] Vgl. Israelit vom 25.7.1912, 4f.; 23.1.1913, 4 sowie א' קוק, IR II, 118.

[584] Vgl. J. Rosenheim, 1970, 148; Z. Yaron, 1985, 15; פ' רוזנבליט, 1993, 293.

[585] J. Rosenheim, 1970, 150; der 1859 in Ungarn geborene Jung war erst im Jahre 1912 zum Oberrabbiner der „Federation of Synagogues in London" berufen worden. Vgl. JL III, Sp. 494.

[586] Später, so Rosenheim (1970, 151), habe Sokolow dann kommentiert: „‚mi schetorach b'erev Schabbos, auchel b'schabbos' ...: wer an der Palästina-Arbeit bisher nicht mitarbeitete, braucht jetzt von den Erfolgen keinen Nutzen zu haben". Vgl. auch I. Breuer, NZ 1934/35, 306.

[587] א' קוק, IR III, 130; vgl. auch a.a.O., 130f.; ders., אורות, 79; Israelit 24.3.1921, 1; Z. Yaron, 1985, 270–272, 311.

[588] Z. Yaron, 1991, 318.

In der Folgezeit unternahm Kuk besondere Anstrengungen zur Überbrükkung der Gegensätze zwischen der Aguda und dem religiösen Zionismus. Er bedauerte, daß die Nationalreligiösen „aus Gründen des guten Tons und des Friedens" innerhalb der WZO auf viele ihrer Grundsätze verzichten müßten.[589] Da er die Zusammenarbeit mit dem Zionismus dennoch für notwendig hielt, schlug er die Gründung einer parallelen orthodoxen Sammlungsbewegung vor. Unter dem Namen „דגל ירושלים" oder auch nur „ירושלים" sollte diese Organisation den Bemühungen zur „Wiederbelebung der Nation und des Landes" („תחיית האומה והארץ"[590]) neue Kräfte zuführen und die Kooperation mit dem Zionismus auf eine andere Ebene stellen. Doch anstatt zu vermitteln, trug die Initiative eher zur Vermehrung der ideologischen und persönlichen Spannungen bei.[591]

Nach seiner Wahl zum Oberrabbiner im Jahre 1921 stellte Kuk alle eigenen partei- und gemeindepolitischen Aktivitäten ein. Noch kurz vor seinem Tode beharrte er in einem Gespräch mit Isaac Breuer aber darauf, die Aguda mitgegründet zu haben und selbst noch ihrem obersten Torarat anzugehören. Was seinen möglichen Ausschluß aus diesem Gremium anlange, so sei er entschlossen, es auf den förmlichen Beschluß eines rabbinischen Gerichtes ankommen zu lassen.[592]

b) Kuk und Sonnenfeld

Die Äußerungen Breuers zur Person und Lehre Kuks hielten sich vor ihren wenigen persönlichen Begegnungen ganz im Stil der bekannten Frankfurter Verurteilungen der Kompromißorthodoxie. In seiner Streitschrift über das Jüdische Nationalheim, die im Vorfeld seiner ersten Palästinareise verfaßt worden war, fand der Hirsch-Enkel bissige Worte zur Kommentierung der Rolle des Oberrabbiners als des Vorsitzenden des neugeschaffenen Obersten Rabbinischen Gerichtshofes: „An die Spitze dieses ‚Missrad Harabanuth' trat eine Persönlichkeit, die, aus eigenartigem Mystizismus und hoch gesteigertem Selbstgefühl, von der Vorsehung sich berufen glaubte, alle schreienden Dissonanzen in sanfte Harmonien aufzulösen, und sich die gigantische Kraft zuschrieb, Gott gleich, auch die Gesetzübertreter in ihren Dienst zu stellen und damit zu rechtfertigen, indes sie gar nicht wahrnahm, daß sie von Anbeginn nicht die schiebende, sondern die geschobene war, geduldet nur so lange, als sie sich darauf beschränkte, alle gesetzschänderischen Maßnahmen der zionistischen Leitung

---

[589] א' קוק, IR III, 234.

[590] א' קוק, IR III, 164; vgl. auch a.a.O., 148, 195, 233; Z. Yaron, 1985, 259–266; R. Horwitz, Exil, 299; K. Hruby, Judaica 1989, 148.

[591] Vgl. א' קוק, IR III, 257.

[592] Vgl. I. Breuer, NZ 1934/35, 307 und JL I, Sp. 128f., wo wohl vorausgesetzt wird, daß die Ratsmitglieder auf Lebenszeit gewählt wurden; vgl. auch oben S. 57, Anm. 242 und unten Anhang IV, Nr. 1 und 3.

mit sanft-wehmütigem Klageton zu begleiten und sich in die fromme Hoffnung auf Besserung der Zeiten einzulullen."[593]

Es war dies die Zeit der engen Zusammenarbeit der Frankfurter Aguda mit der aschkenasischen Gemeinde des Alten Jischuw. Deren führender Kopf, der Jerusalemer Rabbiner Josef Chajim Sonnenfeld wurde von Breuer – vielleicht nicht ohne Polemik gegen Kuk – „Oberrabbiner"[594] genannt. Der Frankfurter war überzeugt davon, daß Sonnenfeld fortsetzte, was sein Großvater begonnen hatte: „den Kampf um die Staatsverfassung des jüdischen Volkes noch vor der Wiederherstellung des jüdischen Staats."[595] Hinzu kam, daß seine und seiner Mitstreiter Anwesenheit auf dem palästinensischen Schauplatz des Geschehens der Aguda einen unschätzbaren Dienst erwies. Während der Verhandlungen, die aufgrund der Ergebnisse des Weltkrieges notwendig geworden waren, verschafften die Aktivitäten des Alten Jischuw in Jerusalem der unabhängigen Orthodoxie ihren wichtigsten „case", um dessentwillen sie vor den internationalen Organisationen auftreten konnte. Auf diese Art und Weise blieb ihre gegen den Zionismus gerichtete internationale Präsenz auch nach dem Abschluß der Serie von Konferenzen gesichert.[596]

Die Figur Chajim Sonnenfelds, der den Frankfurtern bis zu seinem Tode im Jahre 1932 als ein ausgesprochener Antipode Kuks galt, wird in Breuers später Autobiographie nun überraschenderweise mehrfach in dessen Nähe gerückt.[597] Breuer glaubte ihrer beider Lebenswerk als Bestätigung seiner Geschichtsphilosophie verstehen und in ihrem Horizont deuten zu dürfen. Was der Frankfurter bei seinen eigenen Mitstreitern besonders schmerzlich vermißte, hätten Sonnenfeld und Kuk besessen: „historischen Sinn, und zwar in jener besonderen Ausgestaltung, die auch jedwede Gegenwart gewissermaßen historisch erlebt."[598]

Es steht zu vermuten, daß die mit diesen Worten angedeutete Wende in der Beurteilung Kuks mit ihrer ersten persönlichen Begegnung in Verbindung zu bringen ist, die während der zweiten Palästinareise Breuers im Jahre 1934 in Haifa stattfand.[599] Die Visite des Frankfurters bei einem der beiden „geistlichen Oberhäupter" der zionistischen Kĕnesset Jisrael wurde in der Presse des Alten

---

[593] I. Breuer, JN, 40 (O.i.O.); vgl. auch Israelit vom 24.9.1923, 1f. („Jerusalem auf der Kenessio Gedaulo"); G. Schiff, 1977, 74.

[594] I. Breuer, NZ 1931/32, 193.

[595] A.a.O., 200.

[596] Vgl. BPZ vom 27.4.1922, 1; 31.5.1923, 2; JL Bd. II, 994; G. Schiff, 1977, 71 sowie I. Breuer, FAI, 44. Rückblickend stellte Breuer (MW, 146) einmal die ironische Frage, was der Unterschied zwischen dem zionistischen und agudistischen Palästina sei. „Die Antwort lautete: bei den Zionisten lebt Palästina von der Gola, während bei uns die Gola von Palästina lebt ..."

[597] Vgl. I. Breuer, MW, 156. Dem Briefwechsel Kuks ist freilich auch zu entnehmen, daß seine Beziehungen zu Sonnenfeld nicht ohne Spannungen waren. Vgl. א' קוק, IR IV, 78 (Brief Nr. תסא). Andererseits hatte Sonnenfeld, trotz aller Gegensätze, die persönlichen Beziehungen zu ihm aufrechterhalten und ihn nicht „boykottiert".

[598] I. Breuer, MW, 32.

[599] Vgl. J. Levinger, Zionist, 165.

Jischuw offen kritisiert.[600] Schon ihre näheren Umstände lösten Verwunderung aus: Sie kam durch Vermittlung des in Palästina lebenden Malers und Misrachisten Hermann Struck zustande, der davon wußte, daß Kuk sich zur Kurierung einer Krankheit in der Hafenstadt im Norden des Landes aufhielt.[601] Es scheint, daß der Hirsch-Enkel bei dieser Gelegenheit die Möglichkeit einer *auf Erez Jisroel bezogenen* gemeindepolitischen Vermittlungskonzeption erstmals in einer neuen Perspektive wahrnahm. Da Breuers „Zionswende" von seiner zweiten Nahostreise aus ihren Anfang nahm und sein Spätwerk in einigen Zügen eine bemerkenswerte Affinität zur Religionsphilosophie Kuks aufweist, steht zu vermuten, daß beide Ereignisse in einem inneren und äußeren Zusammenhang standen.

c) Ein Nachruf Breuers

Als Kuk am 1. September 1935 (dem 3. Elul 5695) starb[602], stand Breuer noch ganz unter dem Eindruck seines Haifaer Besuches und widmete dem Oberrabbiner einen Nachruf in der Monatsschrift Nahalat Zĕwi.[603] Für die am Inhalt und Verlauf ihrer Gespräche interessierte Historiographie und zur Beantwortung der Frage, wie der Autor sein Verhältnis zum Verstorbenen selbst sah, ist dieser „Hessped" die wichtigste Informationsquelle. Durch seine Zurückhaltung hinsichtlich der gattungsüblichen überschwenglichen Formulierungen, die besonders im Vergleich zu Breuers nur wenige Jahre zurückliegender Würdigung Rabbiner Sonnenfelds auffällt, ist er geeignet, die Vorstellung von dem persönlichen Eindruck, den der Besucher von seinem Gegenüber gehabt haben müsse, etwas zu relativieren.[604] Zu einem differenzierten Bild von Breuers Beziehung zu Kuk trägt auch die in einem Nekrolog ungewöhnliche Konzentration auf die zwischen beiden strittigen palästinapolitischen und halachischen Sachfragen bei. Das gelegentliche Mitklingen ironischer Untertöne[605], das an seinen „Epilog zum Tode Dr. Herzls denken läßt"[606], mag auch ein Zeugnis für das Bedrängende sein, das diesen Fragen in Breuers Augen anhaftete. Mit seinen formalen und inhaltlichen Feinheiten und Zwischentönen handelt es sich um ein Musterbeispiel seiner literarischen Kunst, bei dessen Auslegung einige der wichtigsten Deutungsfragen seiner Rechts- und Religionsphilosophie zur Sprache kommen.

---

[600] Vgl. I. Breuer, MW, 156; N.H. Sonn, FG 1980, 231.
[601] Vgl. R. Horwitz, Exil, 295.
[602] Vgl. Z. Yaron, 1985, 19.
[603] Vgl. I. Breuer, NZ 1934/35, 301–311.
[604] Vgl. J. Levinger, Zionist, 165: „התרשם ממנו התרשמות עמוקה ביותר" und I. Breuer, NZ 1931/32, 193–201.
[605] Vgl. z.B. I. Breuer, NZ 1934/35, 305–308.
[606] Vgl. ders., Nr. 5.

In einem Aufsatz über die „Lehre von Exil und Erlösung bei Isaac Breuer" hat R. Horwitz darauf hingewiesen, daß dieser Gedenkrede zu entnehmen sei, daß es sich bei dem Haifaer Besuch nicht um die einzige Begegnung zwischen den beiden Kontrahenten gehandelt habe und daß beide sich auf Hebräisch unterhalten hätten.[607] Breuer präzisiert, Kuk, der „kein Misrachist im üblichen Sinne des Wortes" gewesen sei, habe es ihm gegenüber vorgezogen, „Hebräisch in der ihm angestammten (sc. aschkenasischen; M.M.) Aussprache"[608] zu sprechen. Den Schilderungen späterer Zusammenkünfte stellt der Autor, gleichsam zu ihrer *Rechtfertigung*, eine Angabe über den „*Zweck*" der Aussprachen voran: Ihm sei es darum gegangen, die Hindernisse aus dem Weg zu räumen, die der Reorganisierung der palästinensischen Aguda entgegenstanden. *Aus diesem Grund* habe er es für notwendig gehalten, die Gegnerschaft zwischen dem „Waad Hoir" und Kuk „auf das sachlich gebotene Maß zurückzuführen"[609]. Schließlich sei es darum gegangen, weiteren Kreisen die Mitarbeit in der agudistischen Organisation möglich zu machen.

Interpretationsbedürftig ist auch ein weiterer Abschnitt des Nachrufs. Breuer zitiert die bekannte Auslegung Kuks, nach der es zur Zeit des Tempelbaus keine Scheidemauern zwischen Priestern, Leviten und Israeliten gegeben habe und selbst einfache Bauleute in den Bereich des Allerheiligsten gekommen seien. „Heute", so habe Kuk gesagt, „bauen wir den dritten Tempel. Wir sind jetzt in der Zeit des Bauens, und es gibt keine Scheidewand zwischen der Jugend und uns, zwischen den Orthodoxen und den Freigeistern. Und wir alle haben ein Ziel: Laßt uns erst das Heiligtum bauen, dann werden wir weiter reden."[610] Entscheidend für das Verständnis dieser Worte *in Breuers Text* ist aber die Tatsache, daß der Autor sie aus dem Munde des säkularistischen Zionisten Menachem Mendel Ussischkin anführt, der sie in seiner Gedenkrede für den Verstorbenen auf den 19. Zionistenkongreß zitiert habe. Daß dessen Nachredner, der religiöse Zionist Meir Berlin, „diesem furchtbaren Wort"[611] nicht entgegengetreten sei, habe nicht nur den Misrachi, sondern auch diesen nach Breuers Überzeugung verheerend funktionalisierten Vergleich entlarvt, den der Heimgegangene so nie habe ziehen wollen.

Trotz dieser schroffen Ablehnung durch Breuer kann das Zitat Kuks als Ausgangspunkt für den abschließenden Vergleich zwischen den philosophischen Konzeptionen beider Denker dienen und den Annäherungsprozeß des Frankfurters an die von dem Jerusalemer Oberrabbiner anvisierte Lösung des halachischen Kooperationsproblems illustrieren. Denn in diesem „Midrasch" bündeln sich die Fragen nach der theologischen Deutung der Geschichte und der religionsgesetzlichen Qualifizierung der in ihr handelnden Personen, zwei Fra-

---

[607] Vgl. R. Horwitz, Exil, 299.
[608] I. Breuer, NZ 1934/35, 306.
[609] Ebd.
[610] A.a.O., 302; vgl. R. Horwitz, Exil, 298f. und א"ר קוק, IR I, 348; IR III, 158.
[611] I. Breuer, NZ 1934/35, 311.

gen, mit deren Beantwortung sich Breuer, zunächst unmerklich, am Ende seines Lebens aber immer deutlicher, von seiner Frankfurter Ausgangsposition entfernte.

d) Geschichtstheologie

Die Vorstellung einer himmlischen Geschichtslenkung war ein integraler Bestandteil der Theologie Hirschs, wie er sie in besonders beachteter Weise anläßlich des fünfzigsten Jahrestages der Leipziger Völkerschlacht gepriesen hatte: „Der große Weltenmeister braucht alles um sein Ziel heran zu führen. In seinem Dienste stehen die Toren, in seinem Dienste die Verbrecher."[612] Die wichtigste Aufgabe dieses Theologoumenons war im Judentum von jeher gewesen, das in der Geschichte enthaltene Drama für das jüdische Volk, das Exil, zu erklären.[613]

Bei Breuer finden sich Motive eines „concursus divinus", wenn er vom „Goluß" als einem göttlichen Erziehungs- und Läuterungswerk spricht. Doch schon bei Hirsch war dieser Glaube mit Motiven einer Geschichtsphilosophie durchsetzt, mit denen der Einfluß der Aufklärung und der auf sie folgenden Veränderungen in Europa auf das Geschick des jüdischen Volkes begreifbar gemacht werden sollten. Unter dem Eindruck der dramatischen Zeitereignisse sollten sich diese Elemente bei seinem Enkel zu einer veritablen orthodox-jüdischen „Säkularisationstheorie" verbinden. Hirsch und der frühe Breuer hatten die durch die Französische Revolution angestoßene Entwicklung begrüßt, weil sie letztlich zu „Recht und Freiheit" und zu einem Sieg des „Rechtsbewußtseins" geführt hätten und weil sie in ihr „zugleich den glorreichen fortschreitenden Sieg des Gottesrechts über die Gemüter der Menschen"[614] erkannten.

Der späte Breuer sah demgegenüber vor allem die Gefahren, die durch die neuen Verhältnisse entstanden waren. Der beispiellose massenhafte Abfall von der Tora verdunkelte das Bild des vergangenen Jahrhunderts und ließ es als unter einem Verhängnis stehend erscheinen. Die neue Zeit überwand zwar die alte Isolierung des Ghettos und brachte mit der sozialen Emanzipation ein neues Streben „nach natürlichem Menschendasein" und „Selbstvervollkommung"[615]. Auch stand den Folgegenerationen nun der Weg zur nationalen Emanzipation, zum „Wiederbeginn der jüdischen Nationalgeschichte"[616], frei. Doch bedeutete dies in den Augen Breuers auch, daß die Zeit des besonderen göttlichen Schutzes, in der das voremanzipatorische „Milieu" und die rabbinische „Autorität"[617] die Toratreue des Volkes in ihrer Hut hatten, zum Abschluß gelangt war. Die „Zeit des nationalen Geschichtswunders" war zu Ende, „die Zeit na-

---

[612] S.R. Hirsch, GS V, 548 (Z.O.i.O.).
[613] Vgl. J. Sacks, 1990, XV–XIX, 12–14; 24f.
[614] S.R. Hirsch, a.a.O., 553; vgl. auch I. Breuer, PT, 10f.
[615] I. Breuer, HJNB, 5.
[616] Ders., FAI, 34.
[617] Ders., HJNB, 4.

tionaler Geschichtsbewährung" hatte begonnen.[618] „Nicht aus freiem Willen beschreiten wir diesen Weg. Wie wir einst aus Mizrajim getrieben wurden, so hat uns die Vorsehung in die neue Zeit – gejagt."[619]

Dieser Vergleich macht bereits deutlich, daß die Brisanz der „säkularisationstheoretischen" Erwägungen Breuers in ihrem Bezug zur Lehre von Exil und Erlösung lag. Konnte das „Goluß" trotz aller mit ihm verbundenen Grausamkeiten in der alten Zeit als letztlich heilsames Erziehungsmittel gelten, so trat nun sein defizitärer Charakter zutage. Nun wurde seine destruktive Seite aufgedeckt, mit der es drohte, die gesamte Existenz des Volkes zu untergraben.[620] Damit war ein wichtiger Berührungspunkt mit der Lehre Kuks gegeben. Denn für den Jerusalemer Oberrabbiner war das Exil in aller Eindeutigkeit von einem Instrument der himmlischen Pädagogik zu einem Agenten des Unheils, der Korruption und des Zerfalls pervertiert.[621]

Mit welcher Vorsicht Breuer an die Korrektur seiner bisherigen Konzeption ging, zeigen seine tastenden Formulierungen, die von einer Ratlosigkeit bei der Bestimmung des historischen Phänomens zeugen: „Was geht denn vor seit den letzten 150 Jahren? Trägt die Thora die Treuen nicht mehr? Schwindet die Liebe zur Thora? Schwindet die Kraft zur Treue zu G'tt? Woher der Abfall von allen Seiten? Allenthalben der Verrat? Was ist es vor allem mit Erez Israel? Droht gerade vom Lande der Thora dem Volke der Thora Verderben?"[622] Diese Unsicherheit rührte im Kern von der Frage nach der aktuellen Bedeutung Palästinas und des Zionismus her. Jahrhunderte hindurch waren die Juden dem Gesetz treu gewesen. Doch gerade in der Generation, in der erstmals die Möglichkeit einer Rückkehr in ihr Land am Horizont auftauchte, weigerten sie sich, Gottes Gebote zu halten.[623] Wie war dieses Paradox zu verstehen? Und welchen Stellenwert hatte der Zionismus im göttlichen Heilsplan? War er nun nicht mehr „der furchtbarste Feind, der je der jüdischen Nation erwachsen ist"[624], sondern vielmehr das Böse, dem Gott das Gute „entkeimen läßt"[625]? War er der „Jezer

---

[618] Ders., FAI, 38; vgl. auch a.a.O., 35.

[619] A.a.O., 38.

[620] Vgl. ders., FSF, 101 und FAI, 35.

[621] Vgl. אורות קוק, א, 85: „... הגלות דלדלה את כח החיים של האומה" An anderer Stelle spricht Kuk von den „Banden des Exils" („כבלי הגלות") und der „Häßlichkeit seiner verunreinigenden Schmerzen" („כיעורי מכאוביה המנבלים"; zitiert nach Z. Yaron, 1985, 271); vgl. auch E. Schweid, 1985, 173 und Ch. Liebman/E. Don-Yehiya, 1983, 195f.

[622] I. Breuer, FAI, 38; vgl. auch EJuO, 6; MW, 204. Die Unsicherheit bezog sich auch auf den terminus a quo des Verhängnisses, der für seine historische Charakterisierung ja recht belangvoll war. So ist einerseits von einem geschichtlichen Erleben „von 130 Jahren" die Rede (FAI, 45). An anderer Stelle (HJNB, 13) heißt es, „Natur und Geschichte" seien „vor hundert Jahren wider die Thora aufgestanden." Im letzteren Fall wäre nur die Reformbewegung gemeint, bei einer Zeitspanne von 130 oder 150 Jahren wohl auch die Epoche und das Gedankengut der Französischen Revolution.

[623] Vgl. R. Horwitz, Exil, 298.

[624] I. Breuer, JP, 89.

[625] Ders., PT, 5; vgl. auch NK, 162ff.

hora"[626] des jüdischen Volkes, der als „eine produktive Kraft"[627] von der Vorsehung dazu ausersehen war, „den nationalen Jezer hatauw auf den Plan zu rufen, der das thoratreue jüdische Volk, wenn es auf der Höhe seiner Aufgabe steht, der Verheißung entsprechend in sein Land zurückbringen kann"[628]?

Und in der Tat: „War es nicht fürwahr ein Wunder, Männer, die dicht vor der Taufe standen, in plötzlicher Liebe für Zion und Jeruscholajim entflammt zu sehen? Steht nicht alles, stehn nicht auch Gesetzübertreter, unbewußt, in Gottes Dienst? Ließ am Ende durch den Mund der Gesetzübertreter Gott seinem Volke die Kunde zugehn, daß die große Zukunft im Anzug?"[629] Schon im Jahre 1925, damals allerdings noch ganz abwehrend, hatte Breuer sich mit dieser Frage auseinandergesetzt.

Es kann nicht überraschen, daß die neue geschichtsphilosophische Akzentsetzung mit Breuers rechtsförmigem, zu klaren Alternativen neigendem Denken und seiner Orientierung an den rechtlichen Rahmenbedingungen in Verbindung stand: Nachdem die „Erklärung des edlen Lord Balfour" die „Sanktion des Völkerbundes"[630] erfahren hatte, waren auf dem Gebiet des internationalen Rechts unübersehbare Fakten geschaffen worden. Deren Beurteilung konnte ganz unabhängig von der religionsgesetzlichen Einschätzung des Zionismus erfolgen. Waren die Balfour-Declaration und das Völkerbundsmandat als ein Fingerzeig Gottes anzusehen? Oder handelte es sich um eine Versuchung des Satans?[631] Breuer glaubte, nur im Sinne eines Entweder-Oder antworten zu dürfen. Er war sich der Folgenschwere dieser Entscheidung bewußt und legte die Frage dem obersten Torarat – später auch der dritten Kĕnessijo gĕdaulo – vor, ohne jemals eine Antwort zu erhalten. In seinem „Entwurf eines Programms für die agudistische Poalimorganisation in Palästina" aus dem Jahre 1935 rang er sich zu der Formulierung durch, daß die „Vorsehung Gottes ... das jüdische Volk nach zweitausendjährigem Galuth in seine eigene Geschichte zurückgerufen" habe, „um ihm, *vielleicht als Anfang der Erfüllung unserer prophetischen Verheißungen*, eine von den Mächten der Erde gebilligte neue Verbindung mit dem Lande zu geben".[632] Mit diesem Satz erreichte er seine größte Annäherung an

---

[626] Ders., MSP, 108f.; vgl. auch TM, 10.

[627] Ders., MW, 112.

[628] Ders., NZ 1935/36, 56; vgl. auch S. Ehrmann, in: L. Jung (ed.), 1958, 634. Im Neuen Kusari (48) legt Breuer seinem Helden eine historische Veranschaulichung des „bösen Triebes" in den Mund. In einer Diskussion mit den zionistischen Abgesandten Grün (Arbeiterpartei) und Hurtig (Misrachi), die bei seinem Vater um finanzielle Förderung nachsuchen, ruft Alfred aus: „Mir scheint, daß im Zionismus ein gut Stück – Imperialismus, ein gut Stück Bismarck, ein gut Stück – Wilhelm II. steckt. Theodor Herzl war nicht ohne Wirkung ihr Zeitgenosse."

[629] I. Breuer, JN, 32.

[630] A.a.O., 38.

[631] Vgl. I. Breuer, Moriah, 191, 215; W. Laqueur, 1975, 431; M. Unna, Parteien, 135; A. Ravitzky, SCJ 1989, 122 Anm. 58; ders., SCJ 1991, 34–39.

[632] I. Breuer, NZ 1935/36, 51 (H. v. Vf.). In der Übersetzung heißt es „כהתחלה לקיום חזון נביאינו". Unter dem Abschnitt „Politische Forderungen" (61) erscheint dann – das erste

die Formel von der „אתחלתא דגאולה", die im Zentrum der Heilserwartungen A. Kuks stand.

Doch während der Jerusalemer Oberrabbiner den Anfang der Erlösung mit dem Beginn der erneuerten Siedlungstätigkeit im Heiligen Land in Verbindung brachte und die Heimkehr- und Bußbewegung seines Volkes daher *schon vor der Balfour-Erklärung* in den höchsten Tönen feierte[633], blieb, was Breuer in dieser Hinsicht zu sagen wußte, an den Tatbestand des Mandats gebunden. In einer Programmschrift aus dem Jahre 1944 stellte er lapidar fest:

„Das Volk Israel lebt nun seit über zwanzig Jahren in der Periode des Mandats. Dies ist, wie es scheint, ein einfacher Satz. Doch beinhaltet er eine vollkommene Revolution: a) Seit über zwanzig Jahren ist das Volk Israel, das vor ungefähr zweitausend Jahren seinen Staat und sein Heimatland verlor und seitdem zerstreut unter den Völkern lebt, als Volk im Sinne des internationalen Rechts anerkannt, das eine historische Beziehung zu einem bestimmten Land hat ... b) Auf der Grundlage des Völkerrechts steht dem Volk Israel nun über zwanzig Jahre lang das Recht zu, sich ein Nationalheim in Erez Israel zu erbauen ... c) Diese Tatsachen haben das Angesichts des Exils für das Volk Israel in jeder Hinsicht verändert. Das Volk Israel lebt noch im Exil ... Aber zum ersten Mal nach ungefähr zweitausend Jahren hat das Volk Israel als Volk im Sinne des Völkerrechts eine Möglichkeit und eine Aufgabe: Sich ein Nationalheim in seinem Land zu erbauen."[634]

Breuer mußte freilich wahrnehmen, daß das toratreue jüdische Volk die neue Situation und die aus ihr erwachsende Aufgabe nicht verstand. Zwischen Israel und seiner historischen Destination, so die Diagnose, stand der Zionismus, weil die Nachfolger Herzls und Weizmanns den Weg des selbstmächtig-souveränen Nationalstaates nach dem Vorbild der Völker gingen und das Mandat für ihre eigenen torawidrigen Zwecke usurpierten.

Der aus diesen Worten sprechende unversöhnliche Antagonismus zur säkularjüdischen Nationalbewegung stieß allerdings auf den Widerstand Kuks. In seinem Nachruf berichtete Breuer, daß dieser Punkt in ihren Gesprächen mit Nachdruck zur Sprache kam. Der Oberrabbiner habe ihm zugestanden, daß Hirsch mit seinem Kampf im neunzehnten Jahrhundert im Recht gewesen sei. Im Erez Israel der Gegenwart habe man es aber nicht mit Reformern zu tun.[635] Die Nefesch der zionistischen „Poschim" sei gesünder als die der Gottesfürchti-

---

und einzige Mal bei Breuer und mit einer bezeichnenden Kautele – der von Kuk gewählte Terminus: „Das Nationalheim bedeutet somit ... eine gewaltige Aufgabe. Gelingt ihre Lösung (אם ה' יצליח דרכה והיא תמלא אותו), so kann diese den Anfang zur Erfüllung der Verheißungen bilden (יתכן שזו תהי' אתחלתא דגאולה), die sich auf unsere nationale Zukunft beziehen." Vgl. לכוון התנועה, 1 und 18; R. Horwitz, Sabbat, 78: „ראשית הגשמת תכנית הגאולה". Vgl. auch I. Englard, 1971, 169 und b. Měg. 17b.

633 Vgl. z.B. seinen Brief vom 17.6.1913 (IR II, 176); E. Schweid, 1985, 182f.

634 I. Breuer, Nr. 108, 5; vgl. auch WW, 116.

635 Vgl. ders., NZ 1934/35, 307. Die Schlußfolgerung, Kuk habe den „ultrareligious separatism in Germany" abgelehnt (Z. Yaron, 1991, 287; vgl. auch J. Sacks, 1990, 23), ist daher zu bestreiten. Vgl. die Präzisierung in IR I, 62: „באי"י ... אין מקום ודרך להרבות פירודים אפילו לשם שמים" (H. v. Vf.) Zur Stellung Kuks zu Hirsch vgl. ferner E. Luz, 1988, 240f.

gen. „Aber רוח ונשמה werden sich noch durchsetzen. Daran arbeite ich, und Sie sollten mitarbeiten!" Doch einstweilen geschehe der Aufbau des Landes „בבחינת נפש".[636] Die Frankfurter Gemeindespaltung dürfe daher keinesfalls nach Palästina übertragen werden. Auch der ועד לאומי sei nicht zu bekämpfen, da dieser bei der Besiedlung des Landes helfe und so einer מצוה דאורייתא nachkomme.[637]

Das Verständnis und die Beurteilung der „Grundsätze von Deutschland"[638] machten den Kern ihres Dissenses aus. Nach Breuers Überzeugung hatte Hirsch die Frankfurter Gemeinde nicht gespalten, sondern sie auf der Grundlage der Tora neu begründet. Der eigentliche Sinn seines Unternehmens war ja gewesen, die „neuen Lebensmöglichkeiten, die die soziale Emanzipation, zwar nicht durch eine feierliche Balfour-Deklaration, wohl aber durch schrittweise Änderung der Gesetzgebung, dem jüdischen Volk in Deutschland geschaffen hatte, zur Errichtung eines *neuen jüdischen Nationalheims in Frankfurt*, an Stelle des durch den Fortfall der alten Tatbestände zerstörten alten Nationalheims des Ghetto, zu verwenden"[639]. Vor diesem Hintergrund nahm sich die Forderung Kuks in den Augen des Frankfurters geschichtswidrig und geradezu selbstmörderisch aus. Was der Oberrabbiner von Breuer verlangte, war die Anerkennung der Legitimität eines jüdischen Gemeinwesens außerhalb der durch die Erfahrungen des 19. Jahrhunderts vorgezeichneten Bahnen. Dies bedeutete die Anerkennung eines historischen Rechtes der im Gegensatz zu Hirsch entstandenen Kompromißorthodoxie und die Aufhebung des in Frankfurt gegen sie verhängten Bannes. „Expansionismus" im Sinne der in der Einleitung dieser Studie genannten Distinktionen hätte für Breuer geheißen, über das pragmatische Arrangement mit den historischen Fakten und Mehrheitsverhältnissen hinauszugehen und dem Kompromiß einen positiven jüdischen Sinn zu geben. Doch hätte dies in seinen Augen eine wie auch immer zu begründende Rechtfertigung oder gar positive Würdigung der פשיעה und damit die Preisgabe der sinaitischen Konstitutionalität für das Volk Israel bedeutet. Da der Enkel Hirschs die jüdische Gesetzlosigkeit nicht für eine ephemere Erscheinung halten konnte, war er zu diesem Schritt nicht bereit. Eine solche Konstruktion, so das abschließende Wort in seinem Nachruf auf Kuk, wäre ein vermessener Eingriff in die Kompetenz „des Lenkers der Geschichte".[640]

Und dennoch fehlte es in den dreißiger Jahren nicht an Indizien für eine Änderung seiner starren Position. Schon im Neuen Kusari hatte Breuer das Ringen Alfred Rodens mit dem Rabbiner der Gemeindeorthodoxie, der immerhin in der entscheidenden Zeit sein Toralehrer gewesen war, mit viel Empathie geschildert und dabei eine Ahnung von dem relativen Recht eines Aufbegehrens gegen seine glasklaren juristischen Distinktionen durchscheinen lassen. „Herr

---

[636] I. Breuer, NZ 1934/35, 308; vgl. auch J. Sacks, 1990, 25f.
[637] Vgl. I. Breuer, NZ 1934/35, 308; vgl. auch R. Horwitz, Exil, 298f.
[638] I. Breuer, NZ 1934/35, 308.
[639] Ders., WW, 170f. (k.i.O.).
[640] Ders., NZ 1934/35, 311.

Rabbiner, belehren Sie mich doch, wenn ich irre. Ich möchte so gerne von Ihnen die klärende Deutung haben, die mir gestattet, den Weg mitzugehen, den Sie nun einmal eingeschlagen haben."[641] Es spricht viel dafür, daß der Autor sich diese flehentlich vorgetragene Bitte seines Helden an Dr. Bernheim in dem Maße, in dem sich die politische Situation in Europa zuspitzte, zusehends hätte zu eigen machen können. Die ersehnte Antwort hat er freilich nie vernommen.

Umso stärker ist zu gewichten, daß Breuer während seines Haifaer Besuches die ausdrückliche Forderung nach dem Austritt aus der zionistischen Kĕnesset Jisrael fallenließ. Er erklärte sich sogar damit einverstanden, daß Kuk seinen Kampf für die Wiederkehr der Gesetzesobservanz *innerhalb* des zionistischen Lagers weiterführen wollte, und gestand ihm zu, in der Existenz einer starken, von *außerhalb* operierenden Aguda einen Rückhalt zu finden. Mit dieser faktischen Anerkennung einer gewissen „Subsidiarität" wurde Kuk zugestanden, was Markus Horovitz und seine Nachfolger in Frankfurt über Jahrzehnte hinweg vergeblich gefordert hatten.[642]

e) Das ästhetische Phänomen „Eretz Jisroel"

Folgt man der Charakterisierung der Lehre Kuks in Liebmans Modell, so zeichnet sie sich durch den Anspruch aus, „alle Aspekte des Lebens" und der Welt „ihrer Interpretation des Judentums" zu unterziehen, um so zu einer allumfassenden „Heiligung des Lebens", unter Einschluß all seiner „physischen Manifestationen", zu gelangen.[643] Züge eines ähnlichen „Expansionismus" sind in Breuers Spätschriften unverkennbar. In ihnen wurden Fragen berührt, die Anzeichen eines über den Geltungsbereich des Religionsgesetzes hinausgehenden Anspruchs zu erkennen gaben.

In erster Linie ist hier das ästhetische Phänomen des Landes Israel zu nennen. Für Breuer – wie für Kuk – handelte es sich um die schlechthinnige Wiederentdeckung der Natur nach der Zeit der exilsbedingten Naturentfremdung.[644] Die Schönheit der Natur wurde ihm nun als „ein Teil jener Schönheit" verständlich, „die Menschen selber gestalten können, wenn sie der eignen Persönlichkeit und jeder ihrer Pflichttaten die Pracht Gottes hinzutun."[645] Insofern blieb die durch sein Palästinaerlebnis motivierte Wiederentdeckung der Natur auch nicht ohne Folgen für sein Menschenbild. Neben dem Bekenntnis zur „nationalen Kultur der Thora"[646] und zur „Neubelebung der hebräischen Sprache"[647]

---

[641] Ders., NK 219.

[642] Vgl. ders., NZ 1934/35, 308; vgl. auch E. Mayer, 1966, 63f.

[643] Vgl. Ch. Liebman, in: J. Neusner (ed.), 1983, 158f.

[644] Vgl. z.B. א' קוק, אורות, 77f.

[645] I. Breuer, HJNB, 10f.

[646] Ders., NZ 1935/36, 63.

[647] Ders., NZ 1935/36, 65; vgl. demgegenüber IA, 7, wo dieser Punkt noch fehlt. Zu Kuks Wertschätzung der Philologie und der hebräischen Sprache vgl. א' קוק, אורות, 64, 68.

stand daher auch eine neue Wertschätzung des Menschen in seiner Körperlichkeit. So kritisierte Breuer zwar die „heute herrschende Sportmanie", weil sie „zwangsläufig zur Verflachung des jüdischen Arbeiters" führe, stellte aber andererseits fest, daß „Sport in vernünftigen Grenzen ... für den Arbeiter bei seiner körperlichen Inanspruchnahme eine Notwendigkeit" sei.[648]

Die genannten Aspekte fügten sich im Spätwerk Breuers zu einer „Emphase des Ganzen", wie sie auch für Kuk charakteristisch war: „‚Was bin ich denn als Jude? Was ist Judentum?' Solange es sich nur um einen ‚harben Rambam', um einen ‚schweren Mehorscho' gehandelt, war die jüdische Gasse zur Antwort bis an die Zähne gewappnet. Aber diese Frage ging eben nicht auf Einzelheiten, sie ging aufs Ganze! Wohl mochte jeder Teil hinreichende Stütze im System des Ganzen haben, und wohl mochte das Ganze jeden seiner Teile tragen. Wer aber trägt das Ganze? Warum das Ganze? Wozu das Ganze? Als auf diese Frage die jüdische Gasse verstummte oder sie gar als ‚epikuräisch' entrüstet zurückwies, da erbebten die Säulen der jüdischen Gasse, und die Wohnstätten edelster Frömmigkeit erfüllten sich mit Rauch."[649] Breuer sehnte sich nach einem von den Beschränkungen des Exils befreiten „ganzen" jüdischen Leben.[650] Die von dieser Sehnsucht herrührende optimistische und enthusiastische Zuwendung zur Welt und zum „Leben" setzte Formulierungen aus sich heraus, die, verglichen mit denen Kuks, wohl in gleicher Weise das Prädikat „panentheistisch" verdient hätten.[651] In der so gedeuteten Geschichts- und Weltsituation konnte die Tora von der streng formalen Gesetzgeberin wieder zu einer Erzieherin und Wegweiserin in die vor dem Volk Israel stehende „Ganzheit" werden. Nun erst meldete ihr Charakter als „Thora des Lebens"[652] wieder seinen vollständigen Anspruch an. Ihr Lebensbegriff stand für das „lebendige Leben" und gegen jede geschichtslose und tödliche „Logik" eines „Prinzips".[653] Sie selbst rief das Volk zum Aufbau des ihr gewidmeten Nationalheims. „Wäre die Thora nicht eine

---

[648] I. Breuer, NZ 1935/36, 65. Eineinhalb Jahrzehnte vorher hatte es bei Breuer noch geheißen: „Die Ortsgruppe hat sich ... die körperliche Gesunderhaltung der jüdischen Nation zur Aufgabe zu machen. Nur ein gesunder Körper kann auf die Dauer den hohen Anforderungen des Agudismus gerecht werden ... Körperliche Uebungen ... sind zu empfehlen, ohne daß sie zu sportlichen Auswüchsen führen." (IA, 9f.; O.i.O.) Die Aussagen Kuks hinsichtlich des Sports waren demgegenüber für orthodoxe Ohren in provozierender Weise positiv. Für Breuer wog dieses Vergehen so schwer, daß er es selbst in seinem Nachruf tadelnd anführte (vgl. NZ 1934/35, 305). Vgl. אורות קוק, א', 80: „גדולה היא חביעתנו הגופנית, גוף בריא אנו, צריכים, התעסקנו הרבה בנפשיות, שכחנו את קדושת הגוף, זנחנו הבריאות והגבורה הגופנית, שכחנו שיש לנו בשר קודש, לא פחות ממה שיש לנו רוח הקודש." Vgl. auch a.a.O., 170: „כשעם הקודש יהיה בריא וחזק בגופו, תתגבר ותתחזק הקדושה בעולם. כשילדי ישראל יהיו חזקים, בריאים ומוצקים, יהיה אויר העולם קדוש וטהור. כל תוכן נשמי של צדיקים מעלה את העולם כולו ברוחניותו." Vgl. auch Z. Yaron, 1985, 125–128 sowie E. Luz, 1988, 123 (zur Ideologisierung des Sports im säkularen Zionismus).

[649] I. Breuer, HJNB, 8.

[650] Vgl. R. Horwitz, Sabbat, 77f.

[651] So Z. Yaron, 1985, 60f. (hinsichtlich Kuks).

[652] I. Breuer, MW, 57; vgl. auch schon ders., Nr. 125.

[653] Vgl. ders., HJNB, 8; Nr. 108, 15; FAI, 49; MW, 227f., 232, 244.

Thora des in Natur und Geschichte sich entfaltenden Lebens: wozu bedürfte sie eines Landes der Diesseitigkeit? Ward ihr nicht Erez Jisroel zugewiesen, auf daß dort das Volk der Thora die synthetische Einheit von Thora und Natur und Geschichte in vollendeter Hemmungslosigkeit gestalte und verwirkliche? Ist daher nicht die Zeit, in der wir uns nun schon seit hundert Jahren befinden, mit all ihrer Bedrängnis, mit all ihrer Thora und Natur und Geschichte immer wuchtiger konfrontierenden Triebkraft, die wahre Vorbereitung für die grandiose Aufgabe, die unser im kommenden Erez Jisroel harrt?"[654]

Auch die letzte Steigerung des Palästinaengagements Breuers erfuhr ihre Begründung noch von der Frankfurter Geschichte her. Im vergangenen Jahrhundert hatte Hirsch die jüdische Gemeinde als „die örtliche Organisation des Gottesrechts der Thora"[655] neubegründet. Dem Enkel ging nun auf, daß dieser Schritt als eine Art Angeld auf eine wiederzuerrichtende Toraorganisation betrachtet werden konnte, die nicht nur eine staatliche Gestalt haben, sondern auch für das ganze Volk Israel bestimmt sein würde. So wie das „Frankfurter Prinzip" aus „Prinzipien höchster politischer Aktivität, Prinzipien unermüdlichen Aufbaus, Prinzipien ernstester Verantwortlichkeit"[656] bestand, so legte es den Agudisten nach der Deutung Breuers auch für die Gegenwart auf, in die in ihr geschichtliches Heim zurückkehrende Tora-Nation und damit zugleich in die Geschichte „einzutreten" und die in Palästina gebotenen Möglichkeiten zu ergreifen. „Nicht ‚Austritt', sondern *Eintritt*, Eintritt der ganzen Persönlichkeit in den gottgeweihten Kreis der Nation"[657], lautete die Parole. Der Selbstbehauptungswille der jüdischen Nation, der die im kaiserlichen Deutschland vorhandenen Möglichkeiten des übergeordneten staatlichen Religionsrechts genutzt und zur Errichtung unabhängiger Gemeinden geführt hatte, sollte sich nun in der Reklamierung und Einlösung der Rechtstitel des Völkerrechts äußern. Hirschs Reklamierung der organisatorischen Unabhängigkeit der jüdischen Gemeinde auf dem Fundament der Tora gewann so die Bedeutung eines präpolitischen Aktes. In den Augen seines Enkels hatte der Frankfurter Rabbiner mit seiner Tat nicht nur das westeuropäische Judentum gerettet, sondern war auch zum Wegweiser für das zwei Generationen später entstehende jüdische Gemeinwesen in Palästina und damit zum ersten Vorläufer des Zionismus und zum einzigen wahren „Protozionisten" geworden.[658]

Während Breuer die geschichtliche Vollendung des *in Frankfurt begonnenen Werkes* herbeisehnte[659], legte Kuk sein Augenmerk auf die bereits gegenwärti-

---

[654] Ders., HJNB, 14; vgl. auch Nr. 108, 18: „הלא התורה צועקת: למה אין אתם בונים את ביתי הלאומי?" – Zur „Emphase des Ganzen" bei A. Kuk vgl. E. Schweid, 1985, 174.

[655] I. Breuer, PT, 64.

[656] Ders., MW, 244.

[657] Ders., PT, 47 (k.i.O.); vgl. auch MW, 154, 193–220.

[658] Vgl. ders., NZ 1934/35, 69–84. Zum Terminus „protozionistisch" vgl. J. Katz, 1993, 33.

[659] Ein Ausdruck dieser Sehnsucht nach Vollendung ist vielleicht auch die Tatsache, daß Breuer mit seinem Spätwerk „Moriah" eine Aufgabe in Angriff nahm, die sein Großvater zugunsten dringenderer Maßnahmen („פקוח נפש") zurückgestellt hatte. Wollte er eine Zeit an-

gen Phänomene des Landes Israel. Die Bedeutung der Begegnung mit der palästinensischen Natur sah er darin, daß sie in *eindeutiger* Weise den Beginn der Erlösung bezeichnete: „Der Beginn der Erlösung (דגאולה אתחלתא) erscheint immer deutlicher vor unseren Augen, freilich nicht erst seit heute, sondern seit der Zeit, als das ‚deutlichere (sc. Zeichen für das) Ende' begann, offenbar zu werden, seit der Zeit, als die Berge Israels anfingen, Zweige zu treiben und ihre Frucht zu tragen meinem in Bälde heimkehrenden Volk Israel ..."[660]

Breuer blieb dagegen die Absolutsetzung dieses *einen* Vorzeichens für die Erfüllung der Verheißungen fremd. Was ihm nur *ein Indikator* für das Erreichen einer bestimmten Stufe im historischen Prozeß war, gewann bei dem Oberrabbiner eine auf elementare Weise mit dem Heil selbst verbundene Bedeutung. Nach Kuk sind das Volk und das Land Israel von ihrer Schöpfung her auf geheimnisvolle Weise aufeinander bezogen.[661] Da andere Länder ihrem Wesen nach und quasi-materiell dem Charakter des Gottesvolkes entgegengesetzt sind, können die Juden, so seine Lehre, ihre nationale Eigenart erst in ihrem Heimatland entfalten. Das Land Israel drängt sie zu einem Leben in Heiligkeit und Reinheit, es treibt sie dazu, alle materiellen und spirituellen Aspekte des Lebens in ihrem Gottesdienst zu vereinen. Aus diesem Grunde hat die bloße Tatsache des Wohnens im Heiligen Lande einen unmittelbar heilsamen Effekt. Kuk kann formulieren, daß *das Land Israel selbst die Rettung ist.*[662]

Der Sinn dieses letzteren Satzes, der die „Eschatologie" und die „Soteriologie" Kuks in besonders pointierter Form zusammenfaßt, erschließt sich vor dem Hintergrund seiner Lehre von der „Tora des Landes Israel"[663]. Nach dieser Lehre hat das Heilige Land eine Bedeutung für das göttliche Gesetz, die weit darüber hinausgeht, daß es die materiellen Voraussetzungen zur Erfüllung eines Teiles der Gebote bereitstellt. Erez Jisroel, so Kuk, ist in einer Weise auf die Tora bezogen, die der Tatsache eines Gesetzesstudiums auf heiliger Erde einen direkten Einfluß auf das Zusammenwirken von mündlicher und schriftlicher Tora sichert.[664] Im Anschluß an die erkenntnistheoretischen Überlegungen in Breuers Neuem Kusari könnte man formulieren, daß in dieser Konzeption erst das Land Israel, dessen Luft weise macht und auf dessen Boden die Erneuerung

---

tizipieren, in der die Verteidigung des Gesetzes („Horeb") überflüssig werden würde? Vgl. oben S. 26 und S. 231, Anm. 159 sowie F. Nauen, TAJB 1981, 207f.

[660] So Kuk in einem Brief vom 2.2.1918 (א קוק IR III, 155); vgl. b. Sanh. 98a (הקץ המגולה) mit Bezug auf Ez. 36, 8 und oben S. 291; zur Wirkung dieser Lehre Kuks im Gusch Emunim vgl. Y. Elam, JQ Fall 1976, 64ff.

[661] Vgl. E. Schweid, 1985, 172 und א קוק, אורות, ט.

[662] Vgl. „ארץ־ישראל היא הישועה עצמה" :ט ,אורות ,קוק א.

[663] Vgl. E. Schweid, 1985, 172ff.; vgl. aber auch I. Breuer, Israelit vom 21.6.1934, 3: „Erez Jisroel ist selber Bestandteil der Thora. Das System der Thora ist ohne Erez Jisroel nicht denkbar. Die Verwirklichung der Thora ist durch den Verlust von Erez Jisroel in ungeheuerlichem Umfang gehemmt. Wir konnten zweitausend Jahre ohne ‚Land' nur bestehen, weil wir zweitausend Jahre nicht aufhörten, unser Land zu – ‚lernen'."

[664] Vgl. א קוק, אורות, פו – פז; zum kabbalistischen Hintergrund vgl. E. Schweid, 1985, 175f.

der Prophetie verheißen ist, garantiert, daß „Kĕnesset Jisrael" mit ihrem Reden vom sinaitischen Gotteswort die Wahrheit spricht.[665]

Dieser philosophische Hintergrund verlieh der „מצות ישוב ארץ ישראל" in Kuks Augen eine alle anderen Gebote überragende Bedeutung und den Charakter einer „Fundamentalhalacha"[666]. Das hatte zum einen Auswirkungen auf die Vorstellungen von der Art und Weise, wie das Nahen des endzeitlichen Heils von der Seite Israels aus zu befördern sei. Durch die Erkenntnis der Fruchtbarkeit des palästinensischen Bodens als Unterpfand der messianischen Zeit war allen nach Erlösung Strebenden ein praktischer Weg gewiesen. Die physische Aufbauarbeit im Heiligen Land, in besonderer Weise aber die Bearbeitung des Ackers, wurde zu einem Teil des Erlösungsprozeßes. Jeder Meter Boden in Erez Jisroel war erlösungsträchtig; jede Frucht, die auf dem der Wüste abgerungenen Land gedieh, war ein Angeld auf das kommende Heil.[667] Zum andern veränderte sich in dieser Perspektive auch die Sicht der an dem Geschehen beteiligten Personen. Außerhalb des Heiligen Landes hatte der „unreine Boden" selbst den wahren Gottesdienst mit dem „Geruch der Idolatrie"[668] affiziert. In der Heimat, in der nach dem göttlichen Plan selbst die Übertreter des Gesetzes am Aufbauwerk mitwirken mußten, war der Götzendienst zum Untergang verurteilt. Die Kooperation von orthodoxen und nichtorthodoxen Juden war nun kein Zugeständnis mehr, sondern gerade eine *religiöse* Notwendigkeit.[669]

f) Kuk und Rousseau

Die Neubewertung der „פשיעה" im Lichte von Kuks Fundamentalhalacha eröffnete die Möglichkeit, die Aktivitäten des säkularen Zionismus in umfassender Weise für eine religiöse Deutung zu usurpieren. In ihrer wegweisenden Studie über das Zusammenspiel von Religion und politischer Kultur im Staat Israel haben Ch. Liebman und E. Don-Yehiya die Definition des „Expansionismus" dahingehend präzisiert, daß er in der Lage sei, auf eine Situation zu reagieren, in der die säkulare Gegenseite auch *umgekehrt* ihrerseits religiöse Traditionen in *ihren* Dienst stellt und zu einer „Zivilreligion" umformt.[670] Kuks Theorie habe nicht nur die irreligiösen Handlungen des Zionismus, sondern auch dessen ganzes Werte- und Symbolsystem verarbeiten und in sich integrieren können.

---

[665] Vgl. E. Schweid, 1985, 171f.; J. Sacks, 1990, 24f.; vgl. auch oben S. 252f.

[666] Vgl. A. Ravitzky, SCJ 1991, 48; E. Luz, 1988, 59 sowie oben S. 160.

[667] Vgl. M. Morgenstern, 1990, 56.

[668] א קוק, אורות הקודש, פרק בי, zitiert nach: E. Schweid, 1985, 172.

[669] Es ist daher terminologisch präzisionsbedürftig, wenn als theologisch-philosophische Grundlage einer solchen Zusammenarbeit Kuks „Toleranz" („סבלנות"; vgl. א קוק, IR I, 20, 84; IR III, 156f.; IR IV, 166) ausgemacht wird; vgl. Z. Yaron, 1985, 333–371; B. Ish-Shalom, Judaica 1989, 176–188. In IR II, 78 wird dieser „dialektischen" Eigenschaft („Geduld"?) der religiöse Eifer („קנאת ד'") vorangestellt. Vgl. Z. Yaron, 1991, 310; J. Sacks, 1990, 30f.

[670] Vgl. Ch. Liebman/E. Don-Yehiya, 1983, 194ff.

Aus der Sicht Breuers wäre freilich gerade die Gefahr, die aus der von Kuk favorisierten „unkonstitutionellen" Kooperation erwachsen würde, mit diesem Terminus zu beschreiben, der von Rousseau in seinem contrat social geprägt wurde.[671] Nach ihm barg das Zusammenwirken von Gesetzesgehorsam und Gesetzesungehorsam im Namen einer *nicht* sinaitisch konstituierten Gesamtheit die Gefahr einer „Zivilreligion", eines durch die selbstmächtige Nation und ihre Staatsräson in Dienst genommenen Gottes und seiner Tora. Denn bricht „der nationale Wille nur irgendwo aus der göttlichen Umklammerung heraus, so ist er frei, so ist er souverän. So ist er frei und ist er souverän, auch wo er Gott und die Thora noch beläßt. Dann ist der Gott, den er will, der alte Gott nicht mehr, die Thora, die er duldet, die alte Thora nicht mehr. Gott und die Thora ruhen in ihm. Er aber ist noch mehr."[672] „Israels nationales Gottesgesetz" aber „ist die Verkörperung von Israels nationaler Souveränität: Und wo die Nation nicht herrschen kann, da flüchtet sie sich nicht in eine bescheidene Fraktion, sondern kehrt, in ihrer Majestät verletzt, grollend den Rücken."[673]

Hinsichtlich der Auseinandersetzung Breuers mit der europäischen Philosophie hatte sich gezeigt, daß *allgemeine* geistesgeschichtliche Herleitungen seines Standortes zu einer zu abstrakten Einordnung beispielsweise in das allgemeine Phänomen des jüdischen Kantianismus führen, die weder den anachronistischen Zügen seines Kant-Verständnisses noch seiner in erster Linie polemischen Abzweckung gerecht werden.[674] Daß bei der Deutung des Lebenswerks Breuers die kontrastierende Orientierung an der Lehre Kuks allen anderen Einordnungen und Vergleichen gegenüber den Vorteil der größeren Nähe des „Sitzes im Leben" und damit der historischen und lebensweltlichen Konkretion hat, soll nun noch in einer abschließenden Überlegung im Anschluß an den Begriff des „Willens" deutlich werden.[675]

Im „pantheistischen Mystizismus" Kuks, wie er von Zvi Yaron beschrieben wurde, ist der göttliche Wille („רצון אלוהי"), der auch „Weltwille" genannt wird („רצון עולמי"), die Quelle allen Seins und zugleich die „Matrix" jedes individuellen Willens.[676] Ähnlich wie bei Breuer ist es somit der Wille, der die

---

[671] Vgl. J.J. Rousseau, 1896, 214–239; H.R. Reuter, DPfB 1990, 327–330; I. Shelach, 1975. Ohne Erörterung des Konzepts der „religion civile" bei Rousseau wird hier nur dieses Stichwort aufgenommen, um auf eine Fragestellung hinzuweisen, die in Israel unter der Überschrift „דת חילונית" (Shelach) diskutiert wird. Die Gefahren, die der jüdischen Religion durch ihre Indienstnahme durch die Staatsräson entstehen, hat niemand deutlicher beschworen als J. Leibowitz.

[672] I. Breuer, JN, 85; vgl. auch Y. Elam, JQ Fall 1976, 68.

[673] I. Breuer, LGN, 39; vgl. auch H. Cohn 1971, 1–49; I. Englard, 1971, 176.

[674] Vgl. I. Breuer, MW, 57: „Eine Waffe ist mir Kant geworden"; vgl. auch S. Ehrmann, in: L. Jung (ed.), 1958, 626 sowie N.H. Sonn, FG 1980, 221, 226f. Vgl. andererseits F. Niewöhner, NZSTH 1975, 142–150; ders., 1977, 121.

[675] Vgl. R. Horwitz, Exil, 297: „אפשר והדמיון בין ברויאר לרב קוק יסייע לנו להבין את (sc. die Breuers) השקפתו."

[676] Vgl. Z. Yaron, 1985, 62 sowie die englische Übersetzung von A. Tomaschoff (Z. Yaron, 1991, 49).

Möglichkeit einer Beziehung zwischen Gott und Mensch bereitstellt, wenn der göttliche Wille sich in den Herzen derer offenbart, die Gott suchen.[677] In der Einleitung zu seiner Darstellung der zionistischen Theorie Kuks hat Yaron darüber hinaus auf die Notwendigkeit hingewiesen, auch im Leben der Völker und Nationen von der Existenz eines kollektiven Willens auszugehen. Unter Anspielung auf die berühmte Definition einer Nation bei Ernest Renan[678] formulierte er, der „Nationalismus" sei ein „gemeinsames subjektives Bewußtsein" und der empirisch „festgefügte Wille einer Gruppe von Menschen, jeden Tag ihr nationales Bewußtsein aufrechtzuerhalten."[679] Gleichzeitig werde der Nationalismus aber durch die objektiven Umstände seiner wirtschaftlichen, sozialen, religiösen, kulturellen, politischen, geographischen, ethnischen, intellektuellen und historischen Bedingungen bestimmt.

Mit dieser Feststellung war die Frage nach dem Verhältnis der subjektiven und objektiven Faktoren gegeben, die auf einen nationalen Willen Einfluß nehmen. Nach der Lehre Kuks stellt sich dieses Problem hinsichtlich des Volkes Israel in zugespitzter Form. Denn während die Nationen der Völkerwelt nur ein Mittel zum Ausdruck des gemeinschaftlichen Willens der in ihnen versammelten Menschen seien, komme der jüdischen Nation (Kĕnesset Jisrael) als „Ausfluß der Wahrheit und des Glaubens" und als „Brennpunkt des göttlichen Lichts" eine eigene Dignität zu.[680] Der Nationalgeist Israels, der das Volk heute dazu antreibe, nach Zion zurückzukehren, sei ganz und gar נשמת קדש, „göttlicher Anteil aus der Höhe" (Hiob 31,2).[681] Nach Kuks Meinung lag der Fehler des säkularistischen Zionismus in der Verkennung dieses exzeptionellen Charakters der jüdischen Nation. Die nationale Idee des Volkes Israel verkam zu einer „sich über viele Seelen verbreitenden Handelsware", zu einer vertragsmäßig gedachten „großen Versicherungsgesellschaft"[682]. Yaron hat die Vermutung geäußert, daß

---

[677] So ders., 1985, 62; nach Yarons Darstellung setzt sich Kuk hier mit dem Willensbegriff Schopenhauers auseinander; vgl. auch a.a.O., 105, Anm. 40 und B. Ish-Shalom, Judaica 1989, 173.

[678] Vgl. E. Renan, 1947, 904: „L'existence d'une nation ... est un plébiscite de tous les jours ..."

[679] Vgl. Z. Yaron, 1985, 231: „רצונו המלוכד והמגובש של ציבור אנשים לקיים מדי יום ביומו את תודעתם הלאומית."

[680] Vgl. א' קוק, אורות, 158 und Z. Yaron, 1985, 235.

[681] Vgl. ders., ebd.

[682] Vgl. א' קוק, אורות, 114, 160. Von einem solchen Staat, so Kuk (a.a.O., 160), sei diejenige Staatsform zu unterscheiden, die grundsätzlich auf den höchsten Idealen beruhe („שהיא ביסודה אידיאלית, שחקוק בהויתה תוכן האידיאלי היותר עליון שהוא באמת האושר היותר גדול של היחיד"). In der Studie von A. Ravitzky (1993, 15f.) ist die Vermutung Yarons (1985, 319) widerlegt worden, daß in diesem Text Kuks, der vor das Jahr 1920 zu datieren ist, der hebräische Begriff des „Staates Israel" zum ersten Mal verwandt worden sei. Der von Ravitzky beigebrachte Beleg ist einem antizionistischen Pamphlet entnommen, das um die Jahrhundertwende geschrieben wurde und in dem gegen eine „מדינת ישראל' ללא תורה ומצוה " polemisiert wird.

Kuk mit diesem letzteren Begriff („חברת אחריות גדולה") auf den contrat social des ihm auch sonst nicht unbekannten J.J. Rousseau angespielt habe.[683]

Der Bezug auf den französischen Aufklärer und Gesellschaftstheoretiker vermag in der Tat Klärendes zum Verständnis der politischen Philosophien im orthodoxen Judentum beizutragen. Bereits in seiner Schrift über den Rechtsbegriff Stammlers hatte sich auch Breuer auf Rousseau bezogen:

„L'homme est né libre et partout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux. Comment ce changement s'est-il fait? Je l'ignore. Qu'est-ce qui peut le rendre légitime? Je crois pouvoir résoudre cette question."[684]

Der Frankfurter glaubte nicht nur hinsichtlich der Legitimität, sondern auch hinsichtlich der Genese des sozialen Lebens und seiner Gesetzmäßigkeiten eine Antwort auf diese Fragen gefunden zu haben. Von seiner kreatürlichen Bestimmung her erschien ihm der Mensch als eingeordnet in Familien, Völker und Nationen. Diese kollektiven Einheiten aber verstand er als Willensgemeinschaften, die in ihrer Geschichte die Souveränität entweder selbst usurpieren oder sich Gottes Willen unterordnen.[685] So wurde der Begriff des „Willens" – gemeinsam mit dem der „Souveränität" – auch zum Leitbegriff seiner Geschichts- und Staatsphilosophie. Unabhängig von jedem intendierten Bezug erinnert die Unterscheidung zwischen dem empirischen Mehrheitswillen, dessen Durchsetzung zu widergöttlicher Selbstherrlichkeit und „Politik" führt, und dem Willen vom Sinai, der dem jüdischen Volk für alle Zeiten offenbart wurde, an Rousseaus Distinktion zwischen der „volonté générale" und einer „volonté de tous".[686] Der jüdische Staat war für Breuer eine „Objektivierung" des geheiligten und befreiten „idellen Willens" („רצון חזוני"), dessen alleiniges Ziel darin bestehen solle, Gott und seinem Volk im auserwählten Land einen Zustand des Friedens herzustellen.[687]

Diese Anklänge an Rousseau werfen schließlich auch Licht auf einen weiteren Zug der politischen Philosophie Breuers. Geschult durch die erkenntniskritischen Einsichten der Philosophie, aber auch durch die Lektüre der biblischen Propheten, war der Frankfurter vorsichtig genug zuzugestehen, daß seiner Deutung der Geschichte die letzte Eindeutigkeit fehlte. So stellte er – angesichts des

---

[683] Vgl. Z. Yaron, 1985, 145, 238 und 319 sowie A. Ravitzky, 1993, 124. Zum Begriff des „Gesellschaftsvertrags" in der politischen Theorie der jüdischen Orthodoxie vgl. E. Schweid, 1990, 134.

[684] I. Breuer, RB 39 mit Bezug auf J.J. Rousseau, 1896, 10f. Vgl. auch die Bezüge auf Rousseau in: Ich und der Krieg I, 31; RB, 19, 42; Moriah, 125ff.

[685] Vgl. I. Breuer, Nahaliel, שכ ונו'.

[686] Vgl. die Unterscheidung zwischen den Interessen der „רבים" und dem Interesse des „כלל" bei א' ברזל, 1978, 122, 231 Anm. 22.

[687] Vgl. I. Breuer, Nahaliel, שיב und שי: „המדינה היהודית היא ארגונו של הרצון החזוני כמו שמדינות העמים הן ארגונו של הרצון הבהמי." Vgl. auch A. Ravitzky, SCJ 1989, 99 und Anm. 39.

zeitgenössischen Schweigens der Prophetie[688] – die Frage nach der Authentizität des jüdischen *Heimkehrwillens*:

„Wollen wir wirklich, wollen wir wirklich heim? Darauf kommt es an."[689]

Diesen Bezug auf den Willen hat J. Levinger auch in zwei Anspielungen auf das „wenn ihr wollt" Herzls[690] ausfindig gemacht, mit denen Breuer seine Schrift „Messiasspuren" umrahmt hat. Dieser Befund, so Levinger, weise darauf hin, daß der Autor dem Gründer des Zionismus habe „gleichen" und eine „parallele Bewegung" ins Leben rufen wollen.[691] In der Tat lassen sich Hinweise auf das Diktum des Wiener Literaten in allen Schaffensperioden Breuers ermitteln. Das Besondere an diesen Herzl-Paraphrasen ist, daß sie ausnahmslos unter Anspielung auf Jes. 21,12 formuliert sind.[692] Am deutlichsten und drängendsten wird diese prophetische Sprache im Frankfurter Referat vom 15. Juni 1934, das Breuer nach der Rückkehr von seiner zweiten Palästinareise hielt: „Der Morgen kommt, trotz der Nacht. Wann? אם תבעיון Wenn ihr wollt, בעין Oh wollet doch, שובו kehret um, איתיו kommet heim."[693]

Angesichts des Adressatenkreises dieser Worte und Breuers palästinapolitischer Konzeption, wie er sie in seinem Referat zum Ausdruck brachte, wird man formulieren dürfen, daß seine Frage nach dem Heimkehrwillen der Zuhörer die Frage nach der Durchsetzungskraft derjenigen Elite war, die den jüdischen Nationalwillen nach seiner Überzeugung antizipierend und stellvertretend trug. Unter den Bedingungen der Entfremdung der Mehrheit des jüdischen Volkes vom Gesetz war es nur eine kleine Avantgarde, die palästinensische Poalimorganisation der Agudas Jisroel, die den sinaitischen Willen durchzusetzen bereit und berufen war.[694] Nur angesichts der praktischen Erfolglosigkeit aller

---

[688] Vgl. I. Breuer, EJuO, 6 mit Bezug auf Jes 21, 11 („משא דמה") und die Auslegung Abravanels. Vgl. auch die Übersetzung Aquilas sowie H. Wildberger, 1989 (z.St.).

[689] I. Breuer, EJuO, 6 mit Bezug auf Jes. 21, 12. Hinzuweisen ist auch auf Kusari 5, 27, ein Text, der in diesem Zusammenhang auch von Zwi Jehuda Kuk, dem Sohn des Jerusalemer Oberrabbiners, angeführt wird (vgl. Z. Yaron, 1985, 235): „ירושלם לא תיבנה כי אם כאשר ישתוקקו אליה בני ישראל תכלית תשוקה עד אשר יחוננו את אבניה ואת עפרה."

[690] Vgl. J.H. Schoeps (Hg.), 1985, 193, 199, 250. Vgl. auch I. Breuer, Nr.57, 127: „Es war einmal – Wehe meine Kinder, daß ich also beginnen muß, wenn ich euch von Zijaun und Jeruscholajim ... erzählen möchte ... Es war einmal –: es ist kein Märchen, das ich euch erzähle ..." Vgl. in dieser Arbeit auch oben S. 34, Anm. 111.

[691] Vgl. J. Levinger, 1974, 318; ders., Zionist, 156 (mit Bezug auf I. Breuer, MSP 13 und 131). Vgl. auch die Besprechung der „Messiasspuren" im Israelit vom 3. und 10.7.1919 („Von Klatzkin zu Breuer", jeweils 1f.) und N.H. Sonn, FG 1980, 230ff. M. Breuer (Anfang, 55) nennt Herzl einen Gegner („יריב") seines Vaters.

[692] Vgl. z.B. I. Breuer, JM 1915, 303 und 307. Unterschiedliche Paraphrasen des Jesajatextes dienen Breuer auch als Motto seiner Erzählung „Jerusalem" (Israelit vom 30.4.1903, 734) sowie des zweiten Kapitels der „Messiasspuren" (ebd., 10). Vgl. auch Israelit vom 21.3.1903, 1f. und I. Breuer, Israelit vom 27.4.1937, 5.

[693] I. Breuer, EJuO, 6.

[694] Zur Frage eines möglichen Bezuges anderer jüdischer und israelischer politischer Philosophien und Bewegungen auf Rousseau vgl. M. Wolffsohn, 1983, 146f. und 739.

agudistischen Bemühungen stellte sich für Breuer die Frage nach einem halachisch allenfalls duldbaren Übergangszustand, einem „Interregnum" vor der vollen Durchsetzung der sinaitischen Konstitutionalität. Die Kooperation von „Religiösen" und „Nichtreligiösen", die Kuk um der Einheit des Volkes willen schon zu Beginn des Jahrhunderts unter das Regime der „Mizwas Jischuw Eretz Jisroel" gestellt und damit nicht nur de facto, sondern auch de jure legitimiert und darüber hinaus enthusiastisch begrüßt hatte, war für Breuer auch am Ende seines Lebens nur eine durch die äußerste Not der vierziger Jahre diktierte Notlösung. Wohl hat es den Anschein, daß der beispiellose Massenmord am europäischen Judentum, der durch keine geschichtstheologische Konzeption des jüdischen Leidens mehr zu fassen war, seinem Denken die Dialektik und damit die ideologische Kraft genommen hatte. Dennoch war selbst im Angesicht der Schoah die Bejahung einer „Interims-Wahrheit", einer „אמת של תהליך" oder „אמת של דרך"[695] nicht seine Sache. Um der jüdischen Wahrheit willen, so wie er sie verstanden hatte, nahm er die Begrenzung seines Wirkungskreises in Kauf.

[695] E. Schweid, 1990, 131; vgl. auch ders., 1977, 27.

Schluß

„Von Frankfurt nach Jerusalem" ist vor allem im dritten Hauptteil der Lebensweg Isaac Breuers verfolgt worden. Es ist dabei deutlich geworden, daß dieses Motto auch den Übergang aus einer im 19. Jahrhundert entstandenen Diasporawelt – mitsamt dem dieser Welt inhärenten religiösen Symbol- und Normensystem – in das Palästina des 20. Jahrhunderts bezeichnet. Der besondere Charakter dieser Diasporawelt in der Stadt am Main war über Jahrzehnte hinweg unauflöslich mit den Namen Hirsch und Breuer verbunden. Durch ihre unermüdlichen und unverwechselbaren Aktivitäten haben beide Familien dem Frankfurter orthodoxen Judentum den Stempel aufgedrückt. Diese Feststellung ergibt sich nicht nur aus der Perspektive einer an Isaac Breuer interessierten Monographie, sondern erhält ihre Bestätigung auch durch zahlreiche Zeugnisse der gemeindepolitischen Gegenseite.

Bewußt verzichtet wurde in dieser Arbeit darauf, die verschiedenen Akteure dieses Übergangs mit Zensuren zu versehen. Ein Urteil, welche der jeweils geschilderten Positionen „die bessere" wäre, setzte das Vorhandensein von Kriterien voraus, die zu erarbeiten mit den Mitteln der Wissenschaft nicht zu leisten ist. Hirsch und nach ihm Breuer sind letztlich gescheitert, weil sich das Volk Israel in seiner übergroßen Mehrheit zunächst dem „Austritt" und dann dem „Bereitstellungskonzept" verweigerte. Dieser Tatbestand war von einem Außenstehenden nicht zu kommentieren. Wohl aber ging es darum, einige Aspekte des Weges der deutsch-jüdischen Orthodoxie erst einmal aus der Innenperspektive darzustellen und plausibel zu machen. Der Nutzen eines derartigen Verfahrens liegt darin, daß es zum Verständnis von zeitgenössischen Phänomenen beiträgt, zu denen den Kommentatoren in den elektronischen und gedruckten Medien weithin nur Konventionelles und Stereotypien einfallen.[1] Nur vor dem Hintergrund der Geschichte wird die Erbitterung mancher aktueller Auseinandersetzungen im Staat Israel verständlich.

Wenn die Geschichte Isaac Breuers nicht als eine Erfolgsgeschichte zu schreiben ist, so findet sich ein persönlicher Grund wohl auch in der Tatsache, daß dem Enkel Hirschs die Einwurzelung in der „erdverknüpften Volksgemeinschaft" des wiedererstehenden jüdischen Erez Jisroel mißlang. Trotz sei-

---

[1] Vgl. z.B. „Israels Luft macht radikal", Spiegel vom 30.8.1993, 146.

[2] I. Breuer, NZ 1931/32, 201; zum Antagonismus zwischen Jerusalem und Tel Aviv/Jaffa vgl. auch E. Luz, 1988, 68f. sowie oben S. 292f.

nes palästinensischen Stadt-Erlebnisses und obwohl er die Übersiedlung nach Jerusalem bei seinem Antipoden Kuk kritisiert hatte, führte ihn sein Weg nicht „von Frankfurt nach Tel Aviv", sondern in die Heilige Stadt. Breuer war sich dessen gewiß gewesen: „Frankfurt wird in Jeruscholajim siegen."[2] Am Ende seines Lebens konnte er seine Augen aber nicht mehr vor der Tatsache verschließen, daß das Frankfurter Modell nicht nur dort, im Zentrum der jüdischen Erlösungshoffnung, sondern auch in Tel Aviv und im ganzen Land Israel gescheitert war. Den Nachgeborenen darf das Wissen darum, wer (und unter welchen Umständen) „gesiegt" hat, aber nicht länger ein Hinderungsgrund dafür sein, das Lebenswerk dieses großen merkwürdigen Mannes von seinen eigenen Voraussetzungen aus zu verstehen zu suchen und zu würdigen. Der durch das Eingehen auf diese Voraussetzungen für den heutigen Leser entstehende Verfremdungseffekt ist Teil der in dieser Arbeit gesuchten Perspektive.

Der Verzicht auf Bewertungen hat noch einen anderen Grund. Denn es handelt sich hier um einen Übergang „von Frankfurt nach Jerusalem", der mit der deutschen Geschichte auf eine Art und Weise verbunden ist, die man hinsichtlich der ersten drei Jahrzehnte dieses Jahrhunderts tragisch nennen mag. Zu einer Kennzeichnung dessen, was folgte, fehlen die Worte.

Anhang I

Amtsdaten Frankfurter Rabbiner

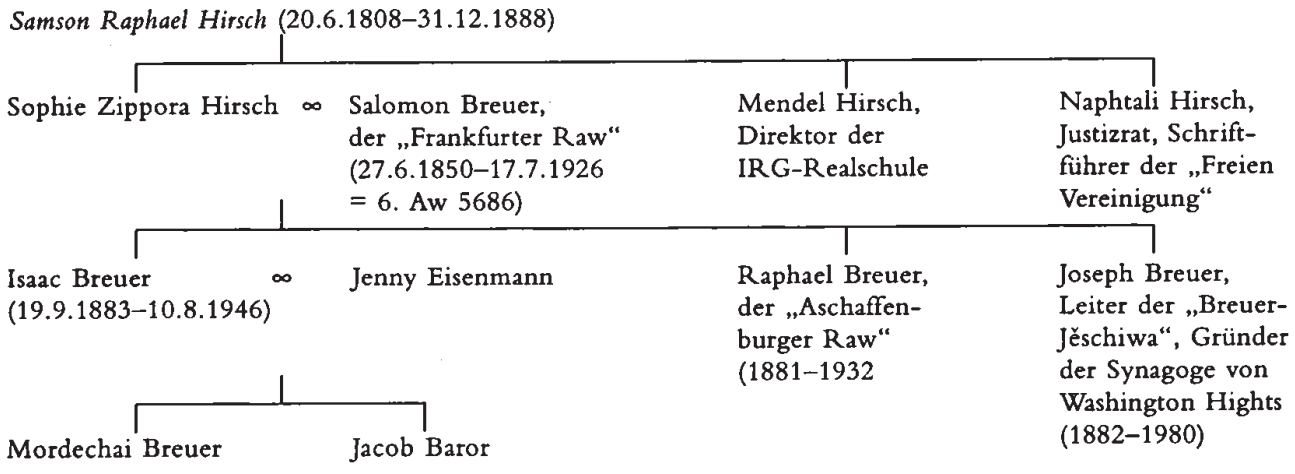
a) Israelitische Gemeinde (liberal):	
Dr. Leopold Stein	1843–1861
Dr. Abraham Geiger	1863–1870
Dr. Nehemias Brüll	1870–1891
Dr. Rudolf Plaut	1883–1903
Dr. Caesar Seligmann	1902–1932
Arnold Lazarus	1904–1932
Georg Salzberger	1910–1938
b) IRG:	
Samson Raphael Hirsch	1851–1888
Salomon Breuer	1890–1926
Josef Jona Horowitz („Hunsdorfer Raw")	1929–1939
c) Gemeindeorthodoxie:	
Markus Horovitz	
(„Ramah" = Rabbiner Markus Horowitz)	1878–1910
Nehemia Anton Nobel	1911–1922
Dr. Jacob Horovitz	1922–1938
Dr. Jacob Jehuda Hoffmann	1922–1937

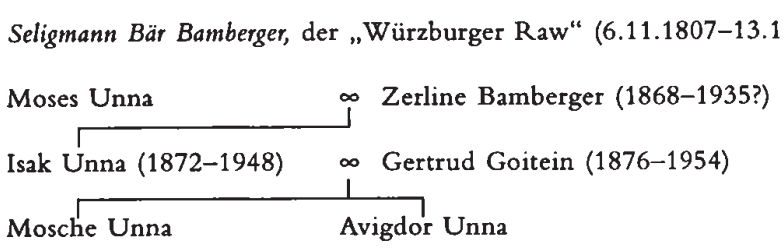
Quellen:

Paul Arnsberg, 900 Jahre „Muttergemeinde in Israel": Frankfurt am Main, Frankfurt/M., 1974

Yehuda Ben-Avner, Vom orthodoxen Judentum in Deutschland zwischen zwei Weltkriegen, Hildesheim, 1987

Die Familien Hirsch/Breuer und Bamberger/Unna





Beide Skizzen enthalten nur die Namen von Personen, die in dieser Arbeit erwähnt werden.

Quellen:
M. Auerbach, Seligmann Bär Bamberger זצ"ל, in: Jeschurun 1928, 524–538
The Bamberger Family. The Descendents of Rabbi Seligmann Bär Bamberger, The Würzburger Rav, Jerusalem 1979[2]
Isaac Breuer, Mein Weg, Jerusalem/Zürich, 1988
Joseph Walk, Kurzbiographien zur Geschichte der Juden, München/New York/London/Paris 1988

Anhang III

Das Preßburger Programm des Misrachi

1. Der ‚Misrachi' ist eine Organisation gesetzestreuer Juden, die, auf der Basis des Baseler Programms stehend, das Bestreben haben zu schaffen und zu wirken für die Erhaltung der jüdischen Nation im Geiste des geschriebenen und überlieferten Gesetzes. Der Misrachi sieht die Aufgabe und Lebensmöglichkeit der jüd. Nation im Festhalten der Thora und der Tradition und in der Uebung der Gebote und in seinem Bestreben, das Land der Väter zu erreichen.

2. Der Misrachi wacht über die Gesammtorganisation (sic!) der Zionisten, auf ihre Ideen und Gesichtspunkte, ist dabei unabhängig in seinem Wirken zur Erreichung des religiösen Zieles.

3. Aufgabe des Misrachi ist, mit allen legalen Mitteln die Erreichung seines Zieles durchzusetzen. Zu diesem Zwecke wird er seine Ideen erklären und vertreten, damit sie in allen Schichten der Bevölkerung Wurzel fassen und bei allen Parteien Anklang und Anhang finden; dies sucht er zu erreichen durch intensives Wirken, durch Verbreitung einer guten jüdischen Litteratur (sic!) und die Jugenderziehung in seinem Geiste.

Vgl. hierzu den Entwurf J. Rosenheims (Auszug):

1. Der Misrachi ist eine Organisation gesetzestreuer jüdischer Männer, die, unter Anerkennung des Baseler Programms, die nationale Aufgabe des jüdischen Volkes in der geistigen Erfassung der überlieferten Lehre und in der vollen Verwirklichung des überlieferten Gesetzes erblicken. Die Entwicklung aller nationalen Lebensäußerungen materieller und geistiger Natur hat sich auf dem Boden dieser jüdischen Lehre und im Rahmen der durch das Gesetz gegebenen Normen zu vollziehen.

2. Der Misrachi erstrebt mit allen gesetzlichen Mitteln die Anerkennung dieses seines Grundprinzipes, das der Ueberzeugung der überwiegenden Mehrheit des jüdischen Volkes entspricht, durch den Kongreß und durch die Gesamtheit der jüdischen Volksgenossen ...

3. Solange die Mehrheit des Kongresses dem Misrachi noch nicht angehört, hat dieser mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln und vermöge des Rechts der ansehnlichen Minderheit, die er heute schon vertritt, dahin zu wirken, daß alle Veranstaltungen und Institutionen der Partei den gesetzlichen Normen entsprechen und jedenfalls darauf zu bestehen, daß die Beiträge der Misrachi-Genossen zur Parteikasse weder direkt, noch indirekt ungesetzlichen Zwecken zu Gute kommen können.

Quellen:

Israelit 1904, 1445 (Z.O.i.O.; vgl. auch die englische Paraphrase in: EJ, 1971, Bd. 16, Sp. 176) und Israelit vom 28.7.1904, Extrabeilage (= J. Rosenheim, AA II, 84)

Anhang IV

Satzungen und Statuten

1. Statutenentwurf für die Agudas Jisroel vom Frühjahr 1914 (Auszug)

Kap. 5 § 1 Der Rabbinerrat
Die heilige Thora ist die Seele im Körper der Aguda. Ihr (der Thora) wallt unsere Sehnsucht zu und die Strahlen ihrer Pracht, ihres Glanzes und ihrer Herrlichkeit sind es, in denen wir uns sonnen. Daher sind wir verpflichtet, die Weisen der Thora bei jedem Werk und bei jeder Tat, (die wir) nach innen und nach außen (vollbringen), in die vorderste Reihe zu stellen. Bei jeder Frage, die irgendwann auftaucht, sind wir verpflichtet in erster Linie die Thorakundigen zu hören (עלינו לשמוע בראשונה את דעת בעלי התורה ...), die ihre Ansicht in allgemeinen und speziellen Dingen kundzugeben haben.[1]

Quelle: JM 1914, 273f (Z.i.O.; Übersetzung: JM)

2. „Normalstatut der deutschen Ortsgruppen der Agudas Jisroel" vom Frühsommer 1914 (Auszug)

§ 2
Mitglieder der Ortsgruppe können nur *glaubenstreue* Juden und Jüdinnen werden. Ueber die Aufnahme entscheidet der Ortsgruppenvorstand nach Mehrheit. Passives Wahlrecht haben nur solche mindestens 25 Jahre alten Personen, die in Gesinnung und Tat offenkundig auf dem Boden des *gesetzestreuen* Judentums stehen.[2]

Quelle: JM 1914, 299 (k.i.O.)

3. Satzung der Agudas Jisroel aus dem Jahre 1923 (Auszug)

§ 1
Agudas Jisroel erstrebt die Lösung der jeweiligen Aufgaben des durch die Thora konstituierten jüdischen Volkes im Geiste der Thora.

---

[1] In einer früheren Fassung (a.a.O., 274) war hinzugefügt worden: „soweit sie auf das Religionsgesetz Bezug haben".

[2] Zu diesen semantischen Differenzierungen bemerkte Raphael Breuer, es sei „ein völliges Unding, innerhalb der Orthodoxie zwei Möglichkeiten der Thoratreue anzunehmen" (JM 1914, 301).

§ 2
Agudas Jisroel hat daher das jüdische Volk im heiligen Land und in der Diaspora geistig und physisch zu stützen durch

a) den organisatorischen Zusammenschluß aller die Erhaltung des gesetzestreuen Judentums erstrebenden Juden;

b) die Erhaltung des Bewußtseins von der Eigenart des jüdischen Gemeinschaftsbegriffes (§ 1) gegenüber allen Strömungen, die dem Judentum wesensfremd sind; ...

e) die Besiedelung des heiligen Landes im Geiste der Thora, auf daß es eine Quelle geheiligten Lebens für das jüdische Volk werde ...

§ 3
Mitglied der Agudas Jisroel kann jeder Jude werden, der die Verbindlichkeit der Thora für sich und das jüdische Volk anerkennt. Den Landesorganisationen steht das Recht zu, unter Zustimmung des Rabbinischen Rates ihres Landes einschränkende Bestimmungen über die Aufnahme von Mitgliedern für eine begrenzte Zeitdauer zu treffen.

§ 4
... Wählbar in die Organe der Agudas Jisroel sind nur solche Mitglieder, deren Gesinnung und Lebensführung anerkanntermaßen der Thora entspricht. Angehörige von Organisationen, die sich im prinzipiellen Gegensatz zur Agudas Jisroel befinden, sind in die zentralen (...) Verwaltungsorgane nicht wählbar. Im strittigen Falle entscheidet über das Vorhandensein eines solchen Gegensatzes der Rabbinische Rat des betreffenden Landes.

§ 15
Der Rabbinische Rat ist die oberste Autorität der Agudas Jisroel. Er entscheidet alle mit den Bestimmungen der Thora in unmittelbarem oder mittelbarem Zusammenhang stehenden Fragen der Gesamtorganisation. Der Rabbinische Rat ist über alle Geschäfte der Gesamtorganisation fortlaufend in Kenntnis zu halten, so daß er Gelegenheit hat, auftauchende Fragen auch aus eigener Initiative zur Entscheidung zu bringen.

§ 16
Der Rabbinische Rat besteht aus sämtlichen rabbinischen Räten der Länder. Er bedarf der Sanktion durch die Kenessio Gedaulo, die bis zur nächsten ordentlichen Kenessio Gedaulo gilt ...

§ 19
Die Kenessio Gedaulo bildet die oberste Körperschaft der Agudas Jisroel für alle Angelegenheiten, die nicht in das Zuständigkeitsgebiet des Rabbinischen Rates fallen.

Quelle: Israelit vom 30.8.1923, 9 (vgl. auch BLA vom 26.9.1929, 2)

4. „Normalstatut der deutschen Ortsgruppen der Agudas Jisroel" vom Februar 1924 (Auszug)

§ 1
Die Agudas Jisroel-Ortsgruppe ist Mitglied der Landesorganisation der „Agudas Jisroel" in Deutschland (Gruppenverband) und umfaßt die am Orte wohnenden Mitglieder der Agudas Jisroel.

§ 2
Agudas Jisroel erstrebt die Lösung der jeweiligen Aufgaben des durch die Thora konstituierten jüdischen Volkes im Geiste der Thora. Zweck der Ortsgruppe ist, nach ihren Kräften diese Bestrebungen zu fördern

§ 3
Mitglied der Ortsgruppe kann jeder Jude und jede Jüdin werden, der (die) die Verbindlichkeit der Thora für sich und das jüdische Volk anerkennt. Der Landesorganisation steht das Recht zu, unter Zustimmung des Rabbinischen Landesrats einschränkende Bestimmungen über die Aufnahme von Mitgliedern für eine begrenzte Zeitdauer zutreffen.

Quelle: Israelit vom 28.2.1924, 3

5. Statuten der Israelitischen Religionsgesellschaft vom 21.2. 1875 (Auszug)

Vorwort
Das alte jüdische Religionsgesetz, das zugleich das Grundstatut eines jeden jüdischen Gemeinwesens bildet, hat auch der Israel. Religionsgesellschaft die Grundnormen für ihr religiöses Gemeindeleben gegeben, und nichts konnte und kann in ihr allgemeine Geltung erlangen, was nicht den Bestimmungen dieses Religionsgesetzes gemäß ist, wie sie uns in Thora, Talmud und den rabbinischen Codices Schulchan Aruch überliefert sind ...

Lehre und Wort des Rabbiners sind für die Gemeinde eine entscheidende Autorität, jedoch wiederum nur in der Voraussetzung, daß seine Aussprüche und Erklärungen den Bestimmungen des über Allen stehenden Religionsgesetzes gemäß sind ...

Möge ... das unter Gottes Beistand fortschreitende Gedeihen unserer Institutionen ... ein glänzendes Zeugnis für die Wahrheit ablegen, daß der Geist opferfreudiger Gewissenstreue ... stark genug ist, ohne staatliche Nötigung die geistigen und sittlichen Interessen eines jüdisch-religiösen Gemeinwesens auf der Höhe aller berechtigten Anforderungen in dauernder Blüte zu erhalten.

§ 24
Die der Unterrichtsanstalt vorgesetzte Verwaltungs=Commission führt den Namen Schulrat und besteht aus mindestens 6 Mitgliedern. Der Rabbiner und, im Falle derselbe nicht gleichzeitig die Directorstelle bekleidet, auch der Director sind ständige Mitglieder des Schulrats ...

§ 26
Vater und Sohn, Schwiegervater und Schwiegersohn, Brüder und Schwäger ... können nicht gleichzeitig Mitglieder des Vorstandes oder des Ausschusses oder einer Commission sein ...

Ausnahmen hiervon finden hinsichtlich des Rabbiners, und wenn derselbe das Directorat nicht bekleidet, auch hinsichtlich des Directors statt in betreff der Funktionen derselben als Mitglieder des Schulrats.

§ 27
Wer am Samstag oder Feiertag öffentlich ein Geschäft betreibt oder dieselben sonst öffentlich entweiht, wer selbstgeständlich einen nicht koscheren Haushalt führt oder öf-

fentlich אוכל טרפות ist (sic), oder durch einen öffentlichen Act oder eine öffentliche Schrift die Fundamentalprinzipien des überlieferten Judentums verleugnet, ist zu jedem Amte der Religionsgesellschaft, mithin auch zur Wahl in den Vorstand, Ausschuß und die Commissionen unfähig und erlangt seine Wählbarkeit erst dann wieder, wenn er mehrere Jahre als gesetzestreuer Juden gelebt hat.

§ 32
Der Rabbiner ist die religionsgesetzliche Autorität der Gemeinde für alle religionsgesetzliche (sic) Angelegenheiten derselben und ihrer Mitglieder; ihm ist die Sorge für die Erkenntnis und Erfüllung des Religionsgesetzes innerhalb der Religionsgesellschaft anvertraut ...

Auch die Autorität des Rabbiners ist durch das religiöse Grundgesetz begrenzt und haben sein Wort und sein Wirken nur Geltung, wenn sie mit den Bestimmungen desselben sich im Einklang befinden. Nur innerhalb der von diesem Gesetze sanktionirten Grenzen hat derselbe zu lehren und zu entscheiden ...

Der Rabbiner ist ständiges Mitglied des Schulrats und führt in der Regel das Direktorat der Unterrichtsanstalten der Religionsgesellschaft.

Quelle: Korrespondenzarchiv des Instituts zur Erforschung von Diasporajudentum und Holocaust, Bar-Ilan Universität, Ramat-Gan (O.i.O.)

6. Satzung der Synagogengemeinde Israelitische Religionsgesellschaft Kehilath Jeschurun von 15.1.1922 (Auszug)

Artikel 1
Das Grundgesetz der Israelitischen Religionsgesellschaft Kehilath Jeschurun ist das alte jüdische Religionsgesetz, das in Thora, Talmud und den rabbinischen Codices Schulchan Aruch überliefert ist; die in ihnen enthaltenen Bestimmungen sind ihr die höchste Autorität. Alle Massnahmen und Beschlüsse der Religionsgesellschaft haben nur Geltung, wenn sie diesen Bestimmungen nicht widersprechen.

Artikel 2
Die Israelitische Religionsgesellschaft hat die Aufgabe, die Grundlagen des Judentums: Thora, Abodah und Gemiluth Chassadim mit vereinigten Kräften zu fördern und die zu deren Auslebung und Pflege erforderlichen Anstalten und Institutionen herzustellen und zu erhalten. Sie ist die alte jüdische Frankfurter Kehilla, die Fortträgerin ihrer Zwecke, die Pflegerin ihrer Prinzipien und Aufgaben, die Erbin ihrer religiösen Rechte.

Artikel 4
Als Mitglieder können nicht aufgenommen werden: a) Ein Jude, an dem der religiöse Act der Beschneidung, dem Religionsgesetz entgegen, nicht vorgenommen worden, oder der die Beschneidung seines Sohnes verweigert.
b) Wer in einer vom Religionsgesetze verbotenen Ehe lebt, oder der nach Vollzog der Civiltrauung nicht die religiöse Trauung al jedei chupo ukdauschin kedas Mausche wejisroel vornehmen lässt.

Artikel 27 (entspricht § 27 der Statuten vom 21.2. 1875)

Quelle: Korrespondenzarchiv des Instituts zur Erforschung von Diasporajudentum und Holocaust, Bar-Ilan Universität, Ramat-Gan (O.i.O.)

Anhang V

Gesetzestexte

1. Gesetz betr. die Synagogenverhältnisse in Frankfurt a.M. vom 21.3.1899 (Auszug)

Wir Wilhelm, von Gottes Gnaden, König von Preußen verordnen mit Zustimmung beider Häuser des Landtages Unserer Monarchie, was folgt:

§ 1
Die in dem Bezirk der ehemaligen freien Stadt Frankfurt a.M. wohnenden Juden gehören zur Synagogengemeinde „Israelitische Gemeinde" zu Frankfurt a.M. Ausgenommen hiervon sind diejenigen Juden, welche Mitglieder der Synagogengemeinde „Israelitische Religionsgesellschaft" zu Frankfurt a.M. sind und unter Vorlegung einer Bescheinigung des Vorstandes dieser Synagogengemeinde über ihre Mitgliedschaft binnen einer Frist von drei Monaten nach Inkrafttreten dieses Gesetzes oder nach Verlegung ihres Wohnsitzes in den Bezirk der ehemaligen freien Stadt Frankfurt a.M. oder nach erreichter Volljährigkeit oder, bei Witwen von Mitgliedern der „Israelitischen Religionsgesellschaft", nach Eintritt der Witwenschaft dem Polizeipräsidenten zu Frankfurt a.M. schriftlich anzeigen, daß sie ausschließlich der Synagogengemeinde „Israelitische Religionsgesellschaft" angehören wollen. Die betreffenden Juden sind von dem Zeitpunkt des Beginnes der dreimonatlichen Frist ab von der Verpflichtung zu öffentlich rechtlichen Leistungen an die Synagogengemeinde „Israelitische Gemeinde" befreit ...

Quelle: N. Hirsch, 1923, 122

2. Das Gesetz über den Austritt aus der Synagogengemeinde vom 28.7. 1876 (Auszug)

§ 1
Es ist jedem Juden gestattet, ohne Austritt aus der jüdischen Religionsgemeinschaft (dem Judenthume) wegen religiöser Bedenken aus derjenigen jüdischen Synagogengemeinde (jüdischen Kultusgemeinde, religiösen jüdischen Gemeinde, israelitischen Religionsgemeinde) auszutreten, welcher er auf Grund eines Gesetzes, eines Gewohnheitsrechtes, oder einer Verwaltungsvorschrift, angehört. Ein Jude, welcher von dieser Befugniß Gebrauch macht, wird bei Verlegung seines Wohnsitzes in den Bezirk einer anderen Synagogengemeinde nicht Mitglied dieser Gemeinde, wenn er derselben vor oder bei seinem Einzuge eine schriftliche dahin gerichteten Erklärung, daß er nicht Mitglied der Gemeinde werden wolle, abgiebt.

§ 2
Der Austritt aus einer Synagogengemeinde (jüdischen Kultusgemeinde etc. § 1) mit bürgerlicher Wirkung erfolgt dadurch, daß der Austretende in Person vor dem Richter seines Wohnorts den Austritt unter Hinzufügung der Versicherung erklärt, daß solcher auf religiösen Bedenken beruhe.

Quelle: G. Grotefend, 1900, 193f. (O.i.O.; vgl. auch I. Breuer, PAG, 37f.)

Anhang VI

Brief der Jewish Agency an die Agudat Israel vom 19.6.1947 („Status-Quo-Brief")

An die
Agudat Israel-Weltorganisation
Rech. Ben Yehuda
Jerusalem

Sehr geehrte Herren,

Der Vorstand der Jewish Agency hat durch ihren Vorsitzenden von Ihren Bitten hinsichtlich der Zusicherungen bezüglich der Personenstandsfragen, des Sabbats, der Erziehung und der Kaschrut in einem in kürze zu gründenden jüdischen Staat Kenntnis genommen.

Wie Ihnen der Vorstandsvorsitzende mitgeteilt hat, ist weder der Vorstand der Jewish Agency noch irgendeine andere Institution im Lande dazu ermächtigt, in Bezug auf die Verfassung des zu errichtenden jüdischen Staates von vornherein bindende Zusagen zu geben. Die Errichtung des Staates setzt die Zustimmung der UNO voraus, und diese ist nicht wahrscheinlich, wenn nicht jedem Staatsbürger Gewissensfreiheit gewährt wird und es nicht deutlich ist, daß es nicht um die Errichtung einer Theokratie geht. Im jüdischen Staat werden auch nichtjüdische Bürger leben – Christen und Muslime –, und es ist deutlich, daß es notwendig sein wird, allen Bürgern von vornherein gleiche Rechte zu gewähren und ihnen die Freiheit von Zwang (כפיה) und Diskriminierung in religiösen und anderen Fragen zu gewährleisten.

Mit Befriedigung ist zu unserer Kenntnis gelangt, daß Sie vernommen haben, daß keine Institution berechtigt ist, die Verfassung des Staates im voraus festzulegen und daß der Staat in gewissen Bereichen frei sein wird, seine Verfassung und seine Ordnung (משטרה) nach dem Willen seiner Bürger festzulegen.

Dessen ungeachtet würdigt der Vorstand (sc. der Jewish Agency) Ihre Forderungen. Er ist sich dessen bewußt, daß diese Fragen nicht nur die Mitglieder der Agudat Israel, sondern viele gläubige Juden innerhalb des zionistischen Lagers und außerhalb jeder Partei beunruhigen. Er bringt Ihren Forderungen volles Verständnis entgegen und teilt Ihnen mit, welches seine Position in den von Ihnen aufgeworfenen Fragen ist und was er, soweit sein Einflußbereich betroffen ist, bereit ist zu tun, damit Ihre Bitten erfüllt werden.

Der Vorstand der Jewish Agency hat die Unterzeichneten ermächtigt, ihren Standpunkt in den im Gespräch aufgeworfenen Fragen zu formulieren. Wir teilen Ihnen also hiermit den Standpunkt der Jewish Agency bezüglich folgender Fragen mit:

a) Sabbat: Der gesetzliche Ruhetag im jüdischen Staat wird der Sabbat sein, wobei den Christen und Angehörigen anderer Religionen natürlich das Recht gegeben wird, ihre wöchentlichen Ruhetage einzuhalten.

b) Kaschrut: Es ist mit allen nötigen Mitteln darauf hinzuwirken, daß in allen für Juden bestimmten öffentlichen Küchen koscheres Essen zubereitet wird.
c) Personenstandsfragen: Alle Mitglieder des Vorstands wissen um die Ernsthaftigkeit und Schwere dieses Problems, und von allen Institutionen, die die Agency vertritt, wird alles nur Mögliche unternommen werden, um den Bedürfnissen der Religiösen Rechnung zu tragen und eine andauernde Spaltung im Haus Israel zu verhindern.
d) Erziehung: Es wird eine volle Autonomie für alle Strömungen im Erziehungswesen gewährleistet werden. (Dies trifft in der Zionistischen Organisation und in Kĕnesset Jisrael schon jetzt zu.) Der Staat wird selbstverständlich ein Minimum an Pflichtunterricht in der hebräischen Sprache, in Geschichte und den Wissenschaften usw. festsetzen und die Einhaltung dieses Minimums überwachen. Er wird aber jeder Strömung volle Freiheit gewähren, ihre Erziehung nach ihren Erkenntnissen durchzuführen, und wird sich von jedem Anschlag auf das religiöse Gewissen fernhalten.

Hochachtungsvoll
Im Namen des Vorstandes der Jewish Agency

David Ben Gurion
Rabbiner J.L. Fischmann
J. Grünbaum

Quelle: I. Lewin, 1947, 31f.; Übersetzung: M. Morgenstern.
Zum Thema vgl. auch M. Wolffsohn, 1983, 390, 627ff.; Ch. Liebman/E. Don Yehiya, 1984, 31–40; A. Arian, 1985, 218–222; M. Friedman, in: B. Kimmerling (ed.), 1989, 186.

Literaturverzeichnis

Hebräische Bücher und Aufsätze werden, sofern vorhanden, unter a) nach ihrem deutschen oder englischen Titel oder Nebentitel aufgeführt; andernfalls erscheinen sie unter b) im Verzeichnis der hebräischen Schriften und werden dementsprechend zitiert. Sofern sie mit Hilfe eines Kurztitels oder Sigels zitiert werden, sind sie – zur leichteren Auffindbarkeit – in beiden Literaturverzeichnissen aufgeführt. Herausgeber werden in der jeweiligen Sprache ausgewiesen. Zeitungs- und Zeitschriftenartikel sowie Aufsätze in Jahrbüchern werden mit dem Verfassernamen und der Zeitschrift (oder einem Sigel) zitiert. Da die Zitierung ansonsten mit Hilfe des Verfassernamens und der Jahreszahl erfolgt, sind mehrere Veröffentlichungen eines Autors chronologisch geordnet.

Die Seitenangaben von Artikeln in der deutsch-jüdischen Presse fehlen dort, wo sie auf den zur Einsicht bereitgestellten Mikrofiches unleserlich waren. Zeitungsaufsätze sind nur aufgenommen, wenn sie namentlich gekennzeichnet sind. Ausnahmen bilden J. Rosenheims Leitartikel im „Israelit" sowie mit I.B. (= Isaac Breuer), R.B. (= Raphael Breuer), J. Br. (= Joseph Breuer) und P.K. (= Pinchas Kohn) unterzeichnete Beiträge in der jüdischen Presse. Bei den letztgenannten Autoren, insbesondere aber bei den Brüdern Breuer, wurde, unabhängig von der Verwendung in dieser Arbeit, Vollständigkeit angestrebt. Der Übersichtlichkeit halber wird bei diesen Autoren, die in den Abschnitten c) und d) separat zusammengefaßt sind, im Zitat teilweise von der bibliographischen Numerierung ihrer Schriften Gebrauch gemacht. Einige besonders häufig genannte Titel dieser Autoren sind darüber hinaus mit Sigeln versehen, die in das Abkürzungsverzeichnis aufgenommen wurden und in diesem Verzeichnis unterstrichen sind.

a) Literatur in europäischen Sprachen (und Nebentitel)

Abt, Harry: Jüdische Jugendbewegung, in: NZ III (1932/33), 17–30, 92–100, 274–281, 326–334, 375–383

Almog, Shmuel: Zionism and History. The Rise of a New Jewish Consciousness, New York/Jerusalem 1987

Altmann, Alexander: Theology in Twentieth-Century German Jewry, in: LBIYB 1 (1956), 193–216

Amiel, M. A.: Misrachi und Aguda, in: Israelit vom 19.4.1934, 5f.

Amir, Yehoshua: Jüdisch-theologische Positionen nach Auschwitz, in: Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen, Heidelberg 1980, 439–455

Arian, Asher: Politics in Israel. The Second Generation, Chatham, New Jersey 1985

Arnsberg, Paul: Der Frankfurter Rabbiner Dr. Leopold Stein. Würde eines Rabbiners oder Autorität des Gemeindevorstandes, in: LBIB X (1967), 336–338

–, Bilder aus dem jüdischen Leben im alten Frankfurt, Frankfurt/M. 1970

–, 900 Jahre „Muttergemeinde in Israel": Frankfurt am Main, Frankfurt/M. 1974
–, Die Geschichte der Frankfurter Juden seit der Französischen Revolution. Band I. Der Gang der Ereignisse, Darmstadt 1983
Aronoff, Myron J.: Religion and Politics. Political Anthropology Volume III, New Brunswick, London 1984
Auerbach, Hirsch Benjamin: Die Geschichte des „Bund gesetzestreuer jüdischer Gemeinden Deutschlands" 1919–1938, Tel Aviv 1972
Auerbach, Moses: Agudas Jisroel in Erez Jisroel, in: Israelit vom 1.7.1920, 1f.; vom 15.7.1920, 1f; 29.7.1920, 4f; 5.8.1920, 4f
–, Seligmann Bär Bamberger זצ"ל, in: Israelit vom 27.9.1928, 3–5
–, Seligmann Bär Bamberger זצ"ל, in: Jeschurun XV (1928), 524–538
–, Die Braunschweiger Rabbinerversammlung i.J. 1844, in: JJLG XXII (1931/32), 125–145
Avineri, Shlomo: The Making of Modern Zionism, New York 1981

Bach, Hans I.: Jacob Bernays. Ein Beitrag zur Emanzipationsgeschichte der Juden und zur Geschichte des deutschen Geistes im neunzehnten Jahrhundert, Tübingen 1974
–, The German Jew. A Synthesis of Judaism and Western Civilization, 1730–1930, New York 1984
Bacon, Gershon C.: *Daat Torah* and Birthpangs of the Messiah (hebr.), in: Tarbiz 1982/83, 497–508
–, Birth Pangs of the Messiah: The Reflections of Two Polish Rabbis on Their Era, in: SCJ VII (1991), 86–99
–, East European Jewry from the first Partition of Poland to the Present, in: Hundert, Gershon David/Bacon, Gershon C. (eds.), 1984, 165–182
Baer, Seligmann (Hg.): תפלת ישרים. Die täglichen Gebete der Israeliten nebst deutscher Übersetzung, 6. durchaus verbesserte Auflage, Rödelheim 1884
Baerwald, Hermann: Einladungsschrift zu der am 15., 16., 17. und 18. März 1869 stattfindenden öffentlichen Prüfung der Real- und Volksschule der israel. Gemeinde, Frankfurt am Main 1869
Bamberger, M. L.: Seligmann Baer Bamberger, in: L. Jung (ed.), 1953, 181–195
Bamberger, Naftali Bar-Giora: Der Jüdische Friedhof in Höchberg, Schriften des Stadtarchivs Würzburg, Heft 8, Würzburg 1991
Bamberger, Seligman Bär: Einige Worte des Aufschlusses im Betreffe der Emancipation der Juden, Fürth 1850
–, Offene Antwort auf den an ihn gerichteten offenen Brief Sr. Ehrwürden des Herrn S.R. Hirsch, Rabbiner der Israelitischen Religionsgesellschaft zu Frankfurt a.M., Würzburg, 1877, in: S.R. Hirsch, GS IV, 516–542
The Bamberger Family: The Bamberger Family. The Descendants of Rabbi Seligmann Bär Bamberger, The Würzburger Rav (1807–1878), Jerusalem 1979
Baron, Salo W.: Church and State Debates in the Jewish Community of 1848, in: FS M. Kaplan, 49–72
Bellah, Robert N./Hammond, Phillip E.: Varieties of Civil Religion, San Francisco 1980
Ben-Avner, Yehuda: Vom orthodoxen Judentum in Deutschland zwischen zwei Weltkriegen, Hildesheim 1987
– לפולמוס על הרבנות בעדת ישורון דק"ק פפד"ים בשנות העשרים, סיני תש"נ, 1–8; zitiert: Ben-Avner, Polemik

Ben-Chorin, Schalom: Ich lebe in Jerusalem, Gerlingen 1979
Bender, Johann Heinrich: Der frühere und jetzige Zustand der Israeliten zu Frankfurt am Main. Nebst Verbesserungsvorschlägen, Frankfurt/Main 1833
Ben-Sasson, Haim Hillel (Hg.): Geschichte des jüdischen Volkes III. Vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Deutsche Ausgabe, München 1980
–, Continuity and Variety. Selected by Joseph R. Hacker (hebr.), Tel Aviv 1984
Bentwich, Norman: The Hebrew University of Jerusalem 1918–1960, London 1961
–, /Bentwich, Helen: Mandate Memories 1918–1948, London 1965
Bettan, Israel: Early Reform in Contemporaneous Responsa, in: H.G. Enelow/ K. Kohler ...(eds.), 1925, 425–443
Biale, David: Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History, Cambridge/ London 1979
Biberfeld. Eduard: Die Lage der Orthodoxie in Deutschland, in: Israelit vom 8.9.1910, 1–3; vom 15.9.1910, 1–3; 22.9.1910, 1f.
Bin-Nun, Ariel: Einführung in das Recht des Staates Israel, Darmstadt 1983
Birnbaum, Ervin: The Politics of Compromise. State and Religion in Israel, Rutherford 1970
Birnbaum, Nathan: Den Ostjuden ihr Recht, Wien 1915
–, Gottes Volk, Wien/Berlin 1918
–, Nachbemerkungen zu „Gottes Volk", in: Jeschurun V (1918), 545–559
–, Die Agudas Jisroel und ihre K'nessioh G'dauloh, in: Der Jude VIII (1924), 72–78
–, Religiöse Heimat und religiöse Heimkehr, in: FS für J. Rosenheim anläßlich der Vollendung seines 60. Lebensjahres, Frankfurt 1931, 77–81
Blau, Armin: Religiöse und nationale Erziehung, in: Jeschurun V (1918), 107–112
–, Zionismus und Misrachismus, in: Jeschurun V (1918), 414–428
Bleich, David J.: Contemporary Halakhic Problems, The Library of Jewish Law and Ethics Volume IV (ed. by Jakob and Erna Michael), New York 1977
Blumenfeld, Kurt: Erlebte Judenfrage. Ein Vierteljahrhundert Deutscher Zionismus, Stuttgart 1962
Böhm, Adolf: Die Zionistische Bewegung bis zum Ende des Weltkrieges, Berlin 1935
–, Die Zionistische Bewegung 1918–1925, Berlin 1937
Borchsenius, Poul: The History of the Jews, Volume IV: The Chains are Broken. The Story of Jewish Emancipation, New York 1965
Bothe, Friedrich: Geschichte der Stadt Frankfurt am Main, Frankfurt/M. 1913
Brann, Markus: Heinrich Graetz, in: MGWJ 61 (1917), 321–342
–, Aus H. Graetzens Lehr- und Wanderjahren, in: MGWJ 62 (1918), 231–265; 63 (1919), 34–47; 343–363; 64 (1920), 143–156
Breslauer, Walter: Die „Vereinigung für das Liberale Judentum in Deutschland" und die „Richtlinien zu einem Programm für das Liberale Judentum". Erinnerungen aus den Jahren 1908–1914, in: LBIB IX (1966), 302–329
Breuer, Jacob (ed.): Fundamentals of Judaism. Selections from the works of Rabbi Samson Raphael Hirsch and outstanding Torah-true thinkers, New York 1949
Breuer, Mordechai: Samson Raphael Hirsch, in: L. Jung (ed.), 1958, 265–299; hebräische Übersetzung unter dem Titel פרקים בתוך ביוגראפיה, in: (עורך) עמנואל י', o.J., 11–44
–, S.R. Hirsch, die neue Orthodoxie und die deutsche Kultur, in: LBIB 72/1985, 3–30
–, Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich 1871–1918. Die Sozialgeschichte einer religiösen Minderheit, Frankfurt/M. 1986

–, (ed.): Torah Im Derekh Eretz Movement (hebr.), Ramat-Gan 1987
–, אורתודוקסיה ותמורה, in: ders. (ed.), 1987, 85–95; zitiert: M. Breuer, Orthodoxie
–, ראשית דרכו של אבי־מורי ז"ל, in: R. Horwitz (ed.), 1988, 51–60; zitiert: M. Breuer, Anfang
–, Ausdrucksweisen aschkenasischer Frömmigkeit in Synagoge und Lehrhaus, in: K.E. Grözinger (Hg.), 1991, 103–116; zitiert: M. Breuer, 1991
Bühler, Michael: Erziehung zur Tradition – Erziehung zum Widerstand. Ernst Simon und die jüdische Erwachsenenbildung in Deutschland. Studien zu jüdischem Volk und christlicher Gemeinde Band VIII, Berlin 1986

Cahn, Michael: Die religiösen Strömungen in der zeitgenössischen Judenheit, Frankfurt/M. 1912
Cahnman, Werner J.: A Regional Approach to German-Jewish History, in: JSS 5 (1943), 212–224
–, The Three Regions of German-Jewish History, in: FS C. Silberman, 1–14
–, The Village Jew, in: LBIYB XIX (1974), 107–130
Carlebach, Alexander: A German Rabbi goes East, in: LBIYB VI (1961), 60–121
–, Adass Yeshurun of Cologne, Belfast 1964
–, The Image of German Orthodoxy, in: Men and Ideas, Jerusalem 1982, 31–51
Carlebach, Josef: Der Streit um die Erbfolge im Rabbinat, in: Jeschurun XV (1928), 350–366
–, Die 2. Kenessio Gedaulo zu Wien, in: Jeschurun XVI (1929), 425–442
Carlebach, Julius: The Foundations of German-Jewish Orthodoxy. An Interpretation, in: LBIYB XXXIII (1988), 67–91
–, (Hg.): Wissenschaft des Judentums. חכמת ישראל. Anfänge der Judaistik in Europa, Darmstadt 1992
Chouraqui, André: Cent ans d'histoire – l'Alliance Israélite Universelle et la renaissance juive contemporaine (1860–1960), Paris 1965
Cohen, Erik: The City in the Zionist Ideology, in: JQ 4/1977, 126–144
Cohen, Hermann: Jüdische Schriften, Band I, Berlin 1924
Cohn, Arthur: Was lehrt uns der Zionisten-Congreß, in: Israelit 1897, 1379–1383
–, Die Forderung des Tages, in: Israelit vom 31.8.1911, 1–3
Cohn, Haim H.: Joseph Carlebach, in: LBIYB V (1960), 58–72
–, Secularization of Divine Law, in: Jewish Law in Ancient and Modern Israel. Selected Essays, Jerusalem 1971, 1–49
Conte Corti, Egon Caesar: Das Haus Rothschild in der Zeit seiner Blüte 1830–1871, Leipzig 1928
Craig, Gordon A.: Deutsche Geschichte 1866–1945. Vom Norddeutschen Bund bis zum Ende des Dritten Reiches. Aus dem Englischen übersetzt von Karl Heinz Siber, München 1983

Davis, Moshe: The Emergence of Conservative Judaism, Philadelphia 1963
Demant, Peter Robert: Ploughshares into Swords. Israeli settlement policy in the occupied territories, 1967–1977, Amsterdam 1988
Diamant, Adolf: Zerstörte Synagogen vom November 1938. Eine Bestandsaufnahme, Frankfurt/M. 1978
Dubnow, S.M.: Die Grundlagen des Nationaljudentums. Übersetzung aus dem Russischen von I. Friedländer, Berlin 1905

–, Die neueste Geschichte des Jüdischen Volkes, 1789–1914, aus dem Russischen von Alexander Eliasberg (Bd. I u. II) und Elias Hurwicz (Bd. III), Berlin 1920–1928
Duckesz, Eduard: Zur Genealogie Samson Raphael Hirschs, in: JJLG XVII (1926), 103–131
Durkheim, Émile: Les Règles de la Méthode sociologique, Paris 1956[13]

Eisemann, Heinrich: Palästina und „Agudas Jisroel", in: Israelit vom 15.1.1914, 1–3; 23.1.1914, 3f.
Ehrmann, Salomon: Zur Kenessio Gedaulo, in: BLA vom 10.5.1929, 1f.
–, Eine Replik, in: BLA vom 16.5.1929, 6–8
–, Um den § 4, in: BLA vom 6.6.1929, 5f.
–, Dr. Isaac Breuer, in: The Rosenheim Foundation (ed.), The People of the Thora. Selected Essays by Isaac Breuer, London 1956 (vgl. I. Breuer, Nr. 112), 3–7
–, Isaac Breuer, in: L. Jung (ed.), 1958, 619–646
–, Rabbi S.R. Hirsch as a Pioneer of Judaism in Eretz Yisroel and in the Diaspora, in: FS J. Breuer (vgl. J. Breuer, Nr. 17), 67–94
Elam, Yigal: Gush Emunim. A False Messianism, in: JQ, Fall 1976, 60–69
–, A dream that came true (hebr.), Tel Aviv 1978
Elias, Markus: The Educational Work of Rabbi S.R. Hirsch: Jewish Schools in Western Europa, in: FS J. Breuer (vgl. J. Breuer, Nr. 17), 114–148
Eliav, Mordechai (Hg.): Rabbiner Esriel Hildesheimer. Briefe, Jerusalem 1965
–, גישות שונות לתורה עם דרך ארץ – אידיאל ומציאות, in: M. Breuer (ed.), 1987, 45–55; zitiert: M. Eliav, Ansätze
–, Das orthodoxe Rabbinerseminar in Berlin. Ziele, Probleme und geschichtliche Bedeutung, in: J. Carlebach (Hg.), 1992, 59–73
Ellenson, David: The Role of Reform in Selected German-Jewish Orthodox Responsa: A Sociological Analysis, in: HUCA LIII, Cincinnati 1982, 357–380
–, Church-Sect Theory, Religious Authority, and Modern Jewish Orthodoxy: A Case Study, in: M. L. Raphael (ed.), 1983, 63–83
–, Orthodoxy, Halakhah, and the Boundaries of Modern Jewish Identity, Lanham/New York/London 1989
Eloni, Yehuda: Die umkämpfte nationaljüdische Idee, in: W.E. Mosse (Hg.), 1976, 633–688
–, Zionismus in Deutschland. Von den Anfängen bis 1914, Gerlingen 1987
Encyclopaedia Hebraica (hebr.), Jerusalem 1951–1983
Encyclopaedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart, Berlin 1929–1934
Encyclopaedia Judaica, Jerusalem 1971.
Enelow, H.G./Kohler, K. (eds.) HUC Jubilee Volume 1875–1925, Cincinnati 1925
Engel, David J.: Organized Jewish Responses to German Antisemitism during the First World War, Los Angeles 1979
–, Patriotism as a Shield. The Liberal Jewish Defence against Antisemitism in Germany during the First World War, in LBIYB XXXI (1986), 147–171
Englard, Izhak: The Relationship between Religion and State in Israel, in: Jewish Law in Ancient and Modern Israel. Selected Essays, with an Introduction by Haim H. Cohn, Jerusalem 1971, 168–189
Eppenstein, Simon: Leben und Wirken Dr. I. Hildesheimers, in: Jeschurun VII (1920), 271–314
Epstein, Curt: Israel – Das Werden des Staates und die Verwirklichung der Gewaltenteilung, Würzburg 1966

Erikson, Kai T.: Wayward Puritans. A Study in the Sociology of Deviance, New York 1966

Etzioni, Amitai: „Kulturkampf" ou Coalition. Le Cas d'Israel, in: Revue Française des Sciences Politiques 1958, 311–335

Even Shmuel, Yehuda (ed.): The Kosari of R. Yehuda Halevi (hebr.), translated, annotated and introduced by Y. Even Shmuel (hebr.), Tel Aviv 19722

Falk, Ze'ev W.: תורה עם דרך ארץ בדורנו, in: M. Breuer (ed.), 1987, 263–266; zitiert: Z. Falk, TDE

–, Legal Values and Judaism. Towards a Philosophy of Halakha (hebr.), Jerusalem 1980

–, Law and Religion. The Jewish Experience, Jerusalem 1981

–, Religious Law between Eternity and Change. On the Dynamism of Jewish Law in Jewish Thought and on Jewish, Christian and Muslim Attitudes towards Legal Change (hebr.), Jerusalem 1986

–, Religious Law and Ethics. Studies in Biblical and Rabbinical Theonomy, Jerusalem 1991

–, Jüdisches Lernen und die Wissenschaft des Judentums, in: K.E. Grözinger (Hg.), 1991, 347–356; zitiert: Z. Falk, Lernen

Farkas, David (ed.): Guide for Manuscripts and Printed Matter from the Legacy of Rabbi Samson Raphael Hirsch. Volume I. Letters and Hebrew Manuscripts (Foreword by Joseph Walk), Ramat-Gan 1982

Fishman, Aryei: The Religious Kibbutz (hebr.), Jerusalem 1975

Frankel, Jonathan: The Paradoxical Politics of Marginality: Thoughts on the Jewish Situation During the Years 1914–21, in: SCJ IV (1988), 3–21

Fraenkel, Abraham: Lebenskreise. Aus den Erinnerungen eines jüdischen Mathematikers, Stuttgart 1967

Fraenkel, Sigmund: Die Beendigung des Gemeindekonflikts von München und Nürnberg, in: Israelit vom 20.2.1908, 1–4; vom 27.2.1908, 3–5; 5.3.1908, 3–5

–, Die bayrische Orthodoxie vor einer wichtigen Entscheidung, in: Israelit vom 20.8.1908, 1–3

–, Die Revision des bayrischen Judenedikts, in: Israelit vom 4.2.1909, 1f.; 11.2.1909, 1f.; 18.2.1909, 3f.

–, Offener Brief an Herrn Rechtsanwalt Dr. jur. Isaak Breuer in Frankfurt a.M., Frankfurt 1914

Freund, Ismar: Staat, Kirche und Judentum in Preussen, in: JJGL XIV (1911), 109–138

Friedemann, Charles: La Loi dans la Pensée d'Isaac Breuer (1883–1946), in: Revue des Études Juives 131 (1972), 127–157 (= המשפט במחשבתו של רי יצחק ברויאר, תירגמה יהודית קאופמן, Jerusalem o. J.)

Friedenson, Joseph: A History of Agudath Israel, New York 1970

Friedmann, Georges: Fin du peuple Juif?, Paris 1965

Friedman, Isaiah: Zionist History Reconsidered, in: SCJ VI (1990), 309–314

Friedman, Menachem: Religious Zealotry in Israeli Society. On Ethnic and Religious Diversity in Israel, Ramat-Gan 1975

–, Society and Religion. The Non-Zionist Orthodox in Eretz Israel 1918–1936 (hebr.), Jerusalem 1977

–, The State of Israel as a theological Dilemma, in: Baruch Kimmerling (ed.), The Israeli State and Society. Boundaries and Frontiers, New York 1989, 165–215

Friesel, Evyatar: The Political and Ideological Development of the Centralverein before 1914, in: LBIYB XXXI (1986), 121–146
–, A Response to the Observations of Chaim Schatzker and Abraham Margaliot, in: LBIYB XXXIII (1988), 107–111
Fritzsche, Klaus: Konservatismus, in: Franz Neumann (Hg.), Handbuch Politischer Theorien und Ideologien, 1979[3], 65–105

Galandauer, H.: Das moderne Israel und seine Parteien, in: Israelit 1898, 520–526
Geiger, Salomon Salman: דברי קהילות, Frankfurt/M 1862
Glasneck, Johannes/Timm, Angelika: Israel. Die Geschichte des Staates seit seiner Gründung, Bonn-Berlin 1992
Goethe, Johann Wolfgang von: Werke, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, Band III (hg. v., Erich Trunz), München 1976[10]
Goldman, Eliezer: Responses to Modernity in Orthodox Jewish Thought, in: SCJ II (1986), 52–73
Graetz, Heinrich: Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet, Band 11, Leipzig 1870
Greive, Hermann: On Jewish Self-Identification. Religion and Political Orientation, in: LBIYB XX (1975), 35–46
–, Zionism and Jewish Orthodoxy, in: LBIYB XXV (1980), 173–195
–, Zionism and Jewish Orthodoxy, in: LBIYB XXVII (1983), 241–246
Grotefend, G.A.: Preußisch-Deutsche Gesetz-Sammlung 1806–1899. Die Gesetzsammlung für den preußischen Staat, das Bundes-Gesetzblatt für den Norddeutschen Bund und das Reichs-Gesetzblatt, Düsseldorf 1900[3]
Grözinger, Karl E. (Hg.): Judentum im deutschen Sprachraum, Frankfurt/M. 1991
Grünewald, Pinchas Paul: Eine jüdische Offenbarungslehre. Samson Raphael Hirsch, Bern/Frankfurt/M./Las Vegas 1977
Grunfeld, I. (ed. and trans.): Judaism Eternal. Selected Essays from the Writings of Rabbi Samson Raphael Hirsch, London 1956
–, The Historical and Intellectual Background of the Horeb, in: S.R. Hirsch, Horeb. A Philosophy of Jewish Laws and Observances, translated by Dayan Dr. I. Grunfeld, London 1962, XIX–XCVII
Gsell-Trümpi, F.: Zur rechtlichen Natur der Völkerbundsmandate, Glarus 1928
Gurock, Jeffrey S.: The Winnowing of American Orthodoxy, in: M.L. Raphael (ed.), 1984, 41–53

Haan, Jacob Israel de: Ein ernstlicher Mangel der Balfour-Deklaration, in: Israelit vom 9.3.1922, 3
Halberstadt, W.: Das Bildungsideal S.R. Hirschs s.A, in: NZ I (1930/31), 241–244
Halpern, Ben: The idea ot the Jewish state. Harvard Middle Eastern Studies 3, Cambridge/Massachusetts 1961
Halphen, Achille Edmund: Summarische Geschichte der Juden in Frankreich, in: S.R. Hirsch (Hg.), Jeschurun 1857, 428–430, 459–467, 514–530
Hammer-Schenk, Harold: Synagogen in Deutschland. Geschichte einer Baugattung im 19. und 20. Jahrhundert (1780–1933) Hamburg 1981
Haumann, Heiko: Geschichte der Ostjuden, München 1991[3]
Heilbrunn, Rudolf M.: Bismarcks blinder Hofjude, in: TAJB X (1981), 293–317

Heinemann, Isaac: I.M. Japhet. Ein Gedenkblatt zur 100. Wiederkehr seines Geburtstages, in: Jeschurun V (1918), 240–244
–, Supplementary Remarks on the Secession from the Frankfurt Jewish Community under Samson Raphael Hirsch. Aus dem Deutschen von Hilde Kirsch, in: HJ X (1948), 123–134
–, Samson Raphael Hirsch. The Formative Years of the Leader of Modern Orthodoxy, in: HJ XIII (1951), 29–54
–, The Relationship between S.R. Hirsch and his Teacher Bernays, in: Zion 16 (1951), 44–90
–, Marcus Horovitz, in: L. Jung (ed.), 1953, 261–272
–, La Loi dans la Pensée Juive, Paris 1962
Hertzberg, Arthur: The Zionist Idea. A Historical Analysis and Reader, Garden City, New York 1959
Herzl, Theodor: Zionistische Schriften, hg. v. Leon Kellner, Teil I und II, Berlin-Charlottenburg 1905
Hess, Moses: Jüdische Schriften, hg. und eingeleitet v. Theodor Zlocisti, Berlin 1905
Heuberger, Georg: Der Kampf um die Synagoge, in: H.P. Schwarz (Hg.), 1988, 397–403
Heuberger, Rachel: Die jüdischen Parteien im polnischen Parlament nach dem Ersten Weltkrieg, in: M. Brocke (Hg.), Beter und Rebellen. Aus 1000 Jahren Judentum in Polen, Frankfurt/M., 1983, 237–259
–, /Krohn, Helga: Hinaus aus dem Ghetto ... Juden in Frankfurt am Main 1800–1950, Frankfurt/M. 1988
Hildesheimer, Esriel: Briefe, ausgewählt und herausgegeben v. M. Eliav, Jerusalem 1965
Hirsch, Mendel: Der Zionismus, in: Israelit 1898, 137–140, 145–147
–, Zur jüdischen Schulfrage, in: S.R. Hirsch (Hg.), Jeschurun 1858, 91–98, 234–250, 526–545; 1859, 127–140, 565–577; 1860, 38–48
–, Die Eröffnung des Congresses durch einen Juden, in: S.R. Hirsch (Hg.), Jeschurun 1860, 435–439
Hirsch, Naphtali: Justizrat Dr. Naphtali Hirsch. Ein Blick in seine Geisteswerkstätte, hg. v. seinen Kindern, Frankfurt/M. 5683/1923
Horn, Paul; Sonn, Naftali Herbert: Zur Geschichte der Juden in Fulda. Ein Gedenkbuch, Tel Aviv 1969
Horovicz, Jonathan, Die Lage in Palästina, in: Israelit vom 24.9.1914, 1f.
–, Der Deutsche Palästinatag, in: Israelit vom 13.4.1916, 2
–, Aufbau Palästinas und die Orthodoxie, in: BPZ vom 11.5.1922, 2f; 25.5.1922, 2f.
–, Zur Lage des ungarischen Judentums, in: NZ II (1931/32), 41–49
Horovitz, Markus: Rede zum Andenken des sel. Herrn Distriktsrabbiners Seligmann Bär Bamberger זצ"ל gehalten in der Gemeindesynagoge im Compostellhofe zu Frankfurt a.M. am 14. Marcheschwan 5639 (19. Nov. 1878), Frankfurt/M. 1878
–, Rede, gehalten zur Einweihung der neuen Synagoge der israelitischen Gemeinde zu Frankfurt a.M., Frankfurt/M. 1882
–, Frankfurter Rabbinen. Ein Beitrag zur Geschichte der israelitischen Gemeinde in Frankfurt a.M., mit Ergänzungen von Josef Unna, 19722
Horowitz, Dan/Lissak, Moshe: Origins of the Israeli Polity. Palestine under the Mandate, Chicago and London 1978
Horwitz, Rivka: An Unsuccessful Attempt at a Theocracy for Eretz Yisrael, in: Tradition XV (1975), 204–208

– גלות וגאולה במשנתו של יצחק ברויאר, בתוך: אשל באר־שבע, מחקרים במדעי היהדות, כרך ג – תשמ"ו, 281–301; zitiert: R. Horwitz, Exil
– (ed.): Isaac Breuer: The Man and his Thought (hebr.), Bar-Ilan University, Ramat-Gan 1988
–, על השבת ועל שבת הארץ – הסוציאליזם של ברויאר, a.a.O., 77–98; zitiert: R. Horwitz, Sabbat
–, Voices of Opposition to the First World War among Jewish Thinkers, in: LBIYB XXXIII (1988), 233–259
Hruby, Kurt: Rav Kuk (1865–1935) – seine Persönlichkeit und seine Bedeutung, in: Judaica 1989, 145–151
Hundert, Gershon David/Bacon, Gershon C. (eds.): The Jews in Poland and Russia. Bibliographical Essays, Bloomington/Indiana 1984
Husik, Isaak: A History of Mediaeval Jewish Philosophy, Philadelphia 1948
Husserl, Edmund: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, in: E. Husserl, Gesammelte Werke (Husserliana) Bd. VI, Den Haag 1954

Ish-Shalom, Benjamin: Rav Kuk: Pluralismus und Toleranz aus einer jüdisch-orthodoxen Perspektive, in: Judaica 1989, 169–193
–, Rabbi Abraham Isaac Kook – Between Rationalism and Mysticism (hebr.), Tel Aviv 1990

Japhet, Saemy: The Secession from the Frankfurt Jewish Community under Samson Raphael Hirsch, in: HJ X (1948), 99–122
Jeggele, Utz: Judendörfer in Württemberg, Tübingen 1969
Jelski, Dr.: Aus großer Zeit. Predigten, gehalten im Gotteshaus der Jüdischen Reformgemeinde in Berlin, Berlin 1915
Jonas, Alberto: Religiöse Bewegung. Die „Achduth", in: Der Jude, 1924, 122–126
Jüdisches Lexikon, begründet von Georg Herlitz und Bruno Kirschner, Berlin 1927 (zitiert nach dem Neuabdruck der 1. Auflage, Königstein/Ts. 1987²)
Jung, Leo (ed.): Israel of Tomorrow, New York 1946
–, (ed.): Jewish Leaders, New York 1953
–, (ed.): Guardians of our Heritage, New York 5719/1958

Kahan, J: Keine „Neuorientierung", in: Jeschurun VI (1919), 38–42
Kahn, Arthur: Der deplazierte Philosoph, in: Israelit vom 5.3.1914, 1f
Kant, Immanuel: Gesammelte Schriften, hg. v. der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. IV und VI, Berlin 1903 und 1907
Kaplan, Mordecai M.: Mordecai M. Kaplan. Jubilee Volume on the Occasion of his Seventieth Birthday, New York 1953; zitiert: FS M. Kaplan
–, The Greater Judaism in the Making, New York 1960
Kaplun-Kogan, Wladimir W.: Der Krieg. Eine Schicksalsstunde des jüdischen Volkes, Bonn 1915
Karbach, Oskar: Das Oktroy der jüdischen Emanzipation, in: Der Jude 1923, 72–77
Karo, Josef: Schulchan Aruch, Mantua 1721/23
Karpeles, Gustav: Dr. Israel Hildesheimer. Eine biographische Skizze, Berlin 1870
–, Was will die sogenannte Neuorthodoxie?, in: Jüdische Presse I (1870), 22, 142, 181f
Katz, Jacob: Umkehr oder Rückkehr, in: NZ V (1934/35), 89–96

–, Exclusiveness and Tolerance. Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times, New York 1961
–, Contributions towards a Biography of R. Moses Sofer (hebr.), in: E.E. Urbach et al., eds., Studies in Mysticism and Religion presented to Gershom G. Scholem on His Seventieth Birthday, Jerusalem 1967
–, Emancipation and Assimilation. Studies in Modern Jewish History, Westmead 1972
–, Jewish Nationalism. Essays and Studies (hebr.), Jerusalem 1979
–, Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft. Jüdische Emanzipation 1770–1870, Frankfurt/M. 1986
–, Orthodoxy in Historical Perspective, in: SCJ II (1986), 3–17
–, שמשון רפאל הירש המימין ומשמאיל, in: M. Breuer (ed.), 1987, 13–31; zitiert: J. Katz, Hirsch
–, ישיבת פרנקפורט ובית בריואר בעיני תלמיד יוצא הונגריה, in: R. Horwitz (ed.), 1988, 39–49; zitiert: J. Katz, Frankfurt
–, With My Own Eyes (hebr.), Jerusalem 1989
–, Die Halacha unter dem Druck der modernen Verhältnisse, in: Karl E. Grözinger (Hg.), 1991, 309–324; zitiert: J. Katz, 1991
–, Zwischen Messianismus und Zionismus. Zur jüdischen Sozialgeschichte, Frankfurt/M 1993
Klein, Arnold: Die bayerische Revision und das Austrittsprinzip, in: Israelit vom 26.3.1914, 3f. und 2.4.1914, 4–6
–, Das Trennungsprinzip und die Zusammenarbeit der Gesetzestreuen. Eine Erwiderung, in: Jeschurun XIII (1926), 541–555
Klein, Claude: Le caractère juif de l'état d'Israël. Étude juridique, Paris 1977
Klötzer, Wolfgang: Frankfurt 1866. Eine Dokumentation aus deutschen Zeitungen, in: Archiv für Frankfurts Geschichte und Kunst, Heft 50, hg. vom Frankfurter Verein für Geschichte und Landeskunde, Frankfurt/M. 1966
Knabenschuh, Carl: Frankfurt in frühen Farbaufnahmen. Mit einem Essay von Christian Beutler. Hg. v. Michael Schroeder, Frankfurt/Leipzig 1993
Kößler, Gottfried/Rieber, Angelika/Gürsching/Feli (Hg.): ... daß wir nicht erwünscht waren. Novemberpogrom 1938 in Frankfurt am Main. Berichte und Dokumente, Frankfurt/M. 1993
Korn, Salomon: Synagogen und Betstuben in Frankfurt am Main, in: H.P. Schwarz (Hg.), 1988, 347–395
–, Börneplatz-Mahnmal oder Mahnmal Börneplatz? Nachbetrachtungen zur Zerstörung einer „historisch-topografischen" Einheit, in: Babylon 5/1989, 133–137
–, Die 4. jüdische Gemeinde in Frankfurt am Main. Zukunft oder Zwischenspiel?, in: K.E. Grözinger (Hg.), 1991, 409–433; zitiert: S. Korn, 1991
Kracauer, Isidor: Geschichte der Juden in Frankfurt a.M. (1150–1824), Frankfurt/M. 1923
Kreppel, Jonas: Der Weltkrieg und die Judenfrage, Wien 1915
–, Juden und Judentum von heute, Zürich/Wien/Leipzig 1925
Krinsky, Carol Herselle: Europas Synagogen. Architektur, Geschichte und Bedeutung, Stuttgart 1988
Kropat, Wolf-Arno: Kristallnacht in Hessen. Der Judenpogrom vom November 1938, Wiesbaden 1988
Krupnik Baruch: Die jüdischen Parteien. Ein Überblick zur Orientierung, Berlin 1919
Küng, Hans: Das Judentum. Die religiöse Situation der Zeit, München/Zürich 1991

Kuk, Abraham Isaak Hakohen: Die jüdische Frau im öffentlichen Leben, in: Israelit vom 8.11.1919, 1
Kurzweil, Baruch: Facing the Spiritual Perplexity of our Time (hebr.), Ramath-Gan 1976
Kurzweil, Zvi: The Modern Impulse of Traditional Judaism, Hoboken/New Jersey 5745 (1984/85)
–, Abschied und Neubeginn. Aus dem Leben eines jüdischen Erziehers, Frankfurt/M. 1993

Lamberti, Marjorie: From Coexistence to Conflict: Zionism and the Jewish Community in Germany, 1897–1914, in: LBIYB XXVII (1982), 53–86
–, The Centralverein and the Anti-Zionists – Setting the Historical Record Straight, in: LBIYB XXXIII (1988), 123–128
Landau, Jacob: Partei oder Thoravolk, in: BLA vom 20.6.1929, 1–3
Landau, Maximilian: Die Knessia Gdola, in: Jeschurun X (1923), 338–355
–, Der Züricher Kongreß, in: Jeschurun XVI (1929), 409–422
–, Um den Zionismus. Eine Replik, in: Jeschurun XVI (1929), 513–535
–, Jacob Rosenheim und sein Werk, in: FS für Jakob Rosenheim zu seinem 60. Geburtstag, Frankfut/M. 1931, 1–18
–, Samson Raphael Hirsch und unsere Zeit, in: NZ VII (1936/37), 27–35
Laqueur, Walter: A History of Zionism. London 1972
–, Der Weg zum Staat Israel. Geschichte des Zionismus, Wien 1975
Leibowitz, Yeshayahu: Judaism, Jewish People and the State of Israel (hebr.), Jerusalem 1975
Levinger, Jacob S. (ed.): Concepts of Judaism, Jerusalem 1974
–, הציוני הלוחם בציונות, in: ספר ברוך קורצווייל, תל־אביב תשל"ה, 168–151; zitiert: J. Levinger, Zionist
Levy, Amnon: The Ultra-Orthodox (hebr.), Jerusalem 1988
Lewenstein, T.: Über die rechtliche Stellung der jüdischen Frau, in: NZ VI (1935/36), 159–175
Lewin, Adolf: Geschichte der badischen Juden seit der Regierung Karl Friedrichs (1738–1909), Karlsruhe 1909
Lewin, Isaac: Material for the Preparation of a Constitution for the Jewish State On a Religious Basis, New York 1947 (hebr.; vgl. I. Breuer, Nr. 113, 114)
–, Aaron Lewin, in: L. Jung (ed.), 1958, 583–601
–, Unto the Mountains. Essays, New York 1975
Lewin, Louis: Aus dem jüdischen Kulturkampfe, in: JJLG XII (1918), 165–181
Lewkowitz, Albert: Das Judentum und die geistigen Strömungen des 19. Jahrhunderts, Breslau 1935
Liberles, Robert: Religious Conflict in Social Context. The Resurgence of Orthodox Judaism in Frankfurt am Main, 1838–1877, Westport/Connecticut 1985
–, Leopold Stein and the Paradox of Reform Clericalism, 1844–1862, in: LBIYB XXVII (1982), 261–279
Lichtheim, Richard: Rückkehr. Lebenserinnerungen aus der Frühzeit des deutschen Zionismus, Stuttgart 1970
Lieben, E.: Ein Buch, das noch zu schreiben ist, in: Jeschurun IV (1917), 289–310
Lieber, Francis: On civil liberty and self-government, Philadelphia/London 1859
Liebeschütz, Hans/Paucker, Arnold (Hg.): Das Judentum in der deutschen Umwelt 1800–1850, Tübingen 1977

Liebman, Charles S.: Religion and the Chaos of Modernity. The Case of Contemporary Judaism, in: J. Neusner (ed.), 1983, 147–164
–, /Don-Yehiya, Eliezer: Civil Religion in Israel. Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State, Berkeley/Los Angeles/London 1983
–, Religion and Politics in Israel, Bloomington 1984
Lipschitz, Herrmann: Ein Wort zur Zeit. Dringender Mahnruf an das ungarische glaubenstreue Israel, in: S.R. Hirsch (Hg.), Jeschurun 1867, 313–322
Loew, Leopold: Zur neueren Geschiche der Juden in Ungarn, Budapest 1874
Loewenstein, Fritz: Das hebräische Schulwerk in Palästina, in: Der Jude, Sonderheft Erziehung, Berlin 1926, 63–79
Lowenstein, Steven M.: German Jews in Washington Hights, in: LBIYB XXX (1985), 245–254
Luz, Ehud: Max Wiener as a Historian of Jewish Religion in the Emancipation Period (hebr.), in: HUCA LVI (1985), 29–46
–, Parallels Meet, Philadelphia/New York/Jerusalem 1988

Mahler Eduard: Handbuch der jüdischen Chronologie, Hildesheim 1967 (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Frankfurt/M. 1916)
Maier, Johann: Das Judentum. Von der Biblischen Zeit bis zur Moderne, Bindlach 1988[3]
Maimonides, Rabbi Moshe Ben Maimon: Code of the Jewish Law (Mishne-Torah), ed. Constantinople 1509, including the notes of the RABaD (Rabbi Abraham ben David of Posquières), Facsimile Edition, Jerusalem 1972
Mannheim, Karl: Das konservative Denken, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik LVII (1927), 68–142; 470–495
–, Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens, Suhrkamp-Taschenbuch-Wissenschaft, Frankfurt 1984
Margaliot, Abraham: Remarks on the Political and Ideological Development of the Centralverein before 1914, in: LBIYB XXXIII (1988), 101–106
Marmorstein, Emile: Heaven at Bay. The Jewish Kulturkampf in the Holy Land, Oxford 1969
Matthäus, Jürgen: Deutschtum and Judentum under Fire – The Impact of the First World war on the Strategies of the Centralverein and the Zionistische Vereinigung, in: LBIYB XXXIII (1988), 129–147
Mayer, Eugen: Die Frankfurter Juden. Blicke in die Vergangenheit, Frankfurt/M. 1966
Meier-Ude, Klaus/Senger, Valentin: Die jüdischen Friedhöfe in Frankfurt, Frankfurt/M. 1985
Mendelssohn, Moses: Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe, Hebräische Schriften, 16. Band, Berlin 1929
Mendes-Flohr, Paul R./Reinharz, Jehuda (eds.): The Jew in the Modern World, New York, Oxford 1980
Meyer, I. (Judaeo-Bavarus, pseud.): Das Judenproblem und seine Lösung. Ein Wort zur Klärung, Regensburg 1919
Michael, Reuwen: Israels Heilung. Isaak Rülf und die Anfänge des Zionismus in Deutschland, in: LBIB VI (1963), 126–147
Milkanowicki, Sch.: Das Mandatssystem im Völkerbund, Berlin 1929
Mittleman, Alan L.: Between Kant and Kabbalah. An Introduction to Isaac Breuer's Philosophy of Judaism, New York 1990

Morgenstern, Matthias: Thora statt Staat: „Wer ist Neturei Karta"?, in: I&P 3/1987, 16–19
–, Israel in der Zerreißprobe, in: Ev. Komm. 6/1987, 305f.
–, Religion und Politik in Israel – Tendenzen und Hintergründe, in: ders. (Hg.), 1990, 11–147
–, (Hg.): Kampf um den Staat. Religion und Nationalismus in Israel, Frankfurt 1990
–, Ein König erstand in Jeschurun, in: LM 12/1991, 531f
–, Erziehung zum illoyalen Staatsbürger, in: Blätter des iz3w 186 (12/1992–1/1993), 37–41
–, Ins Gefolg einer Mehrheit. Aschkenasische und sephardische Israelis streiten um ihre Grundsätze, in: LM 2/1993, 8–10
Mosse, Werner E. (Hg.): Deutsches Judentum in Krieg und Revolution 1916–1923. Ein Sammelband, hg. unter Mitwirkung von Arnold Paucker, Tübingen 1971
–, Die Krise der europäischen Bourgeoisie und das deutsche Judentum, in: ders. (Hg.), 1971, 1–26
–, (Hg.): Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914. Ein Sammelband, Tübingen 1976
Munk, Elie: Rabbiner Hirsch als Rationalist der Kabbala, in: NZ III (1932/33), 84–92
–, Wege zum Judentum in der Gegenwart, in: NZ VI (1935/36), 45–50
Munk, Michael L: Austrittsbewegung und Berliner Adass Jisroel-Gemeinde 1869–1939, in: Herbert A. Strauss und Kurt R. Grossmann (Hg.), Gegenwart im Rückblick. Festgabe für die Jüdische Gemeinde zu Berlin – Fünfundzwanzig Jahre nach dem Neubeginn, Heidelberg 1970
Myers, Jody Elizabeth: The Messianic Idea and Zionist Ideologies, in: SCJ VII (1991), 3–13

Nauen, Franz: Diverging Conceptions of a Jewish Renaissance in the early Thought of Abraham Geiger and Samson Raphael Hirsch, in: TAJB X (1981), 191–219
Neusner, Jacob (ed.), Take Judaism, for Example. Studies toward the Comparison of Religion, Chicago 1983
Nicosia, Francis R.: Jewish Affairs and German Foreign Policy during the Weimar Republic. Moritz Sobernheim and the Referat für jüdische Angelegenheiten, in LBIYB XXXIII (1988), 261–283
Niewöhner, Friedrich: Isaac Breuer und Kant. Ein Beitrag zum Thema „Kant und das Judentum", in: NZSTh XVII (1975), 142–150
–, (Hg.): Isaac Breuer und Kant II, in: NZSTh XIX (1977), 172–185
–, „Primat der Ethik" oder „erkenntnistheoretische Begründung der Ethik"? Thesen zur Kant-Rezeption in der jüdischen Philosophie, in: Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, Band IV, hg. v. Vorstand der Lessing-Akademie Wolfenbüttel 1977, 119–161
Nobel, Nehemia Anton: Goethe, Sein Verhältnis zu Religion und Religionen, in: LBIB XII (1969), 315–326
Nolte, Ernst: Geschichtsdenken im 20. Jahrhundert, Frankfurt/M. 1991

Offenberg, Mario (Hg.): Adass Jisroel. Die Jüdische Gemeinde in Berlin (1869–1942). Vernichtet und vergessen, Berlin 1986
Ogutsch, Fabian: Der Frankfurter Kantor. Sammlung der traditionellen Frankfurter synagogalen Gesänge. Von Fabian Ogutsch, weiland Oberkantor der Synagoge am Börneplatz zu Frankfurt am Main, Frankfurt/M 1930

Ozer, Charles: Jewish Education in the Transition from Ghetto to Emancipation, in: HJ IX (1947), 75–94; 137–158

Pavly, J. de: Chosen-Mispat oder Civil- und Strafrecht des Judenthums, St. Ludwig i. Elsass 1893
Perles, Felix: Der Krieg und die polnischen Juden in ihrem Verhältnis zu Deutschland, Königsberg/Pr. 1914
Petuchowski, Jakob J.: Prayerbook Reform in Europe. The Liturgy of European Liberal and Reform Judaism, New York 1968
–, Frankfurt Jewry: A Model of Transition to Modernity, in: LBIYB XXIX (1984), 405–417
Picard, Jacobi: Childhood in the Village, in: LBIYB IV (1959), 273–293
Posen, Eliezer: Rabbiner Hirsch und unsere Zeit, in: NZ IV (1933/34), 59–67
Posen, Eliezer: The Frankfurt Yeshiva, in: FS J. Breuer, 1962, 149–154

Rackman, Emanuel.: Israel's Emerging Constitution 1948–1951, New York 1955
–, Halakhah: Orthodox Approaches. Encyclopaedia Britannica Yearbook 1976
–, Modern Orthodoxy, in: Encyclopaedia Britannica Yearbook 1986/87, 118–122
Rapaport, Mordche Wolf: Die Chassidim als politische Partei, in: Der Jude, 2 (1917/18), 655–662
Raphael, Marc Lee (ed.): Approaches to Modern Judaism, Brown Judaic Studies 49, Chico/California 1983
–, Approaches to Modern Judaism Volume II, Brown Judaic Studies 56, Chico/California 1984
–, Profiles in American Judaism. The Reform, Conservative, Orthodox, and Reconstructionist Traditions in Historical Perspective, San Francisco 1984
Ravitzky, Aviezer: Exile in the Holy Land: The Dilemma of Haredi Jewry, in: SCJ V (1989), 89–125
–, „Forcing the End": Zionism and the State of Israel as Antimessianic Undertakings, in: SCJ VII (1991), 34–67
–, Messianism, Zionism and Jewish Religious Radicalism (hebr.), Tel Aviv 1993
Rees, D.F.W. van: Les Mandats Internationaux, les Principes Généraux du Régime des Mandats, Paris 1928
Reichmann, Eva G.: Der Bewußtseinswandel der deutschen Juden, in: W.E. Mosse (Hg.), 1971, 511–612
Reines, Hayyim Z.: Isaac Jacob Reines, in: L. Jung (ed.), 1953, 275–293
Reinharz, Jehuda: Dokumente zur Geschichte des deutschen Zionismus 1882–1933, Tübingen 1981
–, Advocacy and History: The Case of the Centralverein and the Zionists, in: LBIYB XXXIII (1988), 113–122
Renan, Ernest: Oeuvres Complètes, Tome I, Paris 1947
Reuter, Hans-Richard: Zivilreligion? Anmerkungen zu einer religionspolitischen Debatte, in: DPfB 1990, 327–330
Richarz, Monika (Hg.): Bürger auf Widerruf. Lebenszeugnisse deutscher Juden 1780–1945, München 1989
Ritter, Oberrabbiner Dr.: Ein halachisches Gutachten über das Frauenwahlrecht in öffentlichen jüdischen Körperschaften, in: Israelit vom 23.10.1919, 1f.
Rosenbloom, Noah H.: The „Nineteen Letters of Ben Uziel". A Hegelian Exposition, in: HJ XXII (1960), 23–60

–, Religious and secular co-equality in S.R. Hirsch's educational theory, in: JSS 4/1962, 223–247
–, Tradition in an Age of Reform. The Religious Philosophy of Samson Raphael Hirsch, Philadelphia, 1976,
Rosenblüth, Pinchas E.: Die geistigen und religiösen Strömungen in der deutschen Judenheit, in: W.E. Mosse (Hg.), 1976, 549–598
–, Samson Raphael Hirsch. Sein Denken und Wirken, in: Liebeschütz, H. /Paucker, A. (Hg.), 1977, 293–324
The Rosenheim Foundation (ed.), The People of the Thora. Selected Essays by Isaac Breuer, London 1956 (vgl. I. Breuer, Nr. 112)
Rosenthal, Berthold: Heimatgeschichte der badischen Juden seit ihrem geschichtlichen Auftreten bis zur Gegenwart. Mit einer Urkundennachbildung, 10 Lichtbildern und einer Geschichtskarte von Baden, Bühl/Baden 1927
Rosenzweig, Franz: Briefe, unter Mitwirkung von Ernst Simon ausgewählt und hg. v. Edith Rosenzweig, Berlin 1935
Roth, Paul: Die politische Entwicklung in Kongreßpolen während der deutschen Okkupation, Leipzig 1919
Roth, Sol: Halakhah and Politics. The Jewish Idea of the State, New York 1988
Rousseau, Jean-Jacques: Du Contrat social, éd. par Edmond Dreyfus-Brisac, Paris 1896
Rubinstein, Amnon: Law and Religion in Israel, in: Jewish Law in Ancient and Modern Israel. Selected Essays, with an Introduction by Chaim H. Cohn, 1971, 190–224
–, The Zionist Dream Revisited. From Herzl to Gush Emunim and Back, New York 1984

Sachar, Howard Morley: The course of Modern Jewish History, London 1958
–, (Hg.): The Rise of Israel. A Documentary Record from the Nineteenth Century to 1948, Volume I–III, New York/London 1987
Sacks, Jonathan: Arguments for the Sake of Heaven. Emerging Trends in Traditional Judaism, Northvale, New Jersey 1991
–, Tradition in an Untraditional Age. Essays on Modern Jewish Thought, London 1990
Sahlins, Marshall: Inseln der Geschichte. Aus dem Amerikanischen von Ilse Utz, Hamburg 1992
Salzberger, Georg: Leben und Lehre, hg. und eingeleitet v. Albert H. Friedlander, Frankfurt/M. 1982
Samet, Moshe Shraga: Halacha and Reform. The confrontation of Halacha and Actuality at the beginning of the modern era (hebr.), Jerusalem 1967
Samuel, Dr. S.: Zur Weiterbildung des Judentums. Eine Würdigung der „Richtlinien" und Kritik der gegen sie gerichteten Angriffe, Berlin 1913
–, Bibel und Heldentum. Fünf Kriegsvorlesungen, gehalten in den Akademischen Kursen zu Essen im Wintersemester 1914/15, Berlin 1915
Schachnowitz, S.: Die orthodoxe Organisation in der Geschichte, in: NZ VI (1935/36), 25–31
–, Zur Würdigung Dr. Nathan Birnbaums זצ"ל, in: NZ VII (1936/37), 177–184
Schatzker, Chaim: Comments on Evyatar Friesel's Essay in Year Book XXXI, in: LBIYB XXXIII (1988), 97–99
Schembs, Hans-Otto: Bibliographie zur Geschichte der Frankfurter Juden, 1781–1945, Frankfurt/M. 1978
–, Der Börneplatz in Frankfurt am Main, Frankfurt/M. 1987

Schiff, Gary S.: Tradition and Politics. The Religious Parties of Israel, Detroit 1977
Schiller, Friedrich: Werke. Handausgabe in zwölf Bänden, hg. v. Erich Brandenburg, Otto Güntter ..., Leipzig 1910
Schivelbusch, Wolfgang: Intellektuellendämmerung. Zur Lage der Frankfurter Intelligenz in den zwanziger Jahren, Frankfurt/M. 1982
Schlotzhauer, Inge: Das Philanthropin. Die Schule der Israelitischen Gemeinde in Frankfurt am Main, Frankfurt/M. 1990
Schmitt, Carl: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, München/Leipzig 1934
Schneider, Karlheinz (Hg.): Staat und Religion in Israel. Schriftenband 8 des Deutsch-Israelischen Arbeitskreises für Frieden im Nahen Osten e.V., Berlin 1984
Schoeps, Julius H. (Hg.): „Wenn ihr wollt, ist es kein Märchen", Theodor Herzl, Altneuland/Der Judenstaat, Königstein 1985²
Scholem, Gershom: Politik der Mystik, in: JR vom 17.7.1934, 1f. 2 (= The Politics of Mysticism: Isaac Breuer's New Kuzari, in: The Messianic Idea in Judaism and other Essays on Jewish Spirituality, New York 1971, 325–334)
–, Judaica III, Frankfurt/M. 1970
–, Major Trends in Jewish Mysticism, New York 1971
–, On Jews and Judaism in Crisis, ed. Werner J. Dannhauser, New York 1976
–, Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen, Frankfurt/M. 1977
–, Von Berlin nach Jerusalem (hebr.), Tel Aviv 1982
–, Judaica IV, Frankfurt/M. 1984
–, Sabbatai Zwi. Der mystische Messias. Ins Deutsche übertragen von Angelika Schweikhart, Frankfurt/M. 1992
Schoneveld, Jacobus: Die Bibel in der israelischen Erziehung. Eine Studie über Zugänge zur Hebräischen Bibel und zum Bibelunterricht in der israelischen pädagogischen Literatur. Aus dem Englischen übersetzt von Ruth Olmesdahl, Neukirchen 1987
Schopenhauer, Arthur: Parerga und Paralipomena: Kleine philosophische Schriften, 2. Band, Berlin 1851
–, Sämtliche Werke, Band II, Die Welt als Wille und Vorstellung, 1. Band, nach der ersten von Julius Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet und herausgegeben von Arthur Hübscher, Wiesbaden 1949²
Schorsch, Ismar: Jewish Reactions to German Anti-Semitism 1870–1914, New York/London 1972
Schrag-Haas, Judith: Erinnerungen an meinen Vater, in: LBIB IV (1961), 73–92
Schwab, Hermann: The History of Orthodox Jewry in Germany. Translated by Irene R. Birnbaum, London 1950
–, Jewish Rural Communities in Germany, London 1956
–, S.R. Hirsch und die Trennungsorthodoxie, in: LBIB II (1958/59), 24–25
Schwarcz, Moshe: Religious Currents and General Culture, in: LBIYB XVI (1971), 3–17
–, Jewish Thought and General Culture (hebr.), Tel Aviv 1976
Schwarz, Hans-Peter (Hg.): Die Architektur der Synagoge, Frankfurt 1988
Schwarzenberger, Georg: Das Völkerbunds-Mandat für Palästina, Stuttgart 1929
Schwarzschild, Emanuel: Der facultative Austritt aus der Synagogengemeinde und seine Folgen vom praktischen Standpunkt aus betrachtet, Frankfurt/M. 1874
–, Herr Rabbiner Dr. Joel und die Lasker'sche Resolution, beleuchtet von S., Frankfurt/M. 1875

–, Die Angriffe des Herrn Rabbiner Süskind zu Wiesbaden gegen die Statuten der Israelit. Religionsgesellschaft zu Frankfurt a.M. beleuchtet von S., Frankfurt/M. 1876
–, Ein offenes Wort an S. Ehrwürden Herrn Distriktsrabbiner Seeligman (sic!) Bär Bamberger in Würzburg, Frankfurt/M. 1877
–, Die Gründung der Israelitischen Religionsgesellschaft zu Frankfurt a. Main und ihre Weiterentwicklung bis zum Jahre 1876. Nach seinen Erinnerungen geschildert von Emanuel Schwarzschild, Frankfurt/M. 1896
Schweid, Eliezer: Orthodoxy and Religious Humanism (hebr.), Jerusalem 1977
–, The Land of Israel. National Home or Land of Destiny, translated from the Hebrew by Deborah Greniman, London/Toronto 1985
–, מדינת התורה" במשנתו של יצחק ברויאר„, in: R. Horwitz (ed.), 1988, 125–146; zitiert: E. Schweid, Torastaat
–, A History of Jewish Thought in the 20th century (hebr.), Tel Aviv 1990
Seligmann, Caesar: Eine Abrechnung mit Herrn Dr. Wohlgemuth und mit den „Erklärungen" gegen die Richtlinien zu einem Programm für das liberale Judentum, Frankfurt/M. 1913
–, Geschichte der jüdischen Reformbewegung von Mendelssohn bis zur Gegenwart, Frankfurt/M. 1922
–, Erinnerungen (1860–1950), Frankfurt/M. 1975
Shavit, Yaacov: Realism and Messianism and the Yishuv, in: SCJ VII (1991), 100–127
Shelach, Ilana: Indications towards secular Religion in Israel (hebr.), o.O., 1975
Shifman, Pinhas: Family Law in Israel (hebr.), Jerusalem 1987²
Silberman, Curt C.: Jubilee Volume, dedicated to Curt C. Silberman, ed. by Herbert A. Strauss, Hanns G. Reissner, American Federation of Jews from Central Europe, New York 1969; zitiert: FS C. Silberman
Simon, Ernst: Totalität und Antitotalitarismus als Wesenszüge des überlieferten Judentums, in: Entscheidung zum Judentum. Essays und Vorträge, Frankfurt/M. 1980, 33–74
–, Das Volk der Überlieferung, a.a.O., 75–99
Sonn, Naftali Herbert: Isaac Breuer – Philosoph des gesetzestreuen Judentums, in: Fuldaer Geschichtsblätter 56 (1980), 218–235
Sorkin, David: Mordechai Breuer. Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich, in: SCJ VI (1990), 387–389
Spiro, Samuel: Jugenderinnerungen aus hessischen Judengemeinden, in: M. Richarz (Hg.), 1989, 253–271
Stammler, Rudolf: Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Eine sozialphilosophische Untersuchung, Leipzig 1906²
Stein, Wilhelm: Die politische Entwicklung im polnischen Judentum während der Zeit der deutschen Okkupation, in: P. Roth, 1919, 140–181
Stern, Baruch: Die Stellung der Juden im öffentlichen Volksschulwesen in Preussen in ihrer Entwicklung vom Beginne der Emanzipation bis heute, in: FS J. Rosenheim (vgl. J. Rosenheim, Nr. 11), 399–412
Stern, Eliezer: The Educational Ideal of Torah im Derekh-Eretz (hebr.), Bar-Ilan University, Ramat-Gan 1987
Stern, Fritz: Gold und Eisen. Bismarck und sein Bankier Bleichröder. Aus dem Englischen von Otto Weith, Frankfurt/M./Berlin 1978
Stillschweig, Kurt: The Jews of Germany as a National Minority, in: HJ XI (1949), 53–76
Strauss, Berthold: The Rosenbaums of Zell. A Study of a Family, London 1962

Strauss, Felix: Die Entwicklung zur Austrittsgemeinde, in: LBIB II (1958/59), 146f.
Strauss, Herbert A./Hanns G. Reissner (eds.): Jubilee Volume, dedicated to Curt C. Silberman, American Federation of Jews from Central Europe, New York 1969; zitiert: FS C. Silberman
Strauss, Herbert A.: Liberalism and Conservatism in Prussian Legislation for Jewish Affairs, 1815–1847, in: FS C. Silberman, 115–132
Süskind, Samuel : Die Statuten der IRG zu Frankfurt a.M. beleuchtet, Wiesbaden 1876

Tannenbaum, E. (Hg.): Kriegsbriefe deutscher und österreichischer Juden, Berlin 1915
Tendlau, Abraham Moses: Sprichwörter und Redensarten deutsch-jüdischer Vorzeit, Nachdruck der Ausgabe Frankfurt/M. 1860, Hildesheim/New York 1980
Thieberger, Friedrich: Samson Raphael Hirsch, in: Der Jude 1919/1920, 556–566
–, (Hg.): Jüdisches Fest – Jüdischer Brauch. Ein Sammelwerk, Berlin 1967² (Nachdruck der im Jahre 1937 von den nationalsozialistischen Behörden beschlagnahmten und vernichteten Erstauflage)
Tirosh, Yosef: Religious Zionism. An Anthology, Jerusalem 5735/1975
Tobias, Henry J.: The Jewish Bund in Russia. From its origins to 1905, Stanford 1972
Toury, Jacob: Die politischen Orientierungen der Juden in Deutschland von Jena bis Weimar, Tübingen 1966
–, Soziale und politische Geschichte der Juden in Deutschland 1847–1871. Zwischen Revolution, Reaktion und Emanzipation. Schriftenreihe des Instituts für Deutsche Geschichte der Universität Tel Aviv, Düsseldorf 1977

Unna, Isak: Das neue Gebetbuch des badischen Oberrats, in: Israelit vom 26.7.–23.8. 1906 (Nr. 30–34)
–, Rabb. Dr. M. Horovitz, in: Reden, gehalten bei der Beerdigung des Herrn Rabbiner Dr. Markus Horovitz, Die Jüdische Presse, Nr. 15, 8.4.1910, 10ff.
–, Rabbiner Dr. M. Horovitz als Lehrer und Forscher, in: Die Jüdische Presse, Nr. 19 (Beilage vom 6.5.1910)
–, Über nationale Erziehung, in: Jeschurun IV (1917), 561–577
–, Ein Wort der Verständigung, in: Israelit vom 20.2.1919, 1f.
–, Aguda und Misrachi, in: Die Jüdische Presse, Nr. 13, 28.3.1919
–, Rabbiner Markus Horovitz sel. (zum 10. Jahrestag), in: Die Jüdische Presse, Nr. 10, 5.3.1920
–, Zusammenarbeit, in: BPZ vom 2.8.1923, 1f.
–, Ueber den Minhag, in: Jeschurun X (1923), 463–479
–, Der Gedanke der Arewuth in seiner praktischen Bedeutung. Referat, gehalten bei der Gründungsversammlung der Achduth zu Frankfurt a/M am 26.12.1923, in: JWBl, Nr. 1, 13.3.1924.
–, Zur Frage des Austritts (zu der neuen Erklärung des Herrn Dr. Breuer), in: JWBl, Nr. 10, 15.5.1924
–, Die Einheit des Judentums, in: JWBl, Nr. 12, 29.5.1924
–, Eine Replik auf die offene Antwort des Herrn Dr. Raphael Breuer, in: Israelit vom 26.6.1924
–, Zum Arewuth- und Austrittsproblem. Eine Generalabrechnung, in: JWBl, Nr. 31–33, 12.10.–24.10.1924
–, Die Achduth an Oberrabbiner Kook, JWBl., Nr. 41, 19.12.1924

–, Was will die Achduth?, in: JWBl, Nr. 13, 26.3.1926 (= „Eine Aufklärungs- und Werbeschrift", hg. v. Generalsekretariat der Achduth, Frankfurt/M.)
–, Das Trennungsprinzip und die Zusammenarbeit der Gesetzestreuen, in: Jeschurun XIII (1926), 403–418
–, Zur Frage des Trennungsprinzips. Eine Replik, in: Jeschurun XIV (1927), 87–90
–, Achduth, in: JWBl, Nr. 10, 11.3.1927
–, Einheit aller Thoratreuen. Eine Rosch-Haschana-Betrachtung, in: JWBl, Nr. 37, 23.9.1927
–, Zur Frage der Einigung aller Thoratreuen, in: Israelit vom 3.11.1927
–, Arewuth, in: JWBl, Nr. 17, 25.4.1929
–, Zur Ideologie des Misrachi, in: Zion, Nr. 6/7, Juni/Juli 1930
–, („Ben Ami"): Parteien und Einheit des Judentums, in: JWBl vom 9.12.1932
–, Jüdischer Nationalismus und Tradition, JR, Nr. 36, 4.5.1934
–, Zur Lage des gesetzestreuen Judentums in Deutschland, in: Israelit vom 24.1.1935
–, Rabbiner Markus Horowitz s.A. – Zur 25. Wiederkehr seines Todestages, in: Frankfurter Israelitisches Gemeindeblatt, Nr. 8, April 1935, 304f.
–, Zum Hinscheiden von Raw Kook s.A., in: Israelitisches Gemeindeblatt Mannheim, Nr. 22, 21.11.1935
–, Der jüdische Staat und das jüdische Gesetz, Zion, Nr. 5, Oktober 1937
–, Esriel Hildesheimer, in: L. Jung (ed.), 1953, 215–231
–, Markus Horovitz, a.a.O. 249–257
Unna, Josef: Briefe von Leopold Stein und Abraham Geiger. Aus dem Nachlass von Raphael Kirchheim mitgeteilt von Josef Unna, in: LBIB IV (1961), 221–231
–, (Hg.): Rabbiner Dr. Markus Horovitz. Frankfurter Rabbinen, Jerusalem 19722
Unna, Moshe/Unna, Avigdor: For the Sake of Unity and Uniqueness. The Life Work and Teaching of Rabbi Isak Unna. Published with the aid of the LBI Jerusalem (hebr.), Jerusalem 1975
Unna, Moshe: בדרכים נפרדות. המפלגות הדתיות בישראל. בחינת דרכן ערב הקמת המדינה ובכנסת הראשונה והשנייה, יד שפירא, אלון שבות, גוש עציון תשמ"ד zitiert: M. Unna, Parteien

Vital, David: The Origins of Zionism, Oxford 1975
–, Zionism: The formative Years, Oxford 1982
–, Zionism: The crucial Phase, Oxford 1987
Volkov, Shulamit: Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert, München 1990

Walk, Josef: The Torah va'Avodah Movement in Germany, in: LBIYB VI (1961), 236–256
–, Kurzbiographien zur Geschichte der Juden 1918–1945, München/New York/London/Paris 1988
Wechsler, Mosche Pinchas Elchanan (Hile): Ein Wort der Mahnung an Israel, Einleitung und Anmerkungen von R. Horwitz, Übersetzung ins Hebräische von N.B. Bamberger, Jerusalem 1991
Weiler, Gershon: Jewish Theocracy, Leiden/New York/Kopenhagen/Köln 1988
Weinberg, I.: Rabbi Samson Raphael Hirsch זצ"ל, in: NZ VII (1936/37), 130–139
–, Zur Auseinandersetzung über R. Hirsch und seiner „Thora im Derech Erez Devise" (sic!), a.a.O., 186–193.
Wiener, Alfred: Gemeindeorthodoxie und Separatismus, in: Der Jude 1924, 79–89

Wiener, Max: Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation, Berlin 1933
–, Juda Halevi's Concept of Religion and a Modern Counterpart, in: HUCA XXIII Part One, Cincinnati 1950/51, 669–682
Wildberger, Hans: Jesaja (13–27). Biblischer Kommentar Altes Testament X/2, Neukirchen 1989²
Wilhelm, Kurt: The Jewish Community in the Post-Emancipation Period, in: LBIYB II (1957), 47–75
Wistrich, Robert S.: The Clash of Ideologies in Jewish Vienna (1880–1918): The Strange Odysse of Nathan Birnbaum, in: LBIYB XXXIII (1988), 201–230
Wohlgemuth, Josef: Die „Richtlinien zu einem Programm für das liberale Judentum", Frankfurt/M. 1913; zitiert: 1913/I
–, Gesetzestreues und liberales Judentum. Eine Entgegnung, Frankfurt/M. 1913; zitiert: 1913/II
–, Etwas über die Termini „Orthodoxes und gesetzestreues Judentum", in: FS David Hoffmann, 2. Band, Berlin 1914, 435–458
–, Der Weltkrieg im Lichte des Judentums, Berlin 1915
–, Deutschland und die Ostjudenfrage, in: Jeschurun III (1916), 1–19; 55–95; 177–210
–, Erziehungsfragen in Ost und West, in: Jeschurun IV (1917), 129–153
–, Zionismus, Nationaljudentum und gesetzestreues Judentum, in: Jeschurun V (1918), 1–31; 133–173; 257–288; 437–478
–, Samson Raphael Hirsch als Erzieher, in: Jeschurun VIII (1921), 345–366
–, S.R. Hirsch und das gesetzestreue Judentum, in: Jeschurun XIV (1927), 1–24
Wolf, Abraham: Probleme agudistischer Führung, in: Israelit vom 5.8.1937, 4–6
Wolffsohn, Michael: Politik in Israel, Opladen 1983
Wolfsberg, Oskar (Aviad Yeshayahu): Esriel Hildesheimer als Führer der Adass Jisroel, in: Jeschurun VII (1920), 316–322
–, Romain Rolland und die jüdische Gegenwartsgeschichte, in: Jeschurun VIII (1921), 380–391
–, Breuer, Isaac: Die Welt als Schöpfung und Natur (Buchbesprechung), in: MGWJ 70 (1926), 426–428
–, Der XVI. Zionistenkongreß und die erste Tagung des Council der Jewish Agency, in: Jeschurun XVI (1929), 484–503
–, Zionismus. Eine Duplik, in: Jeschurun XVII (1930), 68–89
–, המזרחי ועמדתו לגבי האורתודוכסיה הבלתי־ציונית, בתוך: מימון, הרב י' לי (ערך), ספר יובל המזרחי, ירושלים, תשי"ב , רנו – רסט; zitiert: O. Wolfsberg, 1952
–, Popular Orthodoxy, in: LBIYB I (1956), 237–254
Wolin, Richard: Reflections on Jewish Secular Messianism, in: SCJ VII (1991), 186–196

Yaron, Zvi: The Philosophy of Rabbi Kook, Jerusalem 1985 (hebr.)
–, The Philosophy of Rabbi Kook, English Version by Avner Tomaschoff, Jerusalem 1991

Zweig, Ferdynand: Israel: The sword and the harp. The mystique of violence and the mystique of redemption. Controversial themes in Israeli society, London 1969
Zechlin, Egmont: Die Deutsche Politik und die Juden im Ersten Weltkrieg, Göttingen 1969
Zucker, Norman L.: The Crisis in Israel. Coming Private Faith and Public Policy, with the asssistance of Naomi Flink Zucker, Cambridge/Mass./London 1973

b) Hebräische Literatur

אברבנאל, דון יצחק: פירוש על נביאים אחרונים, ירושלים תשל"ט

אונא, יצחק: הטרגדיה של יהודי גרמניה, הארץ, כ"ז שבת תרצ"ו, 19.2.1936

אונא, יצחק: פעולות יהודי גרמניה במאה האחרונה, הארץ, י"ד ניסן תרצ"ו, 6.4.1936

אונא, יצחק: לאומיות יהודית, הארץ, ערב ראש השנה תרצ"ז

אונא, יצחק: מתפקידי הרבנות הראשית בא"י, הארץ, ט"ז ניסן תרצ"ז, 28.2.1937

אונא, יצחק: רי שמשון רפאל הירש ושיטתו, הצופה, כ"ז טבת תרצ"ט, 18.1.1939

אונא, יצחק: התבוללות גם באי"י? ההד, ניסן תרצ"ט

אונא, יצחק: רי מרדכי הלוי הורביץ, במלאת שלושים שנה לפטירתו, הארץ, ד' ניסן ת"ש, 12.4.1940

אונא, יצחק: לאומיות יהודית, במישור, ה' סיון תש"ג, 8.6.1943

אונא, יצחק: דרכו של הרב מרדכי הלוי הורוביץ בהוראה ויחסו לתלמידיו, סני חוברת י"ב, (פ"ז), אייר תש"ד

אונא, יצחק: אסיפת הרבנים מתקני הדת בגרמניה, במישור, כ"ו אלול תש"ד, 14.9.1944

אונא, יצחק: הדרך לאחדות, ידיעות בני ברית, אב תש"ה, 1.8.1945

אונא, יצחק: בדרך לשיקום הסנהדרין. מכתב לרי בנימין כתגובה למאמרו בנושא ,הצופה, כ"ה כסלו תש"ו, 30.11.1945

אונא, משה :בדרכים נפרדות. המפלגות הדתיות בישראל. בחינת דרכן ערב הקמת המדינה ובכנסת הראשונה והשנייה ,יד שפירא, אלון שבות, גוש עציון תשמ"ד (zitiert: M. Unna, Parteien)

אלבק, שלום: תורה עם דרך ארץ בהיסטוריה של עם ישראל, in: M. Breuer (ed.), 1987, 257–261

אליאב, מרדכי: גישות שונות לתורה עם דרך ארץ – אידיאל ומציאות in: M. Breuer (ed.), 1987, 45–55, (zitiert: M. Eliav, Ansätze)

אלמוג, שמואל: חייו ומותו של אלפרד נוסיג, יהדות זמנינו, 1984 73–98

ארנד, משה: תורה עם דרך ארץ במשנתם של דוברי יהדות גרמניה החרדית לפני השואה, in: M. Breuer (ed.), 1987, 133–146

ארקין ,אחיעזר: הרב שמואל מוהליבר ומזכרת בתיה ,המעין, כרך לג, גליון ב, 24–37

בלומנצויג, זאב: לתולדות "המזרחי הצעיר" בתוך: "לי מימון (ערך), תשי"ב, רפג – רפח

בן־אבנר, יהודה: לפולמוס על הרבנות בעדת ישורון דק"ק פפד"ים בשנות העשרים ,סיני תשי"ג, 1–8 (zitiert: Ben-Avner, Polemik)

בן־אבנר, יהודה: מפתח לידיעות על היהדות החרדית, האנטישמיות ורדיפות היהודים בגרמניה 1918–1938 בביטאונה של היהדות החרדית "דר איסראליט" (Der Israelit) סדרת "תשתית המחקר" מס' 4 , רמת־גן תשנ"א/1991

בנטואיץ, יוסף: החינוך במדינת ישראל, תל־אביב 1960

בקון, גרשון: דעת התורה וחבלי המשיח, תרביץ נב תשמ"ג, 497–508

בראור, יעקב: יצחק ברויאר כמשפטן, in: R. Horwitz (ed.), 1988, 67–76
בראור, יעקב: תורה עם דרך ארץ באספקלריה של יהדות מזרח-אירופה, in: M. Breuer (ed.), 1987, 163–171
בר־אילן, מאיר: מוולוזין עד ירושלים, תל־אביב תרצ"ט
ברויאר, מרדכי, אורתודוקסיה ותמורה,
in: M. Breuer (ed.), 1987, 85–95 (zitiert: M. Breuer, Orthodoxie)
ברויאר, מרדכי: ראשית דרכו של אבי־מורי ז"ל,
in: R. Horwitz (ed.), 1988, 51–60 (zitiert: M. Breuer, Anfang)
ברויאר, מרדכי: פרקים מתוך ביוגראפיה, בתוך: ק' כהנא/מ' ברויאר (ערכו), o.J., 323–335
ברויאר, מרדכי: עם ומדינה במשנת יצחק ברויאר,
in: R. Horwitz (ed.), 1988, 163–173
ברזל, אלכסנדר: להיות יהודי. על זהות ועל השקפת עולם, הוצאת הקיבוץ המאוחד 1978
גרדי, נתן: פרקי חיים של חלוץ דתי, תל־אביב תשל"ג
דומב, יחיאל: תורה עם דרך ארץ בזמננו,
in: M. Breuer (ed.), 1987, 267–271
הורביץ, רבקה: גלות וגאולה במשנתו של יצחק ברויאר, בתוך: אשל באר־שבע, מחקרים במדעי היהדות, כרך ג – תשמ"ו, 281–301 (zitiert: R. Horwitz, Exil)
הורביץ, רבקה: יצחק ברויאר, פראנץ רוזנצווייג וראי"ה קוק,
in: M. Breuer (ed.), 1987, 109–131
הורביץ, רבקה: על השבת ועל שבת הארץ – הסוציאליזם של ברויאר (zitiert: R. Horwitz, Sabbat) in: R. Horwitz (ed.), 1988, 77–98,
היינמן, יצחק: ר' מרדכי הלוי הורביץ ותפיסת היהדות שלו, סני כסלו/אייר תש"ד, קסב – קעא
היינמן, יצחק: היחס בין ר' ש"ר הריש ובין יצחק ברנייס רבו, ציון י"ז (תשי"א), 44–90
הילדסהיימר, עזריאל: מתוך חלוף המכתבים בין מרן ר' עזריאל הילדסהיימר זצ"ל ובין מרן ר' שמשון רפאל הירש זצ"ל ומקורביו, בתוך: ספר זכרון להרב שאול וינגורט, תל־אביב, תשי"ג, ב – כ
הילדסהיימר, עזריאל: רבי עזריאל הילדסהיימר והשקפתו על תורה עם דרך ארץ, in: M. Breuer (ed.), 1987, 75–82
וויינגרטן, שמואל הכהן: "מכתבים אנטי-ציוניים מאת גדולי ישראל" – מזויפים הם!, בתוך: הספר. רבעון לביבליוגרפיה בעריכת צבי הרכבי, תשט"ו – תשט"ז, 35–48
וולפסברג, אביעד י': המזרחי ועמדתו לגבי האורתודוכסיה הבלתי־ציונית, בתוך: מימון, הרב י. ל. (ערך), תשי"ב: ספר יובל המזרחי, ירושלים, רנו – רסט (zitiert: O. Wolfsberg, 1952)
וולבה, הרב שלמה: על הישיבות, המעין, כרך לג, גליון ב' 1–3
וינברג, יהודה לואיס: נצני הציונות. אליקים הינריך לוה, ירושלים תש"ו
ורבלובסקי, ר"י צבי: פוליטיקה וחסידות – בין רציונליזם ומיסטיקה in: R. Horwitz (ed.), 1988, 61–65
זהבי, י' צבי: מהחתם סופר ועד הרצל. תולדות חיבת ציון וראשית

הציונות בהונגריה, טרנסילבניה, סלובקיה, רוסיה הקרפטית,
צפון יוגוסלביה ובורגנלנד משנת תקנ"ט (1799) עד
תרס"ד (1904), ירושלי, תשכ"ו
טורי, יעקב: נסיונות לניהול מדיניות יהודית בגרמניה
(1893–1918), ציון כ"ח (1963), 165–205
יעקובוביץ, הרב ישראל (עמנואל): תורה עם דרך ארץ בימינו,
in: M. Breuer (ed.), 1987, 273–284
כהנא, קלמן/ברויאר, מרדכי (ערכו): שמשון רפאל הירש. משנתו
ושיטתו, o. J.
כ"ץ, יעקב: שמשון רפאל הירש המימין ומשמאיל
in: M. Breuer (ed.), 1987, 13–31 ,(zitiert: J. Katz, Hirsch)
כ"ץ, יעקב: ישיבת פרנקפורט ובית ברויאר בעיני תלמיד יוצא
הונגריה in: R. Horwitz (ed.), 1988, 39–49 ,(zitiert: J. Katz, Frankfurt)
כ"ץ , יעקב: מדינת ההלכה – חזון או סיסמה, הארץ, 7.4.1988
לוינגר, יעקב: ברויאר בעקבות קנט, חדשות אוניברסיטת בר־אילן,
תשרי תשל"ה, ספטמבר 1974 , 14–15
לוינגר, יעקב: הציוני הלוחם בציונות, בתוך: ספר ברוך קורצווייל,
תל־אביב תשל"ה, 151–168 (zitiert: J. Levinger, Zionist)
לוינגר, יעקב: חייו ופעלו של יצחק ברויאר
in: R. Horwitz (ed.), 1988, 13–32
ליכטהיים, ריכארד (Richard Lichtheim), תולדות הציונות בגרמניה,
ירושלים 1951
מימון, הרב י"לי הכהן: כתבים ד', חידוש הסנהדרין
במדינתנו המחודשת, ירושלים תשי"א
מימון, הרב י' לי הכהן (ערך): ספר יובל המזרחי. ליובל החמישים
של המזרחי, ירושלים תשי"ב
מימון, הרב י' לי הכהן: רעיון המזרחי וראשוני המזרחי, שם, טו – נב
מימון, הרב י' לי הכהן: התפתחות המזרחי בארצות שונות, שם,
קסו – קצב
מלבי"ם, מאיר ליבוש: ספר התורה והמצוה עם פירוש ... על חמשה
חומשי תורה, כרך ב', ירושלים 1957
מרקוס, נחמה: לעבדה ולשמרה. סיפורו של קיבוץ חפץ־חיים, הוצאת
קיבוץ חפץ־חיים תשנ"ב
סמט, משה: קווים נוספים לביוגרפיה של ה"יחת"ם סופר"
in: M. Breuer (ed.), 1987, 65–73
עמנואל, יונה (עורך): הרב שי ר' הירש. משנתו ושיטתו (o.J.)
פישמן, אריה: המושג "תורה" במשנתו המחדשת של ש"ר הירש,
in: M. Breuer (ed.), 1987, 57–64
פלאי, פינחס הכהן: יצחק ברויאר – "תורה עם דרך ארץ ישראל",
in: R. Horwitz (ed.), 1988, 101–123
פלק, זאב: תורה עם דרך ארץ בדורנו,
in: M. Breuer (ed.), 1987, 263–266, (zitiert: Falk, TDE)
פרידמן, מנחם: מפגש יהדות תורה עם דרך ארץ עם החרדיות
המזרח־אירופית, in: M. Breuer (ed.), 1987, 173–178
פריסטר, רומן: מות הסטאטוס־קוו, הארץ, 4.9.1987, בג 3
פתחיה, אברהם בן: ראשית החינוך המזרחי בארץ־ישראל, בתוך:

ילי מימון (ערך), תשי"ב, רפט – רצט
צור, יעקב: תורה עם דרך ארץ ותנועת תורה־ועבודה,
in: M. Breuer (ed.), 1987, 97–107
קוק, הרב אברהם יצחק הכהן: אגרות הראי"ה א', ב', ג', די ירושלים,
תשמ"ה (zitiert: IR 1–4)
קוק, הרב ר' אברהם יצחק הכהן: לקוטי הראי"ה .חלק ב', כתובים
וערוכים בעז"ה בידי משה צבי בהרב ר' פתחיה מנקין ז"ל נריה,
ירושלים תשנ"א
קוק, הרב אברהם יצחק הכהן: אורות, ירושלים, הדפסה
שתים־עשרה, תשנ"ב (zitiert: אורות)
(קורצווייל ,ברוך): ספר ברוך קורצווייל, תל־אביב תשל"ה
קורצווייל, ברוך: דברים על יצחק ברויאר: א. יצחק ברויאר
(ליום הולדתו הששים) ;ב. לזכרו של יצחק ברויאר,
in: R. Horwitz (ed.), 1988, 149–161
קורצווייל, ברוך: לנוכח המבוכה הרוחנית של דורנו, רמת־גן 1976
קלויזנר, ד"ר ישראל: אופוזיציה להרצל, ירושלים תש"ך
קצבורג, נתנאל: פרקים בתולדות הציונות והמזרחי בתקופת הנהגתו
של הרב בר־אילן, בתוך: בר־אילן ,תרצ"ט, 18–55
קרליבך, אלכסנדר: השפעת הרב ש"ר הירש ושיטת תורה
עם דרך ארץ באנגליה ובצרפת,
in: M. Breuer (ed.), 1987, 179–195
קרפל, דליה: כולם אשמים, מוסף הארץ 18.6.1993 , 23–26
רוזנבליט, פינחס: בין שני עולמות,
in: M. Breuer (ed.), 1987, 33–43 (= פי רוזנבליט, 1993, 120–128)
רוזנבליט, פינחס: בישראל ובאדם. מבחר מאמרים, ירושלים 1992
רוטנשטרייך, נתן: המחשבה היהודית בעת החדשה, תל־אביב תש"ה
שביד ,אליעזר : "מדינת התורה" במשנתו של יצחק ברויאר
in: R. Horwitz (ed.), 1988, 125–146, (zitiert: E. Schweid, Torastaat)
שוורץ, משה: ברוך קורצווייל כהוגה דעות של היהדות,
in: B. Kurzweil, 1976, 36–11
שטיפל, שרגא/שמואל, עמנואל (ערכו): תרומת כהן. קובץ שיחות
ומאמרים של מורנו ורבנו הרב קלמן כהנא זצ"ל, הוצאת
קיבוץ חפץ חיים תשנ"ג
שלום, גרשום: שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו ,תל־
אביב תשי"ז

c) Veröffentlichungen der Brüder Breuer

(Die hebräische Transkription des Namens schwankt zwischen „ברויאר" und dem – selteneren – „ברייער")

Breuer, Isaac:
1. Neigung und Pflicht, in: Israelit 1901, 1599–1902
2. Zwei Freunde, in: Israelit 1902, 615–616
3. Jerusalem. Historische Erzählung, in: Israelit 1903, 734ff.
4. Rückblick über das Jahr 5663, in: Israelit 1903, 2115–2119; 2131–2136

5. Epilog zum Tode Dr. Herzls (anonym veröffentlicht), in: Israelit 1904, Nr. 17, 1295–1297
6. Epilog zur Schillerfeier, Straßburger Post, 18. August 1905, Nr. 871, Erste Morgenausgabe
7. Das Freiheitsproblem – Aus dem Skizzenbuch eines jüdischen Akademikers, in: Israelit vom 6.9.1906, 8f.; vom 13.9.1906, 5f.; vom 19.9.1906, 10
8. Bücherschau. K.C. Jahrbuch 1906. Hg. v. Dr. Bruno Weil. Straßburg i.E. u. Leipzig, in: Israelit vom 1.11.1906, 10f.
9. Auf der Heimfahrt ins Philisterland, in: Israelit vom 28.3.1907, 4–7
10. Lehre, Gesetz und Nation, in: Israelit 1910, 43.45 und 46; zitiert als Sonderdruck des Israelit, 1910: *LGN*; Wiederabdruck in: Wegzeichen (s.u. Nr. 55), 1–39; hebräische Übersetzung in: ציוני־דרך (s.u. Nr. 116), 9–38; auszugsweise englische Übersetzung in: J. Levinger (ed.), 1974, 37–52
11. Die Erneuerung des Judentums, in: Israelit vom 5.4.1909, 1f.
12. Die Judenfrage, in: Israelit vom 1.9.1910, 1–4
13. Sombart und die Juden, in: Israelit vom 7.9., 11.9., 21.9. und 5.10.1911
14. Die rechtsphilosophischen Grundlage des jüdischen und des modernen Rechts, in: JJLG VIII (1910), 35–64; zitiert nach einem leicht veränderten Neuabdruck unter dem Titel „Frauenrecht, Sklavenrecht und Fremdenrecht", in: Wegzeichen (s.u. Nr. 55), 61–101: *FSF*; hebräische Übersetzung in der Zeitschrift שערים, Tel Aviv, 1949, o.S. sowie in ציוני־דרך (s.u. Nr. 116), 57–86; englische Übersetzung bei J. Levinger (ed.), 1974, 53–81
15. Was läßt Hermann Cohen vom Judentum übrig? in: Israelit vom 16.3.1911, 2f.; vom 23.3.1911, 1f.; 30.3.1911, 3f.; 12.4.1911, 3f.
16. Der Rechtsbegriff auf der Grundlage der Stammlerschen Sozialphilosophie, in: Kantstudien, hg. v. H. Vaihinger, B. Bauch und A. Liebert; Ergänzungsheft 27, Berlin 1912, 1–102; zitiert: *RB*
17. Die rechtliche Natur der Patentlizenz; Berlin 1912
18. B.J.A. und Gesamtjudentum, in: Israelit vom 29.3.1912, 3–5
19. Werner Sombart als zionistischer Apostel, in: Israelit vom 2.5.1912, 1–3
20. Die Zukunft des Zionismus, in: Israelit vom 25.9.1912, 4f.
21. Fuxenstunde, in: Israelit vom 17.10.1912, 3f.
22. Agudass Jisroel und die Reformgemeinde-Orthodoxie, in: Israelit 1912, Nr. 46, 14.11., 1–2
23. Friedhof und Feuerbestattung, Berlin 1912
24. Politik und kein Ende, in: Deutsche Israelitische Zeitung. Organ für die Gesamtinteressen des Judentums, hg. vom Central-Verein Deutscher Staatsbürger Jüdischen Glaubens, 29 (1912), Nr. 45, 48, 49 und 52 sowie 30 (1913), 1–5 (unter dem Pseudonym Jonathan ben Usiel)
25. Die Lehre vom unrichtigen Recht, in: Gerichtssaal 80 (1913), 395–404
26. Die Preußische Austrittsgesetzgebung und das Judentum, Frankfurt/M., 1913; zitiert: *PAG*
27. Agudaß Jißroel, in: JM I (1913/14), 26–36
28. Naphtali Hirsch s.A. Ein jüdischer Politiker, a.a.O., 74–84
29. Das bayrische Austrittsspiel, a.a.O., 149–155
30. Von der sittlichen Pflicht des Journalisten, a.a.O. 186–189
31. „Austrittsspiel" (Besprechung eines Offenen Briefes von Kommerzienrat Sigmund Fraenkel), a.a.O., 269–270

32. Agudas Jisroel, in: a.a.O. 285–295
33. Die Frankfurter Tragi-Komödie, a.a.O., 367–372
34. Die Opfer des Krieges, in: JM II (1914/15), 14–16
35. Die deutsche Orthodoxie im Jahre des Weltkrieges, a.a.O., 60–64
36. Rückblick und Ausblick, a.a.O., 302–307
37. Von deutscher Zukunft (Besprechung von Hermann Cohens „Deutschtum und Judentum), in: JM II (1914/15), 341–352
38. Der Weltkrieg im Lichte des Judentums von Dr. Wohlgemuth (Buchbesprechung), JM III (1916), 101–108
39. Die Wurzel des Krieges, in: JM III (1916), 214–228
40. Der Begriff des Wunders im Judentum, in: JM III (1916), 258–271; Neuabdruck unter dem Titel „Wunder, Prophetie und Schöpfung" in: Wegzeichen (s.u. Nr. 55); hebräische Übersetzung unter dem Titel מופת נבואה ובריאה, in ציוני־דרך (vgl. unten Nr. 116), 41–54; englische Übersetzung („Miracle, Prophecy and Creation") in: Jacob Breuer, 1949
41. Die Neuorientierung des deutschen Judentums, in: JM IV (1917), 129–164; zitiert nach einem gekürzten Neuabdruck in: Programm oder Testament (s.u. Nr. 63, 5–39)
42. Judenproblem, Halle/Saale o.J. (1917/1918?; 4. Aufl. 1922); zitiert: *JP*; gekürzte Übertragung ins Englische unter dem Titel „The Problem of the Jew", New York 1947; Abdruck eines Auszugs des 10. Kapitels („Die Passahnacht") in: F. Thieberger (Hg.), 1967, 228–230; Übersetzung und Kommentierung von Auszügen des 6. Kapitels („Theodor Herzl") sowie des 10. und 11. Kapitels („Das Wesen des Judentums") bei J. Levinger, 1974, 29–36; 295–307
43. Messiasspuren, Frankfurt/M., 1918; zitiert: *MSP*
44. Die Mobilmachung des Judentums, in: JM V (1918), 1–5; 57–62; Neuabdruck unter dem Titel „Mobilmachung" in: Programm oder Testament (s.u. Nr. 63), 40–48
45. Die Jugend; Ein Gespräch, in: JM V (1918), 33–39
46. Das Judentum und die Partei, in: JM V (1918), 119–122; Neuabdruck in: Programm oder Testament (s.u. Nr. 63), 48–52
47. Messiasspuren. Eine Selbstanzeige, in: JM V (1918), 358–362
48. Der deutsche Judenkongreß, JM VI (1919), 6–9
49. Die Züricher Konferenz der Gesetzestreuen, (gemeinsamer Artikel mit Pinchas Kohn, darin von I. Breuer: II. Katharsis, a.a.O., 56–62)
50. Ein Kampf um Gott. Roman, Frankfurt/M. 1920; zitiert: *KG*
51. Die Idee des Agudismus, in: BPZ vom 10.3.1921, 7f.; vom 17.3.1921, 7f.; 21.4.1921, 1–3; zitiert nach einem Sonderdruck des Verlags der Agudahblätter (sic!), Frankfurt/M. 1921: *IA*
52. Zur Lage, in: JM VIII (1921), 24–27; gekürzter Wiederabdruck in: BPZ vom 9.6.1921, 1f.
53. Zur Lage, in: BPZ vom 23.11.1922, 1f.
54. Falk Nefts Heimkehr, Roman, Frankfurt/M. 1923; zitiert: *FNH*
55. Wegzeichen. Gesammelte Aufsätze, Frankfurt/M. 1923; erweiterte Übersetzung ins Hebräische, Tel Aviv 1955 (s.u. Nr. 116)
56. Die Satzung der Agudas Jisroel, in: Israelit vom 7.9.1923, 6f
57. Elijahu, Frankfurt/M. 1924
58. Achduss oder von Mendelssohn bis Löb, Frankfurt/M 1924 (unter dem Pseudonym Fritz Mänzer)

59. Referate, erstattet von Jacob Rosenheim, Dr. Isaac Breuer, Dr. Nathan Birnbaum auf der Kenessio Gedaulo, Frankfurt/M. 1924
60. Das Jüdische Nationalheim, Frankfurt/M 1925; zitiert: *JN*; englische Übersetzung durch Miriam Aumann: The Jewish National Home, Frankfurt/M. 1926
61. Die Welt als Schöpfung und Natur, Frankfurt/M. 1926; zitiert: *WSN*
62. Elischa, Frankfurt/M. 1928; auszugsweise englische Übersetzung bei J. Levinger, 1974, 135–164
63. Programm oder Testament. Vier jüdisch-politische Aufsätze, Frankfurt/M. 1929. Darin: 1. Neuorientierung (s.o. Nr. 41); 2. Mobilmachung (s.o. Nr. 44); 3. Die zwei Hirtenstäbe (hebräische Fassung in: ציוני־דרך, 89–106, s.u. Nr. 116); 4. Fazit; zitiert: *PT.*
64. Die Lage des deutschen Judentums. I. Hitler, in: NZ I (1930/31), 24–27
65. Die Lage des deutschen Judentums. II. Weizmann, a.a.O., 53–57
66. Die Lage des deutschen Judentums. III. Die Not, a.a.O., 147–153
67. Die Lage des deutschen Judentums. IV. Malthus, a.a.O., 236–240
68. Die Lage des deutschen Judentums. V. Die Orthodoxie im allgemeinen, a.a.O., 322–327
69. Der Neue Kusari. Ein Weg zum Judentum, in: NZ I (1930/31)–4 (1933/34); Buchausgabe Frankfurt/M., 1934; ausgewählte Abschnitte in englischer Übersetzung bei: J. Levinger (ed.), 1974, 167–291; zitiert nach der Buchausgabe: *NK*
70. Die Lage des deutschen Judentums. VI. Diptychon, in: NZ II (1931/32), 33–36
71. Die Lage des deutschen Judentums. VI. Die Organisationen, a.a.O., 347–351
72. Raphael Breuer und die deutsche Orthodoxie, a.a.O., 120–128
73. Preussen (sic!) und die jüdische Gemeinde, a.a.O., 167–172
74. Oberrabbiner Josef Chaim Sonnenfeld s.A., a.a.O., 193–201; hebräische Übersetzung in: תשרי תשל"ו, המעין sowie in א' קוק, תשנ"א, 105–106
75. Zur Lage, in: NZ III (1932/33), 171–174
76. Zum deutschen Judenproblem, a.a.O., 245–249
77. Zeitenwende, a.a.O., 334–339
78. Unser Weg, in: NZ IV (1933/34), 1–4
79. תורה עם דרך ארץ ישראל, a.a.O., 68–79 (Schlußkapitel des Romans „Der Neue Kusari"; s.o. Nr. 69)
80. ליל שימורים, a.a.O., 120–122
81. Erez Jisroel, a.a.O., 165–185; zitiert nach einem von der Palästina-Centrale der Agudas Jisroel herausgegebenen Sonderdruck, Frankfurt/M. 1934: zitiert: *ErJis*; hebräische Übersetzung in: ציוני־דרך (s.u. Nr. 116), 109–128 sowie in: ט ,ההד, (תרצ"ד) Nr. 11, mit zusätzlichen Anmerkungen von Jehoschua Radler-Feldmann
82. Was heißt Agudismus?, in: NZ IV (1933/34), 285–290
83. Zurück in die Geschichte, a.a.O., 228–236
84. Erez Jisroel und die Orthodoxie. Zwei Referate, gehalten von Isaac Breuer und Jacob Rosenheim. Herausgegeben von der Palästina-Centrale der Agudas Jisroel, Frankfurt/M. 5694/1934; 3–15; zitiert: *EJuO*
85. Die Tragik des Misrachi, in: Israelit vom 5.10.1934, 3–6; 18.10.1934, 1, 3f.; zitiert nach einem undatierten Sonderdruck, hg. v. der Palästina-Centrale der Agudas Jisroel: *TM*
86. Keneßeth Jißrael, in: NZ V (1934/35), 12–22; zitiert nach einem undatierten Sonderdruck der Nationalbibliothek Jerusalem: *KJ*

87. Rabbiner Hirsch als Wegweiser in die jüdische Geschichtè, in: NZ V (1934/35), 69–84; überarbeitete Übersetzung in: Jacob Breuer, 1949, 241–251; ferner unter der Überschrift „Samson Raphael Hirsch" in: L. Jung (ed.), 1953, 163–177; hebräische Übersetzung in: ציוני־דרך (s.u. Nr. 116), 131–146
88. Nochmals Kenesseth Jisrael, in: NZ V (1934/35), 159–168
89. Ein Entwurf für Kenesseth Jisrael, a.a.O., 229–239
90. Oberrabbiner Kook, s. A., a.a.O., 301–311; hebräische Übersetzung in: Rivka Horwitz (ed.), 1988, 181–188
91. Der agudistische Arbeiter, in: NZ V (1934/35), 327–344; jiddische Übersetzung: דער אגודיסטישער ארבייטער, פון ד"ר יצחק ברויער ארויסגעגעבען פון מוסד יצחק ברויער, ירושלים, Wien 1948
92. Erez Jisroel-Probleme, in: Israelit vom 28.3.1935, 1, 3–5; vom 9.5.1935, 1, 3–5; Nr. 13, 18–21
93. Zur Lage, in: NZ VI (1935/36), 1–8
94. Entwurf eines Programms für die agudistische Poalimorganisation in Palästina, a.a.O., 50–66 (= לכיוון התנועה. הצעת־תכנית להסתדרות פועלי אגודת ישראל באי"י, Tel Aviv 1936)
95. 100 Jahre „19 Briefe", in: NZ VI (1935/36), 113–128; zitiert nach einem Sonderdruck der Leitung der Frankfurter Jěschiwa anläßlich der Übersiedlung I. Breuers nach Palästina, Adar 5696 (1936): *HJNB*; hebräisch in: ציוני־דרך (s.u. Nr. 116), 147–164
96. Vortrag anläßlich des Delegiertentages der Landesorganisation der Agudas Jisroel, in: NZ VI (1935/36), 205–219
97. Erez-Jisroel-Briefe, a.a.O., 229–232; Israelit vom 18.6.1936, 5f.; 25.6.1936, 5f.; 2.6.1936, 4–6; 9.6.1936, 5f.; 13.8.1936, 7f.; zitiert nach einem gekürzten Sonderdruck der Palästina-Centrale der Agudas Jisroel, Tammus 5696 (1936): *EJB*
98. Der Poel Hacharëdi, in: NZ VI (1935/36), 289–295
99. Die Aguda. Eine Mahnung, in: NZ VII (1936/37), 122–130
100. Dem Freunde. Herrn Rabbiner Dr. Pinchas Kohn, Ansbach, a.a.O., 173–176
101. Von Kattowitz bis Jeruscholajim, a.a.O., 202–207
102. Der jüdische Staat, a.a.O., 265–271
103. Das jüdische Volk als Geschichtswunder und Geschichtswirklichkeit, in: Israelit vom 27.4.1937, 1, 3–5
104. Fünfundzwanzig Jahre Agudas Jisroel, in: Israelit vom 24.6.1937, 1, 3–5; 1.7.1937, 1, 3f; 8.7.1937, 1 und 3; 15.7.1937, 4f; 29.7.1937, 4f; 5.8.1937, 6f; 12.8.1937,4f.; zitiert nach einem Sonderdruck, herausgegeben v. der Palästina-Centrale der Agudas Jisroel, Frankfurt/M. 1937: *FAI*
105. Judenstaat und Thorafront, in: NZ VIII (1937/38), 88–99; gekürzte englische Übersetzung unter der Überschrift „Jewish State and Thora-Front", in: Jacob Breuer, 1949, 264–269; unter dem Titel „Torah and the Jewish State" in: The People of the Thora (s.u. Nr. 117), 27–33
106. In der Nacht, in: NZ VIII (1937/38), 161–162
107. עם התורה, in: היסוד 10 (5701/1941), 331.
108. עם התורה המוארגן, Tel Aviv 1944; Erstveröffentlichung eines Auszugs unter der Überschrift המפנה הגדול in: הדרך 1943/44 (תש"ד), 63; englische Übersetzung dieses Auszugs bei J. Levinger (ed.), 1974, 308–311
109. מוריה, 1944; zitiert nach der zweiten verbesserten Auflage, Jerusalem 1982: *Moriah*
110. 22.10.1945 ,הקיבוץ חפץ חיים ואגודת ישראל, שערים

111. Judaism and National Home; Übersetzung eines vermutlich in deutscher Sprache abgefaßten Originals von Jacob Baror, hektographiert, März 1946; Auszüge in hebräischer Sprache unter verschiedenen Titeln in: הדרך 1942/43 (תש"ג), 3–22; das erste Kapitel bei J. Levinger (ed.), 1974, 82–107
112. Judaism and the World of tomorrow, in: L. Jung (ed.), 1946, 87–97 (= in verkürzter Fassung: In the world of tomorrow, in: The people of the Thora. Selected Essays by Isaac Breuer, published under the auspices of the Jacob Rosenheim Foundation, London 1956, 9–25)
113. תזכיר על יחסה של "אגודת ישראל" למדינה היהודית, in: I. Lewin, 1947, 5–10
114. תכנית לחזית מאוחדת של החרדים בענין החוקה של המדינה היהודית, a.a.O., 11–16
115. נחליאל (Nahaliel). יסודות החנוך למצוות התורה, תל־אביב, 1951
116. ציוני־דרך, תל אביב, תשט"ז (siehe oben Nr. 55 und Nr. 95)
117. The People of the Thora. Selected Essays, London, 1956; italienische Übersetzung: Il Popolo della Torà, Bolletino della Comunità israelitica de Milano/Fondazione Sally Mayer – Milano 1957
118. Weltwende, Jerusalem 1979; darin: 1. Weltwende (1938); 2. שאלי שרופה. Zur Erinnerung an das deutsche Judentum (Manuskript: Jerusalem 1942); zitiert: *WW*
119. Mein Weg, Jerusalem/Zürich 1988; zitiert: *MW*; englische Übersetzung breiter Passagen bei: S. Ehrmann, Isaac Breuer, in: L. Jung (ed.), 1958, 619–645; englische Übersetzung des 1. Kapitels („The Source") in: FS J. Breuer (vgl. J. Breuer, Nr. 17), 63–66; hebräische Übersetzung des 10. Kapitels ("בביתי") bei: R. Horwitz (ed.), 1988, 189–202; das fünfte Kapitel („Philosophie") bei: F. Niewöhner, Isaac Breuer und Kant II, in: NZSTh XIX (1977), 172–185)
120. Ich und der Krieg (unveröffentlichtes Manuskript), begonnen am 28.10.1915
121. עיקרי דברים להרצאה על המדינה היהודית, in: שערים, 5.8.1949, pseud. veröffentlicht?
122. לפני ועדת החקירה האנגלו־אמריקאית לענייני ארץ־ישראל עדות; Auszug eines Tagungsprotokolls vom 13.3.1946 mit Redeausschnitten Isaac Breuers, in: R. Horwitz (ed.), 1988, 203–210

Nachträge:

123. Was erwartet die Jugend von der Kenessio Gedaulo?, in: BPZ vom 9.8.1923, 3 (unter dem Pseudonym Kalonymos?)
124. Nationale Emanzipation (Antwort auf eine Anfrage Gottfried Goldschmidts zu seiner Schrift „Die Idee des Agudismus"), in: Israelit vom 21.4.1924, 3
125. Rückblick und Ausblick, in: Israelit vom 28.6.1928, 2f.
126. Sprechsaal. Eine Erklärung, in: Israelit vom 12.4.1934 (gemeinsam mit J. Rosenheim)
127. Klarheit, in: Israelit vom 9.8.1934, 5–7
128. Manifest an die agudistischen Arbeiter in Erez Jisroel, in: Israelit vom 5.7.1934, 1 und 3
129. Zeitenwende, in: Israelit vom 21.6.1934, 1 und 3
130. Vor der Entscheidung, in: Israelit vom 7.5.1937, 1 und 3; Israelit vom 13.5.1937, 6f.
131. Von der organisierten Treue, in: Israelit vom 17.3.1938, 4f.
132. Die Prinzipien der Aguda und das Heilige Land, in: Israelit vom 30.6.1938, 1, 3–5; 7.7.1938, 1, 3f.

Breuer, Joseph:

1. Der letzte Krieg, in: JM V (1918), 277–284
2. Was bedeutet die Frankfurter Jeschiwa für unsere im Erwerbsleben stehende Jugend?, in: JM VII (1920), 124–126
3. Am Heiligtumsquell des jüdischen Ehelebens, Frankfurt/M. 1923
4. ספר ירמיה. Das Buch Jirmejah, übersetzt und erläutert, Frankfurt/M. 1914
5. הפיוטים לראש השנה. Die Piutim f. Rosch Haschana, übersetzt und erläutert, Frankfurt/M. 1919
6. Jüdische Lebensweihe I, in: NZ I (1930/31), 19–24
7. Rabbiner Hirsch זצ"ל und der jüdische Nationalismus, a.a.O., 290–297
8. Fünfzig Jahre Psalmenkommentar, NZ II (1931/32), 21–24
9. לשנה הבאה בירושלם, a.a.O., 201–206
10. Aus den Vorarbeiten zum Chaurew, in: NZ V (1934/35), 142–145
11. Prophetenmahnung für Heimkehrende, in: NZ VI (1935/36), 219–228
12. Im Rüstjahr der Schmitta des Landes, in: NZ VII (1936/37), 23–27
13. 100 Jahre Chaurew, a.a.O., 100–119
14. Rabb. Hirsch als Schulleiter, a.a.O., 239–241
15. Unsere Erez Jisrael-Sehnsucht, a.a.O., 290–295
16. Schlagwörter über Erez Jisroel, in: NZ VIII (1937/38), 172–178
17. Rabbi Dr. Joseph Breuer Jubilee Volume, presented in Honor of the eightieth birthday by the Rabbi Samson Raphael Hirsch Publications Society, New York 5722/1962; zitiert: FS J. Breuer

Breuer, Raphael:

1. Nationaljudenthum – Wahnjudenthum, Mainz 1903
2. Der Zionismus des Papaer Oberrabbiners, in: Israelit 1904, 733–736; 765–768; 773–777
3. Si tacuisses ... Ein offenes Wort an Herrn Oberrabbiner Roth in Papa, a.a.O., 861–863; 869–871
4. Wie soll ein Zeitungsschreiber gegen die Lüge kämpfen? Zum 50. Geburtstage des „Jeschurun", in: Israelit 1904, 1283–1285
5. Am Scheideweg, in: Israelit vom 27.11.1905, 1981–1983
6. Die „Gefahr" materialistischer Irrlehren, in: Israelit vom 28.6.1906, 4–5
7. Von Mendelssohn bis Herzl, in: Israelit/Litterarische (sic!) Warte, 40/1906–15/1907
8. Aus dem Tagebuch einer jüdischen Studentin, Frankfurt 1907
9. Unter seinem Banner. Ein Beitrag zur Würdigung Rabbiner Samson Raphael Hirschs, Frankfurt/M. 1908
10. חמש מגילות. Die fünf Megilloth, übersetzt und erläutert. Bd. 2: Ruth, Frankfurt/M. 1908
11. חמש מגילות. Bd. 3: Klagelieder, Frankfurt/M. 1909
12. Samson Raphael Hirsch und Israel Hildesheimer. Ein Epilog zum Vereinstag, in: Israelit vom 7.1.1909, 4–6
13. Die soziologische Bedeutung der Mehrheitsregel, in: Israelit vom 20.1. und 27.1. 1910
14. חמש מגילות. Bd. 5: Esther, Frankfurt/M. 1910
15. חמש מגילות. Bd. 4: Kohelet, Frankfurt/M. 1911
16. חמש מגילות. Bd. 1: Hohes Lied, Frankfurt/M. 1912
17. Zur Abwehr. 1. Das Hohelied. 2. Neuorthodoxie, Frankfurt/M. 1912

18. חפר הלכה. Die Gedankenwelt der Halacha, Heft 1 und 2, Frankfurt/M. 1913
19. Zur Charakteristik der ungarischen Orthodoxie, in: JM I (1914), 91–96
20. Brief aus Nürnberg, a.a.O., 155–157
21. Vom Austritt, a.a.O., 167–180
22. Bayerische Revisionsschmerzen, a.a.O., 194–206
23. Religionsgesellschaft und Richtliniengemeinde, a.a.O., 226–238
24. Die Resolution der israelitischen Religionsgesellschaft (Ohel Jakob) in München, a.a.O., 245–257
25. § 2 des Normal-Statuts für die deutschen Ortsgruppen der Agudas Jisroel, a.a.O., 299–310
26. Die Autorität der Rabbinen, a.a.O., 420–423; JM II (1915), 5–11
27. Das Buch Josua, übersetzt und erläutert, Frankfurt/M 1913
28. Das תורה עם דרך ארץ-Problem, a.a.O., 180–186
29. Jüdische Wählerkurien, a.a.O., 308–315
30. Zwanzig Jahre Zionismus, in: JM IV (1917), 97–115
31. Die mährische Landesrabbinerwahl vor 70 Jahren, a.a.O., 360–367; JM V (1918), 111–116; 174–179; VI, 41–47
32. Das orthodoxe Judentum in Mitteleuropa, in: JM III Heft 10 sowie JM V, 64–68
33. Agudas Jisroel-Gedanken, in: JM V (1918), 123–128
34. Antirabbinismus, in: a.a.O., 128–132
35. Die Orthodoxie am Scheidewege, a.a.O., 153–160
36. Parlamentarismus, a.a.O., 161–164
37. Der Bann, a.a.O., 207–225; 271–276; 302–307
38. Die Revision des bayerischen Judenedikts, a.a.O., 226–239
39. Von der Pflege des jüdischen Nationalgefühls, a.a.O., 291–294
40. Zwei Leuchten in Israel, a.a.O., 318–321
41. Völkerbund, a.a.O., 337–341
42. Der talmudische Zionismus, a.a.O., 344–355
43. Vorläufer des Zionismus, in: JM VI (1919), 101–106
44. Trennung von Kirche und Staat, a.a.O., 206–211
45. Das Wesen der jüdischen Gemeinde, a.a.O., 245–255
46. Dr. Ritters Gutachten über Frauenwahlrecht (sic!), a.a.O., 274–277
47. Misrachistische Geschichtsklitterung, in: JM VII, 97–104
48. Die Orthodoxie in Bayern, in: JM VII (1920), 145–159
49. Das orthodoxe Judentum in Deutschland. Ein geschichtlicher Rückblick auf die letzten hundert Jahre, a.a.O. 197–209
50. Hirsch, Hildesheimer und Horovitz, in: JM VIII (1921), 14–18
51. ספר שופטים. Das Buch der Richter, übersetzt und erklärt, Frankfurt/M. 1922
52. Das wahre Gesicht des Keren Hajessod, in: BPZ vom 7.12.1922, 1f; BPZ vom 14.12.1922, 1f.
53. Vom Geben und Nehmen, in: BPZ vom 1.2.1923, 1f.
54. Präludien zur Kenessio Gedaulo, in: BPZ vom 12.7.1923, 3f.
55. Programmrede, gehalten von Sr. Ehrwürden Herrn Distriktsrabbiner Dr. Raphael Breuer im Volksbildungsheim zu Frankfurt/M. am 17.5.1927 (15. Ijar 5687), Stadtbibliothek Frankfurt, Sammlung Frankfurt
56. Fragen des jüdischen Ehegesetzes, in: NZ I (1930/31), 44–52; 122ff.
57. Was hat Rabbiner Hirsch unserer Zeit zu sagen?, a.a.O. 84–101
58. Offene Anfrage an Martin Buber, a.a.O., 308–318

59. Schlußwort an Martin Buber, a.a.O., 401–406
60. Optimismus, in: NZ II (1931/32), 1–5
61. Ein Mahnwort zum 27. Tebeth, a.a.O., 65–70
62. Samson Raphael Hirsch und seine Schule, a.a.O. 104–120
63. Der jüdische Marxismus, a.a.O., 141–152
64. Mittel und Zweck, a.a.O., 210–215
65. Das Schlagwort vom zersetzenden jüdischen Geist, Frankfurt/M. 1932
66. מי יעשר ומי יעני, in: NZ III (1932/33), 1–6
67. Chanukka-Gedanken, a.a.O., 65–72
68. Messianische Zeiten, a.a.O., 117–129
69. Zum Schächtverbot, a.a.O., 235–241
70. עזרא ונחמיה. Die Bücher Esra und Nehemia, übersetzt und erklärt, 1. Das Buch Esra, Frankfurt/M. 1933
71. Vom Einfluß des Judentums auf die Weltkultur, in: NZ IV (1933/34), 49–59
72. הא לחמא עניא, a.a.O., 113–116
73. Aus einer Chanukka-Predigt, in: NZ V (1934/35), 2–7
74. יונה, a.a.O., 294–298
75. Die geschichtliche Aufgabe der Freien Vereinigung, in: NZ VI (1935/36), 128–139
76. Von der Eigenart talmudischen Denkens, a.a.O., 195–205
77. Die geschichtliche Mission von Rabbiner Salomon Breuer זצ"ל, a.a.O., 257–267
78. Das Buch Nehemia. Übersetzt und erläutert, in: NZ VIII (1938), 236–197

Nachtrag:

79. Zur Aschaffenburger Tagung des bayerischen Gemeindeverbandes, in: Israelit vom 27.6.1929, 3–5

d) Veröffentlichungen S.R. Hirschs, P. Kohns und J. Rosenheims

Hirsch, Samson Raphael:

1. Neunzehn Briefe über das Judentum ..., herausgegeben von Ben Usiel, Altona 1836
2. Horeb. Versuche über Jissroėls Pflichten in der Zerstreuung, Altona 1837
3. Gutachten über die Braunschweiger Rabbinerversammlung im Jahre 1844 (5605), in: NZ I (1930/31), 112–102 (hebr.; Abdr. in: מי ברויאר, קי כהנא, ערכו: שמשון רפאל הירש. משנתו ושיטתו, o. J. 44–11; deutsche Übertragung, in: NZ I (1930/31), 73–84)
4. Entwurf der Statuten für die Kehillath Jeschurun zu Frankfurt am Main. Als Manuskript gedruckt, Frankfurt/M. 1856 (Abdr. m. Anm.: Ein Satzungsentwurf von Rabbiner Hirsch, in: NZ I, 33–40, 113–117)
5. Der Pentateuch, übersetzt und erläutert, Bd. 1–5, Frankfurt/M., 1867–1878 (zitiert nach dem unveränderten Nachdruck, Frankfurt/M. 1986: *Pent. I–V*)
6. Das Princip der Gewissensfreiheit und die Schrift des Herrn Rechtsanwalts und Notars Makower über die Gemeindeverhältnisse der Juden in Preußen, Frankfurt/M. 1874
7. Der Austritt aus der Gemeinde, Frankfurt/M. 1876
8. Beleuchtung der „Zusatzbestimmungen zu dem Regulativ der Israelitischen Gemeinde". Sendschreiben an den löblichen Vorstand der Israelitischen Religionsgesellschaft, Frankfurt/M. 1877; zitiert: 1877/1

9. Offener Brief an S. Ehrwürden Herrn Distriktsrabbiner S.B. Bamberger in Würzburg, Frankfurt/M. 1877; zitiert: 1877/2
10. Die Psalmen, übersetzt und erläutert, Frankfurt/M. 1882
11. Über die Beziehung des Talmuds zum Judenthum und zur sozialen Stellung seiner Bekenner, Frankfurt/M. 1884
12. Israels Gebete, übersetzt und erläutert, Frankfurt/M. 1895 (zitiert nach dem unveränderten als Jubiläumsausgabe zum 100. Todestag Hirschs erschienenen Nachdruck, Frankfurt/M. 1987)
13. Gesammelte Schriften, Bd. 1-6, hg. von Justizrat Dr. Naphtali Hirsch, Frankfurt/M., 1902–1912; zitiert: *GS*
14. S.R. Hirsch, Hg.: Jeschurun. Ein Monatsblatt zur Förderung jüdischen Geistes und jüdischen Lebens in Haus, Gemeinde und Schule, Frankfurt/M. 5615/1855–5628/1868
15. S.R. Hirsch u. die österreichische Judenemanzipation 1848. Zwei historische Dokumente, in: NZ IV (1933/34), 221–228

Kohn, Pinchas:
1. Installationsrede, Ansbach 1895
2. Joel Gern, der Werdegang eines jüdischen Mannes. Roman, Frankfurt/M. 1912
3. Die Revisionsbestrebungen in Bayern, o.J.
4. Die Frage der Doppelkonfession unter den Juden, in: JM I (1914), 17–22
5. Das Agudah-Problem (sic!), a.a.O., 84–88
6. Ein paar Worte über literarische Kritik, a.a.O., 89–91
7. Das Verhältnis der Orthodoxie zur Kabbala, a.a.O., 125–132; 180–186; 217–221; 242–254
8. Eine Anfrage, a.a.O., 207–210
9. „Ostjuden", in: JM III (1916), 74–76
10. Eine staatliche Gesamtverfassung der polnischen Judenheit, in: Israelit vom 16.11. 1916, 1f.
11. Von der Frankfurter Jeschiwah, in: JM IV (1917), 165–170; VII (1920), 3–18
12. Die Züricher Konferenz der Gesetzestreuen, in: JM VI (1919), 52–62
13. Die Kenessio Gedaulo, in: BPZ vom 11.1.1923, 1
14. Die Aufgaben der Gruppenverbände, in: BPZ vom 23.3.1922, 2
15. Was wir wollen, in: NZ I (1930/31), 4
16. Agudas Jisroel, a.a.O., 14–18; 40–44
17. Thora im derech erez (sic!), a.a.O., 118–122; 187–189; 222–227
18. Politik in Gemeinde und Klall, in: FS J. Rosenheim, Frankfurt 1931, 161–171
19. An der Wiege der Welt, in: NZ II (1931/32), 16–20
20. תהי נשמתו צרורה בצרור החיים, a.a.O., 101–104
21. Ein Weltkongreß in der Judenfrage, a.a.O., 260–264
22. In der Enge der Probleme, a.a.O., 332–336
23. Ursache und Wirkung (Ein Rückblick), in: NZ III (1932/33), 6–9
24. Die Geburtsstunde des Nationalismus, a.a.O., 72–75
25. Die Doppelorganisation, a.a.O., 129–132
26. Das große Erlebnis, a.a.O., 187–189
27. Ein Wort der Ewigkeit an den Augenblick, a.a.O., 241–245
28. Das heilige Lachen, a.a.O., 306–310
29. Die Suckoh-Gemeinde, a.a.O., 366–369

30. Stab und Schwert, in: NZ IV (1933/34), 5–7.
31. הבאים ישרש יעקב, a.a.O., 79–82
32. Zwischen Purim und Pessach, a.a.O., 116–120
33. Reinheit und Unreinheit, a.a.O., 190–192
34. Transjordanien, a.a.O., 236–238
35. Kusari III, a.a.O., 290–298
36. Spuren des Mutterrechtes in der Bibel, in: NZ V (1934/35), 7–12
37. Der fünfte Kelch, a.a.O., 157–158
38. Eine Parallele?, a.a.O., 240–242
39. Gemeinschaft, a.a.O., 298–301
40. Woher und wohin, in: NZ VI (1935/36), 8–10
41. Eine würdige Jubiläumserinnerung, a.a.O., 152–158
42. Eine Schewuaus-Botschaft, a.a.O., 193–195
43. Eine Freudenbotschaft der drei Wochen, a.a.O., 274–277
44. Pflichten und Rechte der Golamenschen, in: NZ VII (1936/37), 21–22
45. Susa, a.a.O., 119–122
46. Die Einheit der Erscheinungsformen, a.a.O., 184–186
47. Die Forderung des Tages, a.a.O., 262–265

Rosenheim, Jacob:

1. Der Rechtsphilosoph als Gesetzgeber, in: Israelit vom 14.11.1912, 2–5
2. Der Zusammenschluß der Thoratreuen, Zürich 1919 (= AA II, 164–173, 188–195; vgl. unten Nr. 10)
3. Die Orthodoxie als Vasall des Zionismus, in: Israelit vom 30.1.1919
4. Von Nationalgefühl, Austrittsgedanke und Autonomie, in: Israelit vom 18.7., 25.7. und 1.8.1918 (= AA I, 319–333; vgl. unten Nr. 10)
5. Die zionistische Hypnose. Zum neunten Aw, in: Israelit vom 31.7.1919, 1–3 (= AA II, 345–350; vgl. unten Nr. 10)
6. Was wird in Erez Jisroel?, in: Israelit vom 22.7.1920, 1 – (= Das „Große Abenteuer", in: AA II, 363–367; vgl. unten Nr. 10)
7. Der Jüdische Weltkongress, in: Israelit vom 28.10.1920, 1f. (= AA I, 151–156; vgl. unten Nr. 10)
8. Betrachtungen zum Palästinamandat, in: Israelit vom 10.3.1921, 1f; 5.5.1921, 1f. (= AA II, 379–386; vgl. unten Nr. 10)
9. Die Satzung der „Agudas Jisroel" und die ideellen Gegensätze in der deutschen Orthodoxie, in: BPZ vom 28.2.1924, 2f.
10. Ohole Jakob. Ausgewählte Aufsätze und Ansprachen, Band 1 und 2, Frankfurt 1930; zitiert: *AA I* und *AA II*
11. Festschrift für Jacob Rosenheim, anläßlich der Vollendung seines 60. Lebensjahres dargebracht von seinen Freunden, Frankfurt/M 1931; zitiert: FS J. Rosenheim
12. Erez Jisroel und die Orthodoxie. Zwei Referate gehalten von I. Breuer und J. Rosenheim, hg. v. der Palästina-Centrale der Agudas-Jisroel, Frankfurt/M., 5694/1934, 17–31; zitiert: *EJuO*
13. Das Bildungsideal S.R. Hirschs und die Gegenwart, in: Israelit vom 23.8.1934, 1, 3f.; 30.8.1934, 5f.; 6.9.1934, 5–7; 21.9.1934, 5–7; 11.10.1934, 1, 3–5; zitiert nach einem Sonderdruck, Frankfurt/M. 1935
14. The historical significance of the struggle for the secession from the Frankfurt Jewish Community. Aus dem Deutschen von Jacob Breuer, in: HJ X (1948), 135–146

15. Erinnerungen 1870–1920. Hg. v. den literarischen Nachlaßverwaltern Heinrich Eisemann und Herbert N. Kruskal, Frankfurt/M. 1970

Nachträge:
16. Organisation oder Zweckverband?, in: BLA vom 10.5.1929, 2f.
17. Duplik, in: BLA vom 16.5.1929, 8
18. Sprechsaal. Eine Erklärung, in: Israelit vom 12.4.1934 (gemeinsam mit I. Breuer)
19. Politische Rosch-ha-schono-Reflexionen, in: Israelit vom 16.9.1936, 3ff.
20. Zur Auseinandersetzung über S.R. Hirsch und seine „Thora im Derech Erez"-Devise, in: Israelit vom 15.4.1937, 1, 3f.

e) Archive und Bibliotheken

Archiv des Kibbuz Chafez-Chajim:
1. „Rundbrief an die agudistischen Hachscharoth bagola" vom 23. Elul 5693
2. Brief Isaac Breuers an Erwin W. Oppenheimer von 30.8.1938
3. Brief Jacob Rosenheims an Jacob Landau vom 8.9.1943

Korrespondenzarchiv des Instituts zur Erforschung von Diasporajudentum und Holocaust (IBI), Bar-Ilan Universität, Ramat-Gan
1. Statuten der Israelitischen Religionsgesellschaft vom 21.2.1875; zitiert: *Korr./Statuten*
2. Brief von Jacob Rosenheim an Rabbiner Dr. Schlesinger, Halberstadt vom 24.10.1934
3. Brief von Esra Munk an Jacob Rosenheim vom 19.11.1934
4. Brief von Isaac Breuer an Esra Munk von 9.5.1935
5. Entwurf einer Satzung der Synagogengemeinde Israelitische Religionsgesellschaft Kehilath Jeschurun in Frankfurt am Main vom 15.1.1922 (mit handschriftlichem Vermerk: „in Geltung befindliche Satzung"; zitiert: *Korr./Satzung*
6. Reichsbund gesetzestreuer Synagogengemeinden, Freie Vereinigung für die Interessen des orthodoxen Judentums, Landesorganisation der Agudas Jisroel in Deutschland: Denkschrift an den Herrn Reichskanzler vom Oktober 1933; IBI, Mappe 162, Dokument 9; zitiert: *Korr./Denkschrift*

Leo Baeck Institute, New York
1. Wechsler, Hyle: Was ist zu thun in dem Hirsch-Bambergerstreit? Unveröffentlichtes Manuskript, ca. 1877; zitiert: *LBI-NY/Wechsler*

Stadt- und Universitätsbibliothek, Frankfurt am Main
1. N.N.: Offene Antwort auf den offenen Brief des Herrn Rabbiners S.R. Hirsch an Herrn Rabbiner S.B. Bamberger, von X, Frankfurt/M. 1877; zitiert: *Stb FfM/X*
2. N.N.: Betrachtungen einer Mücke. Entgegnung auf den offenen Brief des Herrn Rabbiners Samson Raphael Hirsch, Frankfurt/M. 1877; zitiert: *Stb FfM/Mücke*
3. Breuer, Salomon: Eröffnungsansprache, gehalten im Verein zur Förderung der Interessen der Israelitischen Religionsgesellschaft in Frankfurt/M., herausgegeben vom Vorstand des Vereins, Frankfurt/M. 1913 (Sammlung Frankfurt)

Jüdisches Museum, Frankfurt am Main

1. Text der Pergamentrolle, die bei der Grundsteinlegung der Synagoge der Israelitischen Religionsgesellschaft in der Schützenstraße 1852 eingemauert wurde; zitiert: *Grundstein*

Sachregister

Achsenmächte, (Mittel-, Zentralmächte) 75ff, 218
Agudas Jisroel (Agudat Israel) 2f, 5f, 7[20], 12[3], 17ff, 23[52], **34ff**, 127, 157, 180, 184, 205, 214, 216f, 225[119], 228f, 234f[175], 290[492], **294ff, 305ff, 332ff, 338f**
Agudismus 8, 180, **219ff**, 258, 276, **286f**, 290f
Allgemeine Zeitung des Judentums (AZJ) 22[49], 161
Alliance Israélite Universelle 75, 138f
Alter Jischuw 46, 64, 85, 90ff, 99, 224, 229, 273, 289, 296, 297[529], 298, 308f
Anglo-American Committee 225[119], 228f
Antisemitismus, antisemitisch 40, 164, 177f, 186, 249, 269, 275, 279, 282, 294
Antizionismus, antizionistisch 19, 37, 64, 127, 206, 210, 224, 231, 322[682]
Autonomie
  der Orthodoxie 45, 302
  Gemeindeautonomie 117, 125f
  nationale Autonomie 66, 69ff
  palästinensische Autonomie 76, 289[488]
  personale Nationalautonomie 69[304]
„Avantgarde" (s. auch „Elite") 50ff, 71, 298, 324

Balfour-Erklärung 1, 77f, 84, 140[187], 219, 258, 263, 269, 297, 306, 313ff
Bannrecht (חרם) 33, 117f, 158, 172[349], 298, 315
Basler Programm 1, 17, 28ff
Beihilfe zur Gesetzesübertretung 21[47], 28, 41[146], 198ff, 301
Bereitstellung („הכשרה") 219, 287, 327
Bibelkritik 35, 201, 233f
Biltmore-Programm 89[422]
Bne Briss (Bnei Brith) 40
Bolschewismus, bolschewistisch 52[207], 94, 282
Bündnisse, Bündnispolitik 99f, 229, 296, 299, 301
Boykott 216, 230, 267, 275, 303, 308[597]
Bund jüdischer Akademiker 231, 232, 282
Buße (תשובה) 15f, 17[24], 21, 31, 196ff, 242f, 264ff

Chaluka 45ff, 115[68], 220
Chassidismus, Chassiden 2, 7, 18, 58, **63ff**, 65[281], 67, 73[326], 74, 104[13], 110, 180[395]
Chibbat-Zion-Bewegung 24, 36[121], 56
Chillul haschem 249
Christentum (s. auch „Taufe") 284f

Darwinismus 279
Demokratie 51ff, 58, 85f, 97, 160, 180, 250[256], 271
Deutsche Sprache 26, 111, 165, 155[263]
DIGB 39f, 44[160], 82f, 131[146], 266, 271

Edom, edomitisch 248, 272f
Elite 170, 173, 191, 204, 324
Emanzipation
  Emanzipation der Juden 110, 114, 126, 132[153], 142, 254, 260
  Emanzipation der Orthodoxen 150, 176
  Soziale und nationale Emanzipation 278, 287f, 293, 311, 315
  Emanzipation von der Tora 244, 279, 285, 289
Entente, Ententemächte 76[347], 77f, 274f, 289, 306
„Epikuräer" (אפיקורסים) 16[20], 192ff, 317

Erkenntnistheorie (Epistemologie) 235ff, 238, 253, 319f
Eruw, Eruwstreit 217–219
Ethik 246ff, 284
Exil, exilisch 23, 272ff, 304, 312, 317

Frankfurter Prinzip 6, 101ff, 162, 228, 315, 318
Frauen (religionsgesetzlich) 128, 155, 202, 249f
Frauenwahlrecht 83[387], 90, 202[516], 271
Freie Vereinigung für die Interessen des orthodoxen Judentums 42ff, 54, 60, 65, 67, 79, 83f, 136[163], 157, 173[354], 184, 214, 266f, 276, 286, 305
Fundamentalhalacha (halachische Grundnorm) 158ff, 179, 320

Gemeindeorthodoxie, gemeindeorthodox 3, 7, 38, 42, 87, 157[274], 182[404], 192f, 196[485], 209f, 217, 279, 315
Gemeindeorthodoxie in Frankfurt 143[206], 202f, 218f, 226, 230, 281
„Richtliniengemeindeorthodoxie" 42
Gesetzestreu 7[20], 43f, 65, 83, 184, 202, 332
Geusen 184, 282
Gewissensfreiheit 132, 137f, 144f, 216, 338
Golus s. Exil
„Große Versammlungen" (s. Kěnessijo gědaulo)

Halacha (Religionsgesetz)
Abfall von der Halacha 41, 113f, 121, 126f
Austrittshalacha 1, 6, 37f, 103f, 145ff, 178, **185ff**
Geltung im jüdischen Staat 299ff
Konstitutionelle Bedeutung der Halacha 7, 15,
Kooperation mit Gesetzesübertretern 8, 24, 24ff, 88ff, 95, 157, 227ff, 305ff, 320f, 325
Rabbinische Autorität 55[229], 85f, 222f
TDE-Konzept der Halacha 175ff
Unterschätzung der Halacha 9, 103ff
Hebräisches Gymnasium (s. Jaffa/Geographisches Register)
Hebräische Sprache 36[118], 73[325], 129, 210[44], 228, 310, 316f
Hebräische Universität 29f, 36
Herbeidrängen des Endes (דחיקת הקץ) 21ff, 28[75], 61[267], 71[316], 84, 89, 197f, 301
„Hirschtum" 106, 162
Histadrut 94f, 296
Holländisch-Deutsche Palästinaverwaltung 46ff, 115, 220
Holocaust 164[307], 177[374], 228, 230, 325

„Inquisition" 30, 126f
Intervention, fremdrabbinische 188ff, 223
Israelit („Central-Organ für das orthodoxe Judentum") 3, 37, 44, 72f, 79, 143f, 148, 214, 217, 220, 223, 259

Jěschiwot 164, 170, 173f, 229
Altonaer Talmud-Tora-Anstalt 111[50]
„Breuer-Jěschiwa" 34, 157[273], 211f, 259
Mannheimer Jěschiwa 111
Palästinensische Jěschiwot 229
Preßburger Jěschiwa 113[60]
Würzburger Talmud-Tora-Anstalt 173
Jeschurun
(Hg.: J. Wohlgemuth) 23, 199, 220, 264
(Hg.: S.R. Hirsch) 46[172], 176
Jewish Agency 96ff, 228f, 299, 303, 338f
JNF (Keren Kajemeth Lěisrael) 35[114], 96, 298f

Kabbala, kabbalistisch 3, 91[438], 106, 176ff, 210, 234, 238f, 265, 319[664]
Karäer 195[476], 196[482]
Kapitalismus, kapitalistisch 211, 232, 276, 280, 282, 289, 295, 296[524]
Kategorischer Imperativ 247
Kěnesset Jisrael (Keneßes Jisroel) 81, 91ff, 252f, 272, 298, 308, 316, 320, 322, 339

Kěnessijo gědaulo 58, 89[423], 237, 333
Frankfurt (1914) 75, 306
Wien (1923) 63, 75, 84ff, 221[97], 237, 280[425]
Wien (1929) 75, 87f
Marienbad (1937) 75, 88f, 228, 272[380], 301, 303[569], 313
Kibbuz, Kibbuzim 219[89], 227, 294, 298f
Kiddusch haschem 154
Klall Jisroel (כלל ישראל) 2, 37, 45, 160, 251f
Knessetwahlen 99f
Kol Nidre 154[257], 155[264]
Kommunismus, kommunistisch 276
Kompromiß 6, 36f, 41, 73, 230
Bildungs-Kompromiß 103, 168, 181
„Historischer Kompromiß" 98, 303
Kompromißangebote der Reform 196ff
Kompromißhalacha 278
Kompromiß in halachischer Frage 33, 100, 217
Kompromiß mit dem Zionismus 229f, 300f, 315
Kompromißorthodoxie 7, 35, 38, 82, 131[146], 146, 170, **196ff**, 209, 257, 267, 307, 315
Terminologischer Kompromiß 60, 63, 145
Konfessionen, Konfessionalismus 7, 71, 106[25], 183, 220[93], 246[231], 256f
Kongregationalismus 173ff, 212[50]
Konservatismus 158, 183[409]
konservativ 112[54], 114, 128f, 155[260]
Konsistorien 39f
Konstitutionelle Bedeutung der Tora 7f, 15, 159f, 227, 244f, 315, 325, 334
Kooperation (s. auch Halacha) 7f, 17[25], 43, 80, 95ff
Kultur (vgl. auch TDE) 14, 34, 49f, 59, 100, **163ff**, **188**, 191, 279ff,
Kulturarbeit 14f, 28ff, 36, 66ff
Kulturkampf 14, 35, 141, 152, 256, 289
„Kulturorthodoxie" 164, 166, 294
Kulturpolitik 36[118], 98, 100, 115
Kulturrevolution 17
Kultur der Tora 316f
Laien 174f, 179
Liberalismus, Liberalität, liberal
Liberale („freie") Juden 16[20], 40, 67, 126, 128f, 144ff, 215
Liberalismus 41, 170, 210, 277
Liberale jüdische Organisationen 39ff, 56, 61, 257
„Liberalität" des TDE-Prinzips 107
Nationalliberalismus 142
litauisch (s. Litauen/Geographisches Register)

Marxismus 276ff
Massen 48ff, 53f, 65ff, 221
Materialismus 246, 276f, 279
Menschenrechte 244, 250[256]
Mensch-Israel 106[28], 169, 283[477]
Metageschichte 218, 227, **240ff**, 254, 258, **262ff**, 288
Minderheitenrechte 68f, 301f
Minhagim (Sitten, Gebräuche) 113[60], 155[260], 170, 179, 288[481]
Minhag Frankfurt 154ff
Misrachi 7[20], 18[29], 19, **21ff**, 45, 48, 60, 63, 68, **82ff**, 170, 195[477], 209, 229, 279[421], 290, 299, 301ff, 331
Misrachi-Weltkongresse 32f, 94
Misnagdim (vgl. auch Litauen/Geographisches Register) 54
Mizwas Jischuw Erez Jisroel (מצוות ישוב ארץ ישראל) 26f, 84, 219f, 292, 315, 320, 325, 333
Mussar 110

Nationalheim 224, 230, 239, 271f, 289, 299, 307, 314f
„Nationalheim der Tora" 297, 315, 317
Natorei Karta 207, 303
Natur 169, 191, 236f, 245[229], 252, 283f, 291f, 316, 316ff
Naturrecht 241[209], 248[246]
Naturwissenschaft 233, 236f
Neologie 127, 195, 197, 200, 244, 254, 278f
Neoorthodoxie, neoorthodox 7, 9, 71, 113[60], 129, 153, 163, 166f, **181ff**, 211, 242, 253[276], 277, 289[488]

NZO (s. auch Revisionismus) 98
Neutralität, neutral 8, 28, 31, 40[142], 41[45], 66, 76f, 80f, 115, 138, 157, 168, 202, 228, 271

Objektivität/Gegenständlichkeit der Halacha 95, 126, 185f, 190ff, 194[475]
Organisation, Organisationsproblem 48ff, 221, 286
Orthodoxie, orthodox 17, 120, 157, **182ff**, 183[409]
Ost-West-Gegensatz 49ff, 62, 73

Palästinozentrismus, palästinozentrisch 3, 209, 220
Palästinazentrale der AI 220, 228
Panentheismus 317
Pantheismus, 321
Parochialprinzip 152[248], 153[254]
Partei, Parteien 1ff, 12ff, 25, 27, 32, 37f, 52, 59, 71ff, 84, 90, 94f, 97ff, 107ff, 114, 119, 130, 183, 226, 271, 286f, 289, 295f, 298, 303, 307
Pazifismus 217, 230
Peel-Commission 89, 296[524], 299, 301
Pĕssak (halachischer Rechtsentscheid) 1, 103, 146ff, 190f, 202f, 222f
Pikkuach Nefesch 25f, 99, 318f[659]
Philister 206, 275, 281ff
Poalei Agudat Israel (PAI) 74, 99[478], 228, 286, 294ff, 298f, 313, 324
Poalei Misrachi (PM) 7[20], 38[128], 94f, 296
Poschim 15, 16[20], 62[272], 110ff, 278, 314f, 320
Produktivkräfte 280, 295
Protestrabbiner 11, 19, 22ff

Recht 232ff, 284
Reform
  Reformabwehr 170, 178,
  „reformgemeinde-orthodox" 158[275]
  Reform in Frankfurt 117ff, 226, 237
  Reformen innerhalb der Orthodoxie 105, 108[42], 153f
  Reformjudentum 39ff, 67, 69, 112ff, 194ff, 202ff, 214f, 226, 244, 272, 300, 302, 312[622], 314
  Reformrabbiner 22[49], 56, 128ff, 226, 237
Religion 2, 14, 37, 105, 179f, 182[407], 254ff, 284f, 301f
  Religionsfreiheit 92, 131, 272, 276, 302, 338
  Gesetzesreligion 103
„Reorganisation" 41, 43ff, 55, 60, 65, 81, 214, 286, 310
Revisionismus 29[79], 97f
Revolution
  Bolschewistische Revolution 94, 282
  Deutsche Revolution 116f, 130ff (1848), 80 (1919)
  Französische Revolution 12[3], 26[63], 116ff, 127, 141f, 167, 265, 311
  „Illegitime Revolution" 127, 246
  „Legitime Revolution" S.R. Hirschs 105, 127, 130ff, 245f, 288
  „Legitime Revolution" der PAI 287ff, 295
  „Nationale Revolution" (1933) 275
  Zionistische Revolution 15, 17
Richtlinien für das liberale Judentum **41f**, 62, 195[477], 253f

Säkularisation 17f[28], 110, 170,
  Säkularisationstheorie 13[6], 311f
Samaritaner 196[482]
Sanhedrin 57, 114f, 118[80]
Schöpfung 236ff, 283f
Schulchan Aruch 42[151], 92, 115f, 115f, 124, 147, 170, **189ff**, 195[476], 300, 334f
Sejm, polnischer 74, 303
Sohar 239
Souveränität (ריבונות) 225[119], 285
  Gottes 237[188], 262, 284, 297, 323
  des jüdischen Volkes 15, 97
  der Nationen 99f, 229, 262, 321, 323
  des Staates 201, 256, 285, 314
  der Tora 15, 45, 51, 57, 71, 99, 160, 202, 216, 245, 256[291], 278f, 297, 303f, 321, 325
  säkularistische, zionistische 71, 303
Sozialismus der Tora 294ff
Staat im Staate 118, 158, 179, 202
  Gottesstaat/Torastaat 227, 245, 251, 275, 288, 298

Status Quo 98ff, 215, 299[547], 302f, 338f
Süddeutschland/Südwestdeutschland 39f, 40[134], 43[157]

Taufe 158[275], 213
Toleranz, tolerant 36[121], 62[272], 63, 132, 158, 165, 320[669]
Tora-im-Derech-Erez 4, 6, 8, 47, 54, 69, 103, 107f, 110f, 122[107], **153ff**, **163ff**, 209, 211ff, 277, **277ff**, 287f, 305[581]
Tora-im-Derech-Erez-Jisrael (Thedaismus) 164, 226, 287ff
Torarat (Rat der Großen in der Tora) **56ff**, 85f, 88f, 307, 333
Trennung von Staat und Religion 82, 90ff, 131[145], 273f, 284f, 300, 302

Ugandaplan 27
Ultraorthodoxie, ultraorthodox 7[20], 64, 300

Vatikanisches Konzil 256
Vorstand (einer jüdischen Gemeinde) 118ff, 147f, 187, 191, 202

Weimarer Reichsverfassung 82
„Wiedervereinigung des jüdischen Landes und Volkes" 219, 288
Wille (רצון) 34, 233, **236ff**, 246, 252, 321ff
Animalischer Wille 240, 241[211], 284
Wille Gottes 53[215], 81, 205, 250, 284, 286, 321fff
Volkswille, nationaler Wille 52, 97, 205, 252, 284, 322, 324
volonté générale (Gesamtheitswille) 52, 243, 323
„Weltwille" 321
World Zionist Organization (WZO) 30, 33ff, 58, 76, 79[366], 80f, 88, 303, 339

Zionismus, Zionisten 170, 201, 209f, 229, 233, 244, 266, 268ff, 282, 289f, 297ff, 322, 338
kultureller Zionismus 27ff, 34, 59
politischer Zionismus 27, 29[79], 84
religiöser Zionismus 21ff, 29ff, 36f, 84ff, 89, 94ff, 164f, 303, 305, 307
real existierender Zionismus 231
synthetischer Zionismus 13[7]
Vorläufer des Zionismus 16f, 175
Zionistische Kongresse 12[4], 21[45], 22[49], **25ff**, 52, 95f, 98, 310
Zionistische Vereinigung für Deutschland 28[71], 66, 76ff
Zivilreligion 320f
Zwang, religiöser (כפיה) 68, 157[272], 277, 301f, 338
Zwangskörperschaft 40, 68f, 72[322], 130, 137f, 145f, 152[248], 201f, 204, 214, 216, 254ff
Zwangscharakter des Rechts 191, 243, 246ff

Bibel, Talmud, Schulchan Aruch

Gen. 1 176[371]
Gen. 2, 1–3 237[187]
Gen. 2,4a 283
Gen. 3,24 165[313], 172[349]
Gen. 5,1 283
Gen. 11,4 285
Gen. 11,9 285
Gen. 18,25 203
Gen. 25,12 178[378]
Gen. 29,26 166
Gen. 43,32 166
Ex. 1,8 143[206]
Ex. 6,7 182[407], 246[231]
Ex. 8,22 166
Ex. 11,4 294
Ex. 24,7 285
Ex. 31,17 237
Ex. 32,25f 107[36], 264[334]
Ex. 33,26 121[99]
Lev. 1, 2–4 239[195]
Lev. 19,14 199f
Lev. 19,17 113
Lev. 26,32 291
Lev. 26,33 261[314]
Lev. 26,41f 267
Nu. 10,36 53[213]
Num. 15,39 236
Num. 25 112[56]
Num. 35,33 292
Dt. 4,25 283
Dt. 6,4 237
Dt. 13,1 155[265]
Dt. 33,4f 159, 207[26], 243f
Jos. 5,13 264[334]
1. Sam. 8,20 262[319]
2. Sam. 9,4f 178[379]
2. Sam. 20,19 74[330], 101, 123[110], 150, 157, 191
1. Kön. 19,18 121[100], 135
Jes. 21,11 324[688]
Jes. 21,12 324
Jer. 15,10 207[22]
Jer. 30,17 171
Ez. 36,8 291, 319[660]
Ps. 19 176[371]
Ps. 133,1 219[91]
Hi. 31, 2 322
Spr. 1,7 171[341]
Hoh. 2,7; 3,5; 8,4 22 (vgl. auch 55)
Kl. 4,21f 178[378]
Makk. II.,6 273[386]
Makk. IV., 5–7 273[386]

Neues Testament
Mat. 22, 21 285[461]

Midrasch
Wajikra Rab. 9,3 165[313], 172[349]

Talmud
b. Sabb. 27a 192
b. Pěss. 22b 199[502]
b. Joma 9b 251[257]
b. Sukk. 42b 159
b. Měg. 17b 314[632]
b. Měg. 25b 197[486]
b. M.K. 17a 199[502]
b. Kět. 111a 22[48], 24[55]
b. Kidd. 32a 199[502]
b Sanh. 98a 291, 319[660]
b. Sanh. 99a 193
b. A.S. 7a 188[435]
b. A.S. 17a 192[462]
b. A.S. 27a 192
Awot 1,7 159[281]

Awot 2,2	163, 171	Midd. 5,4	57[244]
Awot 2,4	145[215], 157, 159[281] 196, 201	b. Nidd. 20b	188[435]
Awot 4,5	159[281]	*Schulchan Aruch*	
Awot 6,6	163	J D § 242, 31	188[435]
b. Chull. 44b	188[435]	E H § 4, 37	195[476]
b. Chull. 90b	180[395]	Ch M § 25, 1	189

Geographisches Register

Altona 60[265], 82, 111
Amsterdam 46, 83, 115, 220
Ansbach 3, 65, 217
Aschaffenburg 214

Baden 17[25], 39, 67, 72[322], 138[183], 149
Bad Homburg 54
Bamberg 215
Basel 18, 23, 25, 29f, 33[101], 34, 36
Bayern 214ff, 223
Berlin 34, 41ff, 76f, 112[54], 136ff, 161, 183, 223
  Abgeordnetenhaus 143f, 152
  Adass Jisroel-Gemeinde 4, 7[20], 19[37], 42f, 81, 83, 156[268]
  Rabbinerseminar 4, 19[37], 65, 174f, 233f
  Universität 175, 213
Bonn 111, 177[371]
Braunschweig (Rabbinerkonferenz) 114f, 170, 173[354]
Breslau 85[400], 165
  Rabbinerseminar 83[387]
„Brisk" (Brest-Litowsk) s. Soloweitschik, Chaim (Brisker Raw)

Den Haag 35

Eisenstadt 4
Ekron 48
Elberfeld 74[337]

Frankfurt am Main 31ff, 42ff, 59, 75, 79f, 82f, 85[400], 91, **101ff**, 113[60], 281f, 293, 328f
  Börneplatz 102, 155[260]
  Börsensaal 217
  Friedberger Anlage 102, 152, 281
  Friedhof, jüdischer 146, 186
  Philanthropin 6, 119, 122[107], 124
  Rabbinerversammlung 183[411]
  Realschule der IRG (S.R. Hirsch-Schule) 6, 151, 161f, 166, 172ff, 211, 334f
  Schützenstraße 151f
  Universität 212
Frankreich 75, 138[183], 139, 141, 175[361], 275, 289[488]
Fürth 278[417], 287[478]
Fulda 13[8]

Galizien 18
Gießen 213
Großbritannien 75ff, 89ff, 271, 289f
Gur (bzw. Ger oder Gora Kalwarija) s. Alter, Arje Löb ben Abraham Mordĕchai (Gerer Rebbe)
Gyermel 61

Haifa 48, 292, 308ff, 316
Halberstadt 35, 44, 67, 82, 145[215]
Hamburg 33[105], 36, 111ff
  Reformtempel 112, 274
Heidelberg 29, 211
Hessen-Nassau 137
Höchberg 177f, 266
Hunsdorf (Hunfalu) 224, 329

Istanbul (Konstantinopel) 79, 265
Jabne 80
Jaffa 29, 56, 306, 327[2]
  Tachkĕmoni-Schule 19[37]
Jerusalem 29, 83ff, 94, 97, 180[392], 180[394], 224ff, 265, 270, 289, 293, 297f, 327f

Karlsbad 96

Karlsruhe 67, 138
Kassel 220
Kattowitz (Gründungskonferenz der Agudas Jisroel) 34[110], 36[117], 37[126], 41[148], 55ff, 65, 87, 139[184], 164, 184[418], 216, 219, 305
Köln
  Adass Jisroel-Gemeinde 19[37]
  Jüdisches Lehrerseminar 47[182], 67[294]
Königsberg 19[37], 131
Kopenhagen 80

Leipzig 32, 33[105]
  Völkerschlacht 112, 143[206], 247, 274, 311
Lida 27, 32
Lissa (Leszno) 113
Litauen (s. auch Misnagdim) 2, 7, 27, 46, 54f, 67[294], 72[321], 73[326], 88
Łodz 74, 164[306]
London 76f, 81[379], 138, 228, 260ff, 271, 289, 306
Lubawitsch s. Lubawitscher Rebbe
Lübeck 67[294]
Luzern 98

Magdeburg 114
Mainz 44
Mannheim 5, 111
Marburg 5, 213
Marienbad 75, 88, 228, 301, 303[569]
München 214f

New York 32, 102[5]
Nikolsburg 112, 136, 139
Nürnberg 215

Offenbach 122
Oldenburg 154[257]

Pápa 27f, 211
Paris 75, 81, 84, 89, 175[361], 301
  Alliance Israélite Universelle 75, 138, 139[184]
Petach-Tiqwa 47
Polen, polnisch 60[259], **65ff**, 88, 142, 154[259], 184, 221, 265[336], 294f
Posen 41[148], 112, 142

Preßburg,
  Preßburger Programm 32f, 331
  Jěschiwa 113[60], 211, 221
Preußen 39, 42, **130ff**, 143[206], 150, 151[248], 152[248], **253ff**, 266, 272f

Rěchobot 48
Rischon Lězion 47f
Rumänien 88

San Remo 84
Schweiz 80, 138, 217, 273, 306
Sedan 143
Seesen 165
Slowakei 88, 224
Stockholm 73
Straßburg 213

Tel Aviv 227, 293, 305[581], 327f
Totu 4
Türkei 76ff

Uganda 27
Ukraine 18, 49[194], 154[259]
Ungarn 2, 27, 33, **60ff**, 76, 86, 88, 113[60], **115f**, 180[394], 183[409], 187[428], 212, 217, 306[585]
USA 83[391], 97, 117[75], 228, 275, 289f

Verdun 221[105]

Warschau 18, 29, 56, 67, 72, 85[400], 164
Wien 18, 58[250], 75, 79, 85, **115f**, 187f, 221[97]
Wiesbaden 137[176], 158
Wilna 31[95], 33[101], 46, 56[239]
Wolozin 2, 36[121],
Würzburg 147, 163, 177
  Talmud-Tora-Anstalt 173
  („Würzburger Raw" s. Bamberger, Seligmann Bär)
Württemberg 39, 138[183]

Zürich 81, 96, 219[91]

Personen

Abraham 157, 203, 253, 267ff
Abraham ben David 193
Abravanel 324[688]
Achad Ha'am 29f, 31[88], 206
Adam 165[313]
Adorno, Theodor W. 206
Allenby, Lord 89
Alter, Arje Löb ben Abraham Mordĕchai 23[50], 56[239], 59[253], 73f, 89, 299[547]
Auerbach, Selig (Rabbiner) 22[49]
Auerbach, Moses 47, 48[186], 69, 79, 276, 305

Bamberger, Seligmann Bär 1, 8, 116, 132, 140[189], **146ff**, 163, 171ff, **185ff**, 265, **277ff**, 301
Bar-Ilan, s. Berlin, Meir
Bar Kochba 259, 261
Baror, Jacob 225[119], 330
Bentwich, Normann 92, 224
Ben Gurion, David 74, 98, 229, 339
Benet, Mordechai 112
Berlin, Meir 36f, 83, 88f, 296, 310
Berlin, Naftali Zĕwi Jehuda 36[121]
Bernays, Isaac 111ff, 128
Birnbaum, Nathan 19, 48[188], 54
Bismarck, Otto von 135, 141ff, 256
Blau Mose 89, 299[547], 300[549]
Bleichröder, Gerson 140f
Blumenfeld, Kurt 41[148], 77
Bodenheimer, Max 66
Breuer, Isaac 1ff, 6f, 14, 18[29], 55[229], 56, 63[278], 79, 83, 85, 87, 89, 91ff, 152[250], 170f, 186, 191, **205ff**
Breuer, Joseph 102[5], 212, 222, 330
Breuer, Mordechai 111, 132, 154[257], 177, 182[403], 204[528], 207[26], 207[27], 218, 253[276]
Breuer, Raphael 3f, 28, 55, 61, 162, 165, **214f**, **222ff**, 242, 330, 332[2]
Breuer, Salomon 3, 34, 37[123], 42, 45, 48, 54ff, 65, 75, 140[189], 150, 162, 211f, 218f, 222ff, 264[331], 329f
Brüll, Nehemias 4, 329
Buber, Martin 30, 206
Burg, Josef 19[37]

Cahn, Michael 13[8], 15[17], 16[20], 16[23], 17[25]
Carlebach, Emanuel 67ff, 164
Carlebach, Joseph 67[294], 87f
Carlebach, Julius 166[315], 181f
Carlebach, Salomon 67[294]
Chatam Sofer s. Schreiber, Moses
Cohn, Arthur 23, 31[91], 34, 36
Cohen, Hermann 5, 106, 218[84], 260[304]
Creizenach, Michael 119, 124
Creizenach, Theodor 124

Dalberg, Carl von 118, 125f
Delitzsch, Franz 207[26]
Delitzsch, Friedrich 207[26]
Descartes, René 213[56]
Durkheim, Émile 186[422]
Duschinsky, Josef Zĕwi 89, 297[529]

Eger, Akiba 112
Ehrentreu, Heinrich 214f
Ehrmann, Salomon 84[393], 85, 89, 209[35], 210, 211[45], 212[52], 219[91], 220f, 276
Eibeschütz, Jonathan 111
Einhorn, David 119
Eisemann, Heinrich 85[400]
Eisenmann, Jenny 217, 330
Esra 107
Ettlinger, Jakob 111, 113f

Falk, Adalbert 256
Falk, Ze'ev W. 168
Feist, Edwin 140[189], 156, 180[392], 224[116]
Feist, Louis 19[37], 35, 134[163], 156[267]
Feuchtwanger, Jacob 19[37], 34f
Fichte, Johann Gottlieb 234[174]
Fischmann, Jehuda Leib s. Maimon-Fischmann, Jehuda Leib
Fraenkel, Siegmund 67, 80, 214, 222[108]
Franck, Louis 36[117], 60[265]
Frankel, Zacharias 108, 129, 182[404]
Frankfurter, Menachem Mendel 111
Freund, Ismar 82, 257[293]
Friedemann, Charles 235[177], 236[181], 283
Fröbel, Friedrich 169[332]
Fromm, Seligmann 140[189]

Geiger, Abraham 4, 43[157], 112, 119, 329
Goethe, Johann Wolfgang von 206, 207[26]
Graetz, Heinrich 120[89], 122[108], 154, 279[418]
Grodzenski, Chajim Ozer 56[239]
Grünbaum, Jitzhaq 339
Guttmann, Jakob 22[49]

Haan, J. Israel de 78[363], 273[386]
Haas, Ludwig 67, 72
Halevi, Juda 225ff
Halevy, Isaak 46, 54, 56, 305[581]
Hegel 106, 169[332]
Hertling, Georg Graf von (Reichskanzler) 80
Hess, Moses 17[24]
Herzl, Theodor 11, 15, 18, 21, 24f, 27, 29, 31, 34, 51f, 246, **259ff**, 293, 309, 313[628], 314, 324, 327
Hess, Michael 119
Heymann, Ernst 213[56]
Hildesheimer, Esriel 4f, 42f, 107[36], 116, 139, 144f, 149, 168, 175, 178, 186[424], 265
Hildesheimer, Meier 83
Hirsch, Abraham (Halberstadt) 35, 67
Hirsch, Benjamin (Halberstadt) 44[160], 265
Hirsch, Isaac 39
Hirsch, Mendel 127[129], 151[245], 161f, 179, 208
Hirsch, Naphtali 39f, 42, 44, 116f, 149, 186[424]
Hirsch, Samson Raphael 1ff, 6, 26, 49[194], 61, 68, 73[325], **105ff**, 144f, 228ff, 236, 239, 243ff, 265ff, 277ff, 281, 282[444], 283, 293, 311, 329
Hirsch, Sophie Zippora 211, 330
Hitler, Adolf 267, 275f
Hoffmann, David 43, 56, 184[418]
Hoffmann, Jacob Jehuda 226[127], 329
Horovicz, Jonathan Benjamin 47f, 79, 84, 221, 305
Horovitz, Jacob 226[127], 329
Horovitz, Jesaja halevi 91
Horovitz, Josef Jona Zwi 224, 329
Horovitz, Markus 4f, 19, 22, 41f, 125[121], 143[206], 149, 155, 163[303], 196, 202f, 226[127], 316, 329
Horowitz (Hurwitz), Pinchas 113[60], 117, 125[121], 155, 165[312]
Humboldt, Wilhelm von 131[145]

Ibn Esra 267[348]
Isaak 267f
Isserles, Moses 188ff, 195[476]

Jabotinsky, Wladimir 51, 98
Jakob 267
Japhet, Saemy 103[11], 106, 113, 133f, 140[189], 160, 162[297]
Jawitz, Sěew 31[95]
Josef II (österreichischer Kaiser) 165
Jung, Meir 78, 306

Kahana, Kalman 99
Kahanemann 89
Kalischer, Zěwi Hirsch 175
Kant, Emanuel, 5, 87, 206, 208, 210, 213, **231ff**, 279, 321
Katz, Jacob 16, 110, 171f, 175, 180[393], 206[6], 211f, 224, 276[408], 318[658]
Katzenellenbogen, Raphael 298
Klein, Arnold 87[412], 199, 214f, 222f
Kley, Israel 112
Kohen, Sabbataj 189
Kohn, Pinchas 3[24], 58[250], 65, **67ff**, 80, 85[400], 167[322], 168, 172f[351], 176[370],

204[529], 209, 214f, 217, 221, 227, 265[336], 287[478]
Kuk, Abraham Jizchak HaKohen 5, 8, 19[37], 28[73], 30[87], 35[114], 36[121], 37[122], 56f, 81[379], 85, 91[438], 183[412], 193[466], 228, 231, 293[512], 296[524], 299[544], **305ff**
Kuk, Zwi Jehuda 324[689]
Kurzweil, Baruch 231
Kurzweil, Zvi 182[404], 205, 253[276]

Landau, Maximilian 50
Landau, Schmuel Chajim 95, 288[482]
Lasker, Eduard 68[300], 141ff
Lazarus, Arnold 329
Lehmann, Markus 44, 265
Lehmann, Oskar 44
Lehren, Akiba, Zwi Hirsch, Jacob Meir 46, 115
Leibowitz, Yeshayahu 182[403]
Levenstein, M. D. 99
Levinger, Jacob S. 287[477], 309[604], 324
Lewin, Jizchok (Isaac) Meir 74, 85[400], 99, 299[547]
Liberles, Robert 122ff, 143[206], 160f, 253[276]
Loeb, Moritz 87[415]
Lorbeerbaum, Jacob (Jacob ben Moses) 113
Lubawitscher Rebbe 73[325]
Ludendorff, Erich 66
Luria, Isaak 238

Maimonides 67[291], 166[315], 168, 193ff, 235[177]
Maimon-Fischmann, Jehuda Leib 37[125], 83, 98, 300[549], 339
Mainz, Moses Löb 147f
Malbim (Meir Löb ben Jěchiel Michael) 267[348], 294[514]
Mannheim, Karl 17[27], 183[409]
Marx, Karl 276ff
Maybaum, Sigmund 22[49]
Meerscheidt-Hüllesem, Graf von 66
Mendelssohn, Mose 111, 113, 155[263], 165, 168[330], 176, 182, 232[163], 244, 265[336]
Metternich, Klemens Wenzel Fürst von 140[188]
Mittleman, Alan 206, 208, 241f, 253[276]
Mohilewer, Samuel 25ff, 36[121]
Montefiore, Francis 76
Mose 107, 121, 165[313], 243ff, 249f, 253, 293
Mossinson, Ben-Zion 35
Munk, Esra 81, 83, 223, 267[346], 276
Munkaczer Raw s. Schapira, Chajim E.

Napoleon 12, 40, 117f, 125, 141, 244, 265, 278
Nehemia 271
Nietzsche, Friedrich 106
Nobel, Nehemias Anton 4f, 19, 27f, 32f, 68, 90[426], 193[466], 206[6], 218, 329
Nordau, Max 52, 259
Nossig, Alfred 79

Oppenheimer, Siegfried 220

Philippson, Ludwig 114
Philo von Alexandrien 106
Plaut, Rudolf 4, 329
Pick, Hermann 83, 96
Pinsker, Leo 17[24]
Posen, Elieser 166, 182[406]
Posen, Gerson 222f
Prins, Abraham 115

Raschi (Rabbi Salomo ben Isaak) 22, 24[55], 192, 267[348], 294[514]
Ravitzky, Aviezer 23[54], 198, 322[682]
Reines, Isaac Jacob 27, 29, 31, 34, 36, 165[311]
Renan, Ernest 322
Renner, Karl 69[304]
Rosenbaum, Elias Raphael 265
Rosenbloom, Noah H. 169
Rosenblüth, Felix (Pinchas Rosen) 41[148]
Rosenblüth, Pinchas 19[37]
Rosenheim, Jacob 3, 7[20], 12[3], 13[6], 18[29], 32, 35, **44ff**, 79f, 85, 88f, 145[213], 148, 164[305], 167[322], 179, 186f, 209[36], 213f, 216f, 219f, 222, 224[116], 267[346], 276, 286, 290ff, 296[524], 299, 306
Rosenzweig, Franz 68[300], 206, 210, 240[204], 260[304]

Rothschild, Familie 119, 128f, 139ff, 221
Rothschild, Amschel (Anselm) Meyer von 129, 139f
Rothschild, Wilhelm Carl von 139ff, 162
Rothschild, Carl Meyer 140
Rothschild, Meyer Amschel 140
Rothschild, Edmond de 140[187]
Rothschild, Lionel Walter 77, 140[187], 263, 306
Rousseau, Jean-Jacques 285[461], 320ff

Saadja HaGaon 166[315], 239
Sabbataj Zĕwi 24
Sachs, Michael 136, 139f, 182[404]
Salanter, Israel 110
Salzberger, Georg 329
Samuel Herbert 271, 306
Schapira, Chajim E. 84[394]
Schapira, Hermann 29
Schapira (Schapiro), Meir 85
Schapira, Mosche 95
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 106[27]
Schiff, Gary 25, 303[570]
Schiller, Friedrich 39[132], 167[322], 206[6], 239[201], 279
Schlesinger, Moses (Halberstadt) 267[346], 276
Schmitt, Carl 237[188], 248[244]
Scholem, Gershom 9, 164[310], 167[322], 177f, 185, 226f, 230[149], 235[176], 265[336]
Schopenhauer, Arthur 234[174], 238, 248, 284[458], 322[677]
Schreiber (Sofer), Moses („Chatam Sofer") 33, 113, 115, 188[435], 221, 228[139] 231
Schwab, Hermann 183
Schwarzschild, Emamuel 123f, 132, 134, 137[177], 154, 158, 161[296], 173[351]
Seligmann, Caesar 4, 41f, 74f, 179, 226, 329
Simon, Ernst 193[466]
Sokolow, Nahum 78, 306
Soloweitschik, Chajim (Brisker Raw) 54[225], 56[239], 59
Sonnenfeld, Chajim 47, 85, 91f, 273, 297[529], 308f
Souchay, Edouard 126, 132f
Spitzer, Salomon 116, 148, 187[429]
Stern, Baruch 34
Strauss, Jacob (Strauß, Jakob) 35, 85[400]
Stammler, Rudolf 213[56], 246f, 249
Stein, Leopold 4, 119, **128ff**, 139f, 329
Stöcker, Adolf 177
Struck, Hermann 83, 309

Talaat Pascha 77, 79
Thieberger, Friedrich 167, 181[402]
Tillich, Paul 206
Titus 285
Trier, Salomon 124f, 127ff

Unna, Familie 288[481], 330
Unna, Isak 5, 86f, 198ff, 218[81], 330
Unna Mosche 1, 5, 12[3], 16[20], 21[47], 25, 30[88], 31[90], 36[121], 37[125], 43[157], 50, 55[229], 58[247], 89, 99[478], 300f, 330
Ussischkin, Menachem Mendel 310

Vaihinger, Hans 213

Warhaftig, Serach 99
Wassermann, Bunem 272[380]

Weber, Max 108
Wechsler, Elchanan Pinchas Mosche (Hile) 177, 188[437], 189[442], 192[462], 195[478], 196[482], 199[503], 265f
Weil, Uri 219[89]
Weingot, Nochum Leib 59[253]
Weizmann, Chajim 13[7], 76ff, 84, 96f, 269, 289, 314
Wesseley, Hartwig (Weisel, Naphtali Herz) 165
Weyl, Adolf 34
Wiener, Max 182[404], 210
Wiener, Siegfried 66
Wilhelm II (deutscher Kaiser) 13[9], 74, 79f, 230, 251, 277, 313[628], 336
Wilson, Thomas Woodrow 263
Wohlgemuth, Josef 15[20], 19[39], 23[53], 42[151], 49, 87[412], 108[40], 166, 183, 218[86], 220, 263f
Wreschner, Leo (Posen, Homburg) 85[400]

Zunz, Leopold 119