



universität
wien

MASTERARBEIT

Titel der Masterarbeit

Zwischen Tradition und Moderne: Das liberale Judentum und die progressive jüdische Gemeinde Or Chadasch Wien

Verfasser

Dr. Manfred Dietrich

angestrebter akademischer Grad

Master of Arts (MA)

Wien, 2013

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 066 800

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Religionswissenschaft

Betreuer:

Ao. Univ.- Prof. Dr. Mag. Hans Gerald Hödl

Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist aus der Überlegung entstanden, dass es in Österreich im Unterschied zu Deutschland kaum Studien über das liberale Judentum und seine organisierte Form als Gemeinde oder als Verein gibt. Es existieren zwar fragmentarische historische Beiträge über das liberale Judentum in Österreich, die aber bisher eher dürftig und ohne tiefere Analyse sind. Für diese Arbeit waren die Befunde daher von beschränktem Nutzen. Darüberhinaus ist das spannungsgeladene Verhältnis des liberalen Judentums in Wien zum dominierenden „orthodoxen jüdischen Mainstream“ Anregung genug, eine religionswissenschaftliche und zugleich empirische Untersuchung vorzulegen.

Angeregt und betreut hat die Masterarbeit Herr A.o. Univ.- Prof. Dr. Mag. Hans Gerald Hödl vom Institut für Religionswissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. Ihm gebührt der besondere Dank für seine fachliche Begleitung und für die umfassende Wissensvermittlung im Laufe des Studiums. Danken möchte ich ebenso Herrn Dr. Theodor Much, Präsident der liberalen jüdischen Gemeinde Or Chadasch Wien. Vor allem jedoch Frau Vizepräsidentin Giuliana Schnitzler und Herrn Rabbiner Dr. Walter Rothschild für ihre offene Gesprächsbereitschaft. Dieser Dank gilt auch jenen Mitgliedern der Gemeinde Or Chadasch, die im Rahmen der geführten Interviews einen konstruktiven Beitrag zu dieser Arbeit geleistet haben.

Inhaltsverzeichnis

VORWORT	1
EINLEITUNG	7
1.1. Forschungsinteresse und Fragestellungen	:
1.2. Forschungsstand und verwendete Literatur	9
1.3. Anwendung der qualitativen empirischen Religionsforschung	13
1.4. Zum Aufbau der Studie	15
EINFÜHRENDE ZUGANG ZUM JUDENTUM	17
Das Judentum – eine Religion?	
I. TEIL	
DAS LIBERALE JUDENTUM IN SEINEN TRADITIONEN	
1. Kapitel	
Das „Projekt der Aufklärung“ und die Anfänge des modernen Judentums	
1.1. Religionsphilosophische Konzepte	21
1.2. Das Judentum als Teil der gesamteuropäischen Aufklärung	27
1.3. Moses Mendelssohn als Leitfigur der jüdischen Aufklärung	30
1.4. Die zweite Generation der jüdischen Aufklärer und die „Republik der Maskilim“	34
1.5. Zusammenfassung	40
2. Kapitel	
Von der Akkulturation zur Assimilation des deutschen Judentums	
2.1. Die volle Gleichstellung der Juden in der Warteschleife	41
2.2. Jüdische Erziehung und jüdisches Schulwesen im Übergang	43
2.3. Erste religiöse Reformen und die Umgestaltung des Gottesdienstes	44
2.3.1. Der Seesener Jacobstempel	45
2.3.2. Der Hamburger Reformtempel	47
2.4. Jüdisches Selbstverständnis und Identität	48
2.5. Leopold Zunz und die Wissenschaft des Judentums	50
2.6. Der Reformler Abraham Geiger und die Neo-Orthodoxie	51
2.7. Zusammenfassung	60

3. Kapitel

Reformen des Judentums in Österreich im Spannungsfeld von Assimilierung und Antisemitismus	61
3.1. Das Wiener Judentum und die „schonende Transformation“	62
3.2. Die antisemitische Agitation	67
3.3. Zionismus als nationaljüdische Antwort	69

4. Kapitel

Das Judentum – eine Religion der Vernunft

4.1. Hermann Cohen und die Korrelation von Gott und Mensch	70
4.2. Rabbiner Leo Baeck – Leitfigur des Judentums im 20. Jahrhundert	72
4.3. Franz Rosenzweig und Martin Buber: Im Mittelpunkt die Gott-Mensch-Begegnung	75
4.4. Kann die Frau das rabbinische Amt bekleiden?	77
4.5. Aspekte der demographischen und politischen Entwicklung des Judentums in Deutschland und Österreich von 1918-1938	80
4.6. Zusammenfassung	84

II. TEIL

DIE PROGRESSIVE JÜDISCHE GEMEINDE

„OR CHADASCH WIEN“

(Progressive Jewish Community Vienna)

1. Kapitel

1.1. Gründung und Konsolidierung von Or Chadasch Wien	85
1.2. Organisation und Mitgliederstruktur der Gemeinde	90
1.3. Die Aktivitäten der Gemeinde	95
1.4. Die Chewra Kaddischa	96
1.4.1. Tod und Jenseitsvorstellungen im Judentum	97
1.5. Lehrhaus Or Chadasch	102
1.6. Religionsunterricht für SchülerInnen	102
1.7. Die finanzielle Gebarung der Gemeinde	103
1.8. Die Mitgliedschaft in der „Union progressiver Juden in Deutschland, Österreich und der Schweiz“	104

2. Kapitel

Die Synagoge und zentrale Themen der progressiven jüdischen Gemeinde Or Chadasch Wien	106
2.1. Die Synagoge und das Gemeindezentrum von Or Chadasch	107
2.2. Die Funktion des Rabbiners/der Rabbinerin	109
2.2.1. Die Ordination von Frauen	111
2.2.2. Das Wirken von Rabbinerinnen in Or Chadasch	112
2.3. Die religiöse und soziale Gleichstellung der Frau im progressiven Judentum	114
2.4. Progressives Judentum und Homosexualität	116
2.5. Konversion im progressiven Judentum	117
2.5.1. Voraussetzungen der Konversion	119
2.5.2. Die Konversion in Or Chadasch	122
2.5.2.1. Exkurs: Konversion als Gegenstand der Religionspsychologie	125
2.5.3. Erfahrungen von KonvertitInnen beim Bekehrungsvorgang	130
2.5.4. Die Frage der jüdischen Identität	137

3. Kapitel

Gottesdienst, Schabbat, Feste und Fasttage in der progressiven Gemeinde Or Chadasch Wien	
3.1. Der Gottesdienst und die Ordnung des Gebets	143
3.1.1. Die zentralen Gebete	147
3.2. Der Gottesdienst am Schabbat	149
3.2.1. Gotteserkenntnis und Heiligung	154
3.2.2. Das Symbol der Kleidung in der Synagoge	156
3.2.3. Die Lesungen im Gottesdienst	157
3.2.4. Musik in liberalen Synagogen	157
3.3. Die Kaschrut-Bestimmungen	158
3.4. Hohe Feiertage und Festzeiten – im Einklang mit Gott und den Menschen	160

4. Kapitel

Das neue Israelitengesetz und der Konflikt mit der IKG	163
Zusammenfassung	171
Schlussbetrachtung	172

Quellen und Literatur	174
ANHANG	189
Abstract	190
Kurzbiographie des Verfassers	192

EINLEITUNG

Weit über eineinhalb Millionen Juden bezeichnen sich heute weltweit als liberale, reformorientierte oder progressive Juden. Sie alle pochen auf einen kritischen Zeitgeist unter kontinuierlicher Bewahrung von Glauben und Praxis, die zugleich der jüdisch-religiösen Tradition entsprechen. Unter Berufung auf ihre zweihundertjährigen Wurzeln repräsentieren sie unterschiedliche Strömungen, die im Spannungsfeld von Tradition und modernem Leben stehen.

Die methodologische Schwierigkeit, die Ursprünge und den doktrinären Kern der Glaubensgrundsätze und Praktiken der jüdisch-religiösen „Reformer“ herauszufiltern, wird daraus ersichtlich, dass die ständige Verschiebung der Grundpositionen einen offenen und dynamischen Prozesses der Reformbewegung des liberalen Judentums charakterisiert. Das allmähliche Aufkommen von Reformideen und die Abfolge der Generationen ließen keinen scharfen Bruch mit der Vergangenheit zu, die Ideen und die Tatkraft einzelner, zumeist intellektueller Persönlichkeiten verschmolzen erst langsam zu einem öffentlichen kollektiven Bewusstsein im Hinblick auf dogmatische oder praktische religiöse Reformschritte. Der gegenüber den traditionell rabbinischen Vertretern öffentlich vollzogene Kurswechsel konnte jedoch durchaus als revolutionäre Ansage verstanden werden.

Dieser Erneuerungsprozess an ererbten Formen und Glaubensgrundsätzen sowie die damit einhergehenden unterschiedlichen Ausprägungen des Judentums waren seit der Ausbreitung der jüdischen Aufklärung, der Haskala, einem komplexen Wirkungsfeld innerer und äußerer Faktoren ausgesetzt, deren Polaritäten in der westlichen Judenschaft zu einem hochgradigen Spannungsfeld führten. Besonders deutlich kommt dies im Ringen um die jüdische Identität im Zeitalter der Aufklärung und im 19. Jahrhundert zum Vorschein, wobei die politischen und sozioökonomischen Verhältnisse ein weiteres Spannungsfeld bedeuten.

Die grundsätzlichen Fragen und ersten praktischen Erneuerungsschritte erfolgten vor allem in Deutschland, in dem die elitenorientierten aufgeklärten Juden der „Maskilim“ einen Wandel der Werte und religiösen Traditionen initiierten. Trotz neuer Phasen der Modernisierung der jüdischen Gesellschaft sind ihre geistigen und religiösen Auswirkungen auf das heutige liberale Judentum (Reformjudentum) bis herauf zum progressiven Judentum erkennbar.

Unter dem Eindruck der Ereignisse des Zweiten Weltkriegs sowie der Shoa und der weltweiten Veränderungen im Judentum nach 1945 einschließlich der Gründung des Staates Israel ist es auch im „Progressiven Judentum“ zu deutlichen Veränderungen gekommen, die entscheidende Fragen wie jene nach der jüdischen Identität, nach der Beachtung der Rituale oder etwa auch die Konversion und moderne Lebensformen betreffen.

1.1. Forschungsinteresse und Fragestellungen

Die Masterarbeit setzt sich zum Ziel Hauptaspekte des heutigen liberalen Judentums zu erfassen. Sie wird daher Religion und religiöse Praxis des liberalen (progressiven) Judentums mit besonderem Schwerpunkt Österreich darstellen, wobei der Kontext der Entfaltung in Deutschland und Österreich den religionshistorischen ersten Teil der Arbeit bildet. Die Darstellung dieser Entwicklungslinien führt ungebrochen zu aktuellen Fragen der liberalen (progressiven) jüdischen Gemeinden in diesen beiden Ländern, wobei die Traditionsketten und die Vielgestaltigkeit neuer Einsichten beleuchtet werden.

Der Leitgedanke und das Hauptinteresse der Forschungsarbeit liegen auf der Untersuchung der Bedingung der organisierten Neuformierung eines liberalen Judentums in Österreich in Konfrontation mit der dominierenden Tradition des „Wiener Ritus“. Speziell wird sich daher die Studie mit der 1990 in Wien gegründeten jüdischen Gemeinde „Or Chadasch – Bewegung für Progressives Judentum“ (seit Herbst 2012 mit dem Namen „Or Chadasch – Jüdische liberale Gemeinde Wien“), einem Mitglied der „Weltunion für progressives Judentum“ sowie der „Union progressiver Juden in Deutschland, Österreich und der Schweiz“, befassen. Wesentliche Aspekte der Gründung der Organisation und ihres Selbstverständnisses, das religiöse und gesellschaftliche Wirken ihrer Mitglieder, ihr Verhältnis zur Israelitischen Kultusgemeinde, aber auch Spannungsfelder und Entwicklungschancen sollen dabei aufgezeigt und analysiert werden.

Es soll geprüft werden, ob der Wert des „Progressiven Judentums“ in seinem Selbstverständnis auf der Anerkennung oder Ablehnung durch die jüdische orthodoxe Tradition beruht oder „vielmehr in seiner Selbstgewissheit und seinem Anspruch in der pluralistischen demokratischen Gesellschaft“ (Rabbiner Homolka).

Vor dem Hintergrund dieses grundsätzlichen Forschungsinteresses stehen vier Fragestellungen im Mittelpunkt und haben forschungsleitende Funktion:

- Aus welchen historischen Traditionen schöpft das heutige liberale (progressive) Judentum?
- Welche religiöse Position kennzeichnet das europäische liberale (progressive) Judentum?
- Unter welchen Bedingungen sowie struktureller Erscheinungsform existiert in Österreich erstmals eine liberale (progressive) jüdische Gemeinde?
- Was sind die zentralen Unterschiede zum orthodoxen Judentum und wie erfolgt die religiöse Praxis der liberalen (progressiven) jüdischen Gemeinde „Or Chadash“ in Wien.

Gekoppelt an diese Fragestellungen werden die einzelnen Abschnitte mit den jeweils angemessenen wissenschaftlichen Methoden behandelt.

1.2. Forschungsstand und verwendete Literatur

Da mein Interesse sich vor allem darauf richtet, die junge Bewegung des liberalen (progressiven) Judentums in Österreich zu beschreiben, tritt eine umfassende Darstellung von Geschichte und Lehre des Judentums naturgemäß in den Hintergrund. Diese finden Berücksichtigung in einer schier uferlosen Flut von Darstellungen insbesondere auch in deutschsprachigen wie angelsächsischen Ländern, wobei die wissenschaftliche Fundierung häufig auf hohem Niveau gesichert ist. Wo hingegen für das vorliegende Unternehmen repräsentative Schlüsselwerke von AutorInnen zum Judentum einen unverzichtbaren Erklärungswert für die Aufgabenstellung haben, werden diese in Auswahl verwendet. Dies geschieht vor allem bei der Auseinandersetzung mit den Anfängen des modernen Judentums und seinem Ringen um jüdische Identität in Deutschland und Österreich seit der Mitte des 18. Jahrhunderts und im 19. Jahrhundert. Hervorgehoben werden daher an dieser Stelle jene Schlüsselwerke, die einen größeren Zugang in der (religions-)historischen Forschung über das Judentum in Österreich und Deutschland ermöglichen.

Zu nennen ist vor allem der 1996 in der von Herwig Wolfram herausgegebenen Handbuchreihe „Österreichische Geschichte“ erschienene 15. Band „Geschichte der Juden in Österreich“ (2006), das bereits jetzt als Standardwerk betrachtet werden kann.

Weiter das im Jahr 2000 veröffentlichte Werk von Evelyn Adunka „Die vierte Gemeinde. Die Wiener Juden in der Zeit von 1945 bis heute“. Das Institut für Kirchengeschichte an der Universität Wien hat in einem jüngeren Forschungsschwerpunkt auf eine „Geschichte des Kirchlichen und Religiösen Alltags“ gesetzt. In dem von Rupert Klieber verfassten Werk „Jüdische-Christliche-Muslimische Lebenswelten der Donaumonarchie 1848–1918“ ist die Darstellung zur jüdischen Religion im Leben der jüdischen Bevölkerung ein wichtiger Forschungsbeitrag zur vorliegenden Studie. Als allgemeine Einführung in die Geschichte des Judentums ist die Abhandlung von Johann Maier „Judentum“ (zuletzt Göttingen 2007) heranzuziehen. Mit Shmuel Feiners bedeutendem Werk „Haskala–Jüdische Aufklärung. Geschichte einer kulturellen Revolution“ (dt. 2007) bekommt die Bewegung eine umfassende Darstellung. Die Publikationen von Christoph Schultes „Die jüdische Aufklärung. Philosophie, Religion, Geschichte“ (München 2002) und von Michael A. Meyer „Antwort auf die Moderne. Geschichte der Reformbewegung im Judentum“ (Wien–Köln–Weimar 2000) sowie „Die Anfänge des modernen Judentums. Jüdische Identität in Deutschland 1749-1824“ (München 2011) ermöglichen jeweils eine wichtige Deutung. Das Hauptwerk von Jacob Katz „Tradition und Krise. Der Weg der jüdischen Gesellschaft in die Moderne“ (bereits 1958 in Hebräisch, dt. 2002) ist ein unverzichtbarer Klassiker. Die von Ludwig Geiger mit dem Titel „Abraham Geiger. Leben und Lebenswerk“ (Berlin 1910) herausgegebene Biographie zum Wirken des bedeutsamen jüdischen Reformers ist mit seinem Quellenmaterial ein Schlüsselwerk. Das im Auftrag des Leo Baeck Instituts von Michael A. Meyer unter Mitwirkung von Michael Brenner herausgegebene vier Bände umfassende Werk „Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit (München 1996-1997) ist eine der Hauptquellen für diese Arbeit. Ebenso das dreibändige Werk von Karl Erich Grözinger „Jüdisches Denken. Theologie. Philosophie. Mystik“ (Frankfurt a. M. 2004-2009). Von besonderem Interesse ist weiter die mit zahlreichen Forschungsbeiträgen herausgegebene Abhandlung von Frank Stern/Barbara Eichinger zu komplexen Themen mit dem Titel „Wien und die jüdische Erfahrung 1900-1938. Akkulturation- Antisemitismus- Zionismus“ (Wien 2009), ebenso die jüngst von Evelyn Adunka/Gerald Lamprecht/Georg Traska herausgegebene Untersuchung zum „Jüdischen Vereinswesen in Österreich im 19. und 20. Jahrhundert“ (Innsbruck 2011) und der Beitrag von Elisabeth Malleier zum Thema „Jüdische Frauen in Wien 1816-1938“. Wohlfahrt – Mädchenbildung – Frauenarbeit (Mandelbaum Verlag Wien, umgearbeitete und

gekürzte Dissertation der Universität Wien 2000). Sie alle beinhalten zahlreiche Statistiken und geben einen sehr guten Überblick über Organisation und Verbreitung jüdischer Glaubens-, Berufs- und Lehranstalten und über das soziale Netzwerk des Judentums in Österreich.

Zur näheren Bestimmung der religiösen und geistigen Positionierung des liberalen Judentums im 19. und 20. Jahrhundert sind vor allem die in der Bibliographie angeführten Schriften von Abraham Geiger, Hermann Cohen und Leo Baeck zu berücksichtigen.

Ein besonderer Zugang zum religiösen Verständnis des Judentums und seinen Lehren erfolgt durch das Studium von wichtigen Quellen und Lehrbüchern. Genannt müssen daher zuerst deutsche Übersetzungen der hebräischen Bibel und des Talmud. Für die Darstellung der jüdischen Religion wurden vor allem auch jene Quellen, Lehrbücher und Materialien herangezogen, die zum Teil in progressiven jüdischen Gemeinden oder Lehranstalten in Deutschland und Österreich Verwendung finden. Besonders hervorzuheben sind: „Die Tora nach der Übersetzung von Moses Mendelssohn mit den Prophetenlesungen“, herausgegeben Annette Böckler im Auftrag des Abraham Geiger Kollegs und des Moses Mendelssohn Zentrums Potsdam (Berlin 2001), „Die heilige Schrift“ ins Deutsche übertragen von Naftali Herz Tur-Sinai (H. Torczyner), Jerusalem 2008, „Das Jüdische Gebetbuch – Gebete für Schabbat und Wochentage“, herausgegeben von Jonathan Magonet/Walter Homolka mit der Übersetzung aus dem Hebräischen von Annette Böckler (Berlin 2001), „Tanach – Lehrbuch der jüdischen Bibel“ von Hanna Liss in Zusammenarbeit mit Annette Böckler und Bruno Landthaler (Heidelberg 2008). Zu den jüdischen Riten sind insbesondere Leo Trepp „Der jüdische Gottesdienst. Gestalt und Entwicklung“ (Stuttgart 2004) und Annette Böckler „Jüdischer Gottesdienst. Wesen und Struktur“ (Berlin 2002) sowie das oftmals aufgelegte Werk von S. Ph. De Vries „Jüdische Riten und Symbole“ (Hamburg 2006) heranzuziehen. Grundlegend nicht nur als Einführungswerke in die Judaistik sind die Arbeiten von Günter Stemberger „Der Talmud. Einführung–Text–Erläuterungen“ (München 2008) und „Midrasch. Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung-Texte-Erläuterungen“ (München 1989).

Das Judentum auch als ein dynamisches „Projekt der Moderne“ zu entdecken, führte direkt zu den liberalen Entwicklungen der jüdischen Religion, mit dem Ziel möglichst markante Grundlagen und Charakteristika zu verdeutlichen. Eine Gegenüberstellung zu

den traditionellen jüdischen religiösen Strömungen ist unverzichtbar, um Gemeinsamkeiten und Konfrontationslinien zu beleuchten. Für die vorliegende Untersuchung und die Forschungspräferenz hingegen ist daher jene Literatur von besonderem Interesse, die die Entwicklung und die aktuelle Situation des progressiven Judentums zum Gegenstand hat. Auch hierbei liegt das Schwergewicht auf deutschsprachigen Veröffentlichungen oder Übersetzungen zumeist englischsprachiger AutorInnen. Zu nennen ist insbesondere das publizistische Werk von Landesrabbiner Walter Homolka und seinen MitautorInnen, das einen wesentlichen Zugang zu Lehre und Praxis des progressiven Judentums ermöglicht. Dies gilt ebenso für das von Landesrabbiner Walter Rothschild ursprünglich in Englisch als Lehrbuch für Reformgemeinden in Großbritannien veröffentlichte Werk „Der Honig und der Stachel“ (Gütersloh 2009). Dass Rothschild auch als Rabbiner in „Or Chadash“ in Wien tätig ist, verleiht den darin vertretenen Auffassungen besonderes Gewicht.

Forschungsdefizite ergeben sich vor allem in einem kohärenten Gebäude der globalen Entwicklung des progressiven Judentums aus einer gesamtjüdischen Perspektive, da Darstellungen jüdischer AutorInnen oftmals Standpunkte nach ihrer religiöser Richtung und Zugehörigkeit wiedergeben. Die bisher nicht genannten und für die gesamte Arbeit ebenso maßgeblichen Quellen und Literatur werden in der Bibliographie angeführt und geben damit einen größeren Überblick über den aktuellen Forschungsstand.

Grundlegend ist und bleibt jedoch der religionswissenschaftliche Zugang sowohl im Hinblick auf Wissenschaftsverständnis und Methodik wie auch im Hinblick auf die Praxis zur Erforschung und Vergleich von Religionen. Diesem Selbstverständnis liegt als zentrales Element in Abgrenzung vor allem zur Theologie das Prinzip der Epoché zugrunde, der zurückgenommenen Distanz, die weder Wahrheitsfragen beantwortet noch Werturteile verkündet ohne jedoch ihr kritisches Potential ganz aus dem Auge zu verlieren. Zum Fachverständnis von Religionswissenschaft und Religionsbegriff, von Religionen und ihren zentralen Themen ist das von Johann Figl herausgegebene Kompendium „Handbuch der Religionswissenschaft“ (Innsbruck 2003) für diese Arbeit unverzichtbar. Weiter sind exemplarisch besonders hervorzuheben: Hartmut Zinser, Grundfragen der Religionswissenschaft (Paderborn 2010) und Hans G. Kippenberg, Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne (München 1997).

1.3. Anwendung der qualitativen empirischen Religionsforschung

Religiöse Lehre und Praxis des Judentums in seinen theologischen Ausformungen sind ebenso wie die oben angeführte Literatur ein unverzichtbarer Referenzrahmen und Ausgangspunkt, womit zugleich auf ein der Arbeit zugrunde liegendes Vorverständnis verwiesen wird.

Im engeren Sinn konstitutiv sind für die vorliegende Arbeit weniger Theoriezugänge als vielmehr eine weitgehend empirisch abgestützte Untersuchung des liberalen Judentums am Beispiel der jungen progressiven jüdischen Gemeinde „Or Chadasch“ mit Sitz im 2. Wiener Gemeindebezirk (Leopoldstadt) und ihre Akzeptanz bzw. Positionierung in der Wiener jüdischen „Einheitsgemeinde“. Mit der Anwendung von Methoden der qualitativen Religionsforschung in Form von Befragungen und Interviews von religiös aktiven Schlüsselpersonen sind vor allem Aktualität und Authentizität gewährleistet. Mit dem Rückgriff auf archivierte Quellen von „Or Chadasch“ sowie auf Artikel in jüdischen Zeitschriften und Berichten über das progressive Judentum einschließlich Veröffentlichungen im Internet wird das Untersuchungsmaterial erweitert. Zusammen mit der Fachliteratur sollen damit die forschungsleitenden Fragestellungen grundlegend beantwortet und trotz praktischer Grenzen zu einem besseren Verständnis der Positionierung des progressiven/liberalen Judentums in Österreich beitragen.

Teilnehmende Beobachtung, qualitative Interviews und Dokumentensammlungen unter Einbezug des eigenen Vorwissens vermitteln einen Zugang zu religiösen Handlungen, Erfahrungen und Deutungen der Beteiligten der Religionsgemeinschaft selbst (Innenperspektive und Erfassung des Sinns von Handlungen). Die Gewinnung von „Daten“ erfolgte im „natürlichen“ Umfeld der Untersuchten, wobei die Interaktion mit den untersuchten Personen ein zentrales Merkmal darstellte. Recherchen über das untersuchte Feld erfolgten noch vor Beginn der Arbeit durch Verschaffung von Informationen über den organisatorischen, personalen und institutionellen Rahmen der Religionsgemeinschaft. Teilweise wurde die Lehrlingsrolle eingenommen, um eine effektive Vorgehensweise zu erzielen.

Der Feldzugang zu „Or Chadasch“ war nicht frei von Zugangsproblemen und führte mit wenigen Ausnahmen nicht zu jener Offenheit, die Voraussetzung für ein fundiertes Gespräch ist. Nach Information über Hintergrund und Untersuchungszweck wurde von

leitenden Personen der Gemeinde eine spürbar passive Haltung an den Tag gelegt, die von Beginn an eine aktive Unterstützung vermissen ließ und lediglich Duldung signalisierte. Dies wurde zur Vermeidung eines „going native“ jedoch auch positiv interpretiert. Bei Beendigung der Beobachterphase mit bereits ausreichend vorhandener Datenmenge beziehungsweise bei der Ablösung vom Feld wurde durch eine Gruppe von Funktionsträgern zum Teil auf Grund mentaler Barrieren und Verunsicherung die Beobachterrolle blockiert, um offensichtlich eine Kontrolle über den Inhalt und die weitere Ausrichtung der Arbeit zu erlangen. Dies wurde zur Wahrung der Objektivität der wissenschaftlichen Zielsetzung zurückgewiesen. Während des engeren Untersuchungszeitraums (Teilnehmende Beobachtung) vom September 2011 bis Februar 2012 waren außerdem bereits deutliche Bestrebungen vorhanden, bei erfolglosen Gesprächen mit der Israelitischen Kultusgemeinde in Wien betreffend die Novellierung des Israelitengesetzes einen Antrag auf Errichtung einer neuen Kultusgemeinde mit dem Namen „Jüdische Liberale Kultusgemeinde“ an das Kultusamt zu stellen, was zu einem wahrnehmbaren Spannungsfeld und zu Abschirmungen von Seiten der Gemeinde Or Chadasch gegenüber dem Verfasser führte. Im Herbst 2012 erfolgte eine damit im Zusammenhang stehende Umbenennung der Gemeinde in „Or Chadasch – Jüdische liberale Gemeinde Wien“. Es wird in dieser Arbeit jedoch ausdrücklich der seit Juni 1991 bis dahin offiziell geführte Name der Gemeinde und die Bezeichnung „progressiv“ als bestimmend angesehen.

Als besonders ergiebig kann die Durchführung der insgesamt acht geführten qualitativen Interviews beurteilt werden, wobei sowohl die Vorgehensweise des Leitfadenterviews wie auch des narrativen Interviews angewandt wurde. Letztere Form hat sich bei der Schilderung von Konversionserlebnissen besonders bewährt. Bei allen Interviewpersonen insbesondere auch von Leitungsorganen war ein verhältnismäßig hoher Grad an Bereitschaft erkennbar, die Fragen ausführlich und offen zu beantworten. Dies stand in einem deutlichen Kontrast zu der oben genannten und insgesamt passiven Haltung der Organisation. Die Tonbandprotokolle wurden im Anschluss an die Befragungen ausgewertet und archiviert. Es werden die Aussagen aus vier Protokollen von Schlüsselpersonen mit ausdrücklicher Zustimmung in der Arbeit namentlich angeführt, alle anderen Interviewergebnisse wurden trotz Zustimmung zur namentlichen Veröffentlichung zur Wahrung der Identität und der Privatsphäre anonym aufbereitet.

Zur Methodenanwendung der Beobachtung und der Interviews einschließlich der Auswertung wurde neben Vorkenntnissen aufgrund anderer absolvierter Studien vor allem die Literatur von Uwe Flick „Qualitative Sozialforschung“ (Reinbek 2011), Hubert Knoblauch „Qualitative Religionsforschung“ (Paderborn 2003) und Anselm L. Strauss „Grundlagen qualitativer Sozialforschung“ (München 1994) herangezogen.

1.4. Zum Aufbau der Studie

Die Darstellung der vorliegenden Studie ist, soweit wie möglich, in der Abfolge des Forschungsprozesses gegliedert, was die Nachvollziehbarkeit erleichtert. Nach der Einleitung wird im Hinblick auf die Fragestellung nach den wirksamen Traditionen des liberalen Judentums (Reformjudentums) im ersten Teil der Arbeit zunächst ein religionsphilosophischer und ein religionshistorischer Abriss über wichtige Wegmarken der Aufklärung und der Entwicklung des Reformjudentums in Deutschland und Österreich mit seinen Vorläufern in der Haskala von 1750 bis etwa zur Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts gegeben. Da Deutschland unter dem Einfluss der Aufklärung als Heimstätte des Reformjudentums gilt, ist die deutsch-jüdische Geschichte der Neuzeit von besonderer Bedeutung. Dabei stehen nicht geschlossene chronologisch-historische Abläufe, sondern vor allem die Vielfalt der religiösen und zugleich gesellschaftlichen Reformansätze mit ihren Spannungsfeldern zur Orthodoxie im Mittelpunkt. Diese werden vor allem durch die Präsentation herausragender „Reformer“ (Schlüsselpersonen) und ihrer Initiativen sowie Argumentationsstrategien sichtbar gemacht. Im Überblick herausgearbeitet werden insbesondere die bahnbrechenden und zentralen liberalen jüdischen Reformen im 19. Jahrhundert mit ihrem politisch-gesellschaftlichen Hintergrund mit Auswirkungen auf Rechtsstellung, Kultus, Liturgie, Bildungs- und Unterrichtswesen. Die Ausbreitung des Reformjudentums in Westeuropa und in den Vereinigten Staaten wird nicht näher untersucht. Der Entwicklung des Judentums in Deutschland und Österreich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts und sein Neuanfang nach der Shoa ist hingegen ein kurzer Abschnitt gewidmet.

Im empirischen zweiten Teil der Arbeit werden der Aufbau der liberalen jüdischen Gemeinden in Deutschland nach 1945, ihr heutiger Anspruch und ihr internationales Netzwerk dargestellt. Insbesondere werden auch ihre Verbindungen und Auswirkungen auf Organisation, Lehre und Praxis der progressiven (liberalen) jüdischen Gemeinde „Or Chadasch“ in Österreich beleuchtet. Diesem Abschnitt liegt weiter die

Fragestellung nach der Kernbotschaft des progressiven (liberalen) Judentums im 21. Jahrhundert sowie nach den Positionen zu aktuellen Fragen des modernen Lebens zugrunde.

In Folge soll der Frage nachgegangen werden, unter welchen Bedingungen sowie konkreten religiösen und gesellschaftlichen Erscheinungsformen in Österreich eine progressive (liberale) jüdische Gemeinde existiert. Es ist mir ein besonderes Anliegen mittels größten Teils empirischen Verfahrens ein aktuelles und lebendiges Bild der Wiener progressiven (liberalen) jüdischen Gemeinde „Or Chadasch“ zu gewinnen, das frei von jeglichem Naheverhältnis und mit religionswissenschaftlichen Fragestellungen präsentiert werden kann. So sollen vor allem auch die Identitätsfrage und die religiöse Selbstdeutung der Gemeindemitglieder zur Darstellung kommen, die nicht losgelöst vom Konfliktszenario mit der Israelitischen Kultusgemeinde in Wien betrachtet werden kann.

Im Schlussteil werden die wichtigsten Untersuchungsergebnisse zusammengefasst und Zukunftsperspektiven des liberalen Judentums in Österreich skizziert.

Die Darstellung von hebräischen Namen und Begriffen ist in der Literatur höchst unterschiedlich. Für die Wiedergabe von hebräischen Ausdrücken wird sowohl die jeweilige Schreibweise der zitierten Quellentexte übernommen und weiter eine vereinfachte deutsche Transkription gewählt wie sie in den oben zitierten Werken von Rabbiner Homolka und Rabbiner Rothschild angeführt sind. Wichtige hebräische Namen und Begriffe wurden bei der erstmaligen Nennung kursiv gesetzt.

Einführender Zugang zum Judentum

Das Judentum – eine Religion?

Angesichts der zahlreichen gegensätzlichen wissenschaftlichen Begriffe von Religion ist es heute angebracht diese Differenz zu überwinden und vor allem jene Anstrengungen weiterzuführen, die systematisch in Richtung einer integralen Religionsdefinition gehen. Ein solcher Zugang könnte, wie J. FIGL ausführt, die Verknüpfung von „essentiell“ und „funktionalistischem“ Religionsverständnis sein, wie er etwa mit dem Begriff der „Transzendenz“ nahelegt. Dieser Begriff ist von seiner historischen Entwicklung her nicht nur religiös besetzt. Religion wird dabei verstanden als eine Erfahrung, die die alltägliche Erscheinungswelt „transzendiert“ und diese „in einer letzten Bedeutungswelt“ erlebbar macht. Die erstere Transzendenz- oder Absolutheitserfahrung geschieht mit Bezug auf Religion bzw. Religiosität im bekannten Sinn, die Letztere kann ohne Bezug darauf auch abseits institutioneller Religion durchaus als religiös erfahren werden.¹

¹ Zum Religionsbegriff und zur darüber geführten wissenschaftlichen Diskussion grundlegend FIGL, Johann, Einleitung Religionswissenschaft – Historische Aspekte, Heutiges Fachverständnis und Religionsbegriff, in: DERS., Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck – Wien – Göttingen 2004, 18-80, hier 76. Zum Problem der Definition des Begriffs der Religion und zu analytischen Einteilungen von Religion siehe insbesondere auch ZINSER, Hartmut, Grundfragen der Religionswissenschaft, Paderborn – München – Wien 2010, 35-115. Zinser spricht sich gegen alle Definitionen der Religion aus, die einen Bezug zu Gott, zu Überweltlichem oder zur Transzendenz enthalten. Er sieht darin die Gefahr, Religionswissenschaft zur Theologie zu machen. Siehe ebd. 37. Diese Haltung Ziners entspricht der Auffassung, dass die Religionswissenschaft eine empirische Wissenschaft ist, man Gott nicht beweisen könne (Gott bzw. Götter sind kein der Erfahrung zugänglicher Gegenstand) und man daher lediglich Aussagen über Gottesvorstellungen der Menschen treffen könne. Zinser spricht sich für ein historisches und gesellschaftliches Erklärungsmodell aus. Er kritisiert etwa auch die Unzulänglichkeit der in den letzten Jahren sich einer großen Anerkennung freuenden Definition der Religion von Clifford Geertz: „*Religion ist 1. ein Symbolsystem, das darauf zielt, 2. starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, 3. indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und 4. diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, daß 5. die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen*“. Zit. nach GEERTZ, Clifford, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Symbole, aus dem Amerik. übers. von Brigitte LUCHESI und Rolf BINDEMANN, Frankfurt a. M. 1983, 48. Zum Problem Religionsbegriff siehe weiter PICKEL, Gert, Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche, Wiesbaden 2011, 16-24 sowie HOCK, Klaus, Einführung in die Religionswissenschaft, Darmstadt²2006, 10-21.

Fest steht, dass die meisten Umschreibungen von Religion ein mehrfaches zentrales Problem haben:² 1. Es lässt sich nicht leicht klären, dass das, was eine Gemeinschaft selbst als religiös bestimmt, auch religiöse Bedeutung hat. Unter dem Begriff Religion lässt sich vieles in die Diskussion einbringen. 2. Wenn daher ein Rückgriff auf eine wissenschaftliche Definition von Religion erforderlich wird, um jene Kriterien festzulegen, die zwischen dem Anspruch einer Religionsgemeinschaft und einem wissenschaftsbasierten Verständnis von Religion unterscheiden können, so ergibt sich das Problem, dass Definitionen entstehen, die das Religiöse gar nicht einschließt. Vor allem die Mehrdimensionalität des wissenschaftlichen Ansatzes eines Religionsbegriffs vergrößert diese Problematik.³ 3. Schließlich ist zu beachten, dass Selbstbeschreibungen von Glaubensgemeinschaften als religiös oder areligiös in historischer Sicht einem Wandel unterliegen. Die Frage nach der Religion erfordert aus religionswissenschaftlicher Sicht daher eine offene Konvergenz im Hinblick auf die religiöse Selbstdeutung, religiösen Erscheinungsformen und einem religionswissenschaftlichen Begriff von Religion.

Auf die Frage, ob das Judentum eine Religion ist, reagierte etwa der jüdische Religionsphilosoph und Neukantianer Hermann Cohen (1842-1918) mit deutlicher Ablehnung, da er den Begriff „Religion“ auf das Judentum projiziert als eine „methodische Verirrung“ qualifizierte. Er sah darin eine Fremdbestimmung und wandte sich damit vor allem gegen eine systematische Reduktion, da diese den unvorhersehbaren zeitlichen Gang durch die Geschichte und die Lebenspraxis des Judentums ignoriert.⁴ Dies erscheint aber als Widerspruch, da Cohen in seinem religionsphilosophischen Werk „Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums.

² Diese Überlegungen vertritt etwa auch Wolfgang TREITLER. Der Nachweis dazu findet sich in seiner Einführung in das Judentum, Einheit 1: „Das Judentum – eine Religion?“ (Skriptum der Vorlesung an der Universität Wien, Wintersemester 2009/10).

³ Für den empirischen Zugang ergeben sich im Hinblick auf die Definition Probleme, die zu berücksichtigen sind: 1. Religion ist ein uneinheitliches Phänomen, da es eine Vielzahl von Religionen gibt. 2. Religion ist ein umfassendes Phänomen, das sich nicht leicht zu anderen sozialen Phänomenen abgrenzen lässt. 3. Transzendenz ist empirisch nicht fassbar und entzieht sich der eigenen Erfahrung. 4. Religiosität ist subjektiv und dem Forscher nicht unmittelbar (sondern etwa nur durch Fragen) zugänglich. 5. Religion ist im Hinblick auf die subjektive Religiosität nicht vollkommen mess- und erfassbar. Diese Probleme müssen vor allem bei einer religionssoziologischen Analyse (Deutungspluralität) beachtet werden. Hierbei ist nicht die Wahrheitsfindung das Ziel, sondern die Zustandserfassung von Religion in der Gesellschaft.

⁴ Zum Zitat von Hermann Cohen siehe LENZEN, Verena, Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes. Studien über die Heiligung des göttlichen Namens (Kiddusch HaSchem), München – Zürich 1995, 15. Zur Bedeutung von Hermann Cohen siehe weiter in dieser Arbeit 70f.

Eine jüdische Religionsphilosophie“ den Begriff Religion (definiert als „Religion der Vernunft“) durchaus verwendet.⁵

Die Frage, ob es etwa ein „durchgängiges Leitmotiv“ für das Judentum in seiner vielfältigen historischen Erscheinungsform und Gruppenidentität gibt, rückt damit einleitend in den Vordergrund. Eine von vielen Antworten gibt etwa Abraham Joshua Heschel (1907-1972), der eine Umschreibung von Religion aus jüdischer Sicht gibt: „Religion, das ist Gottes Frage und die Antwort des Menschen [...] wenn Gott nicht die Frage stellt, ist alles Fragen umsonst“.⁶ Die jüdische Existenz impliziert den Anruf Gottes (Adam, Kain und Abel) und daraus ergibt sich die unausweichliche Antwort des Menschen, was wiederum Gottes Weisung für das Leben zur Folge hat. Gott tritt hier zunächst als Gott der jüdischen Geschichte in Erscheinung, dennoch schließt das Judentum die ganze Menschheit mit ein. In der Mitte der jüdischen Religion steht der Sinai-Bund: Gott ist Partner für Gerechtigkeit, Frieden und Heiligkeit, Gott braucht den Menschen und schafft dadurch eine Bindung für alle Zeiten. Allein sein unaussprechlicher Name macht den Juden bewusst, dass das „Judentum [...] keine Sache des Blutes oder der Rasse, sondern eine geistige Dimension der Existenz, eine Dimension der Heiligkeit ist. Diese Dimension kommt in Ereignissen und Lehren, in Denken und Handeln zum Ausdruck. Israels Stärke liegt im Wissen darum, dass es das Volk des Gottes Abrahams ist“.⁷ Und Heschel sieht das Judentum in Bezug darauf und in Bezug auf das Land Israel von vier Säulen getragen: „Das Judentum ruht auf [...] Gott, der Tora, dem Volk Israel und dem Land Israel. Wenn eine der vier verlorenght, gehen auch die anderen verloren“.⁸ Dieses Bekenntnis zu Zion prägt auch die Diaspora, gleich welche Gruppenidentitäten in religiösen oder assimilierten Gruppenidentitäten bestehen. Die Jüdische Identität wird in der Diaspora immer noch in einem hohen Ausmaß in religiösen Begriffen verstanden. Das Bedürfnis nach ethnischer

⁵ Siehe dazu COHEN, Hermann, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Eine jüdische Religionsphilosophie, mit einer Einführung von Ulrich OELSCHLAEGGER, Wiesbaden 2008 [erstmalig 1919, editor. verbesserte Auflage 1929].

⁶ Zit. nach HESCHEL, Abraham, Die ungesicherte Freiheit. Essays zur menschlichen Existenz, aus dem Engl. übers. von Ruth OLMESDAHL, Neukirchen-Vluyn 1985 [Original: The Insecurity of Freedom. Essays on Human Existence, New York 1959], 160.

⁷ Zit. nach ebd. 163. Vgl. dazu und voranstehend (zum Gedanken des Leitmotivs) Wolfgang TREITLER, Einführung in das Judentum, Einheit 1: „Das Judentum – eine Religion?“ (Skriptum der Vorlesung an der Universität Wien, Wintersemester 2009/10).

⁸ Zit. nach HESCHEL, Abraham, Die ungesicherte Freiheit. Essays zur menschlichen Existenz, aus dem Engl. übers. von Ruth OLMESDAHL, Neukirchen-Vluyn 1985 [Original: The Insecurity of Freedom. Essays on Human Existence, New York 1959], 169.

Identifikation führt die Juden hauptsächlich in die Synagoge, ein Vorgang, der ihre Identität sakralisiert.⁹

Gegen die angenommene ethnische Einheit sprechen andererseits aber entgegengesetzte Entwicklungen, die zwar Zion als Symbol der jüdischen Einheit akzeptieren, jedoch die Politik Israels und die Geltung der religiösen Parteien in Frage stellen. Diese Differenzen der Wertvorstellungen könnten das Gefühl der gemeinsamen Identität insbesondere in der jüngeren Generation ins Wanken bringen. Ein weiterer Faktor spricht gegen eine ethnische Einheit: Die Zunahme der Anzahl der Konvertiten (Phänomen der „Wahljuden“), vor allem in Reform- und Konservativen-Gemeinden in den Vereinigten Staaten, ist ein Vorgang, der das Judentum emotional anders erleben lässt. Israelische Juden wiederum haben große Schwierigkeiten, sich mit den Juden in der Diaspora zu identifizieren und sprechen von Diasporajuden als einem anderen Volk.¹⁰ Dennoch scheint die Sorge um die Zukunft der Juden größer zu sein, als die Sorge um die Zukunft der jüdischen Religion: „Jude unter den Lebensbedingungen der Moderne zu sein bedeutet noch jetzt, sich den neuen äußeren Veränderungen zu stellen, sie zu prüfen und zu versuchen, diejenigen aufzunehmen, die im Einklang mit Grundprinzipien der jüdischen Tradition stehen“ (M. MEYER).¹¹

⁹ Vgl. dazu MEYER, Michael A., Jüdische Identität in der Moderne, aus dem Amerik. von Anne Ruth FRANK-STRAUSS, Frankfurt a. M. 1992, 106.

¹⁰ Vgl. ebd. 99.

¹¹ Zit. nach ebd. 136.

I. TEIL

DAS LIBERALE JUDENTUM IN SEINEN TRADITIONEN

1.KAPITEL

Das „Projekt der Aufklärung“ und die Anfänge des modernen Judentums

Die Aufklärung des 18. Jahrhunderts wurzelt bereits im Toleranzgedanken und im Naturrechtsdenken von Katholiken und Protestanten der beiden vorhergegangenen Jahrhunderte zur Überwindung blutiger Religionskonflikte, was sich in einem neuen Geist der Humanität und auch des Universalismus zeigte. Von dieser historischen Entwicklung ausgehend führen die Linien herauf zu einer neuzeitlichen Religionsphilosophie, deren Grundverständnis für die Behandlung des Themas der jüdischen Aufklärung wichtig ist. Sie wird daher eingangs in exemplarischer Weise der Arbeit vorangestellt, um die zum Teil parallel verlaufenden geistigen und religiösen Weichenstellungen des modernen Judentums begrifflich zu machen. Im Anschluss daran wird die *Haskala* als hebräischer Begriff der Aufklärung und das Wirken der *Maskilim* in den Mittelpunkt gerückt, deren Akkulturationsleistung letztlich dem modernen Judentum zum Durchbruch verholfen haben.

1.1. Religionsphilosophische Konzepte

Die neuzeitliche Religionsphilosophie¹² hat zum Ziel, eine vernunftgemäße und somit „richtige“ Religion zu entwerfen. Sie bezieht dies auf eine universale, d.h. für alle Menschen gültige Dimension, wobei nicht mehr die inhaltliche Gottesverehrung sondern der Mensch und die soziale religiöse Gemeinschaft für Religion bestimmend werden. Anthropologische und ethische Prämissen sind ihre Kennzeichen. Zunächst zeigt sich dies am Begriff der autonomen „Natürlichen Theologie“ bzw. der „Natürlichen Religion“ als Gegensatz zur Offenbarungstheologie. Vor Darstellung

¹² Zum Prozess der Umwandlung von „Natürlicher Theologie“ in neuzeitliche Religionsphilosophie siehe insbesondere FIGL, Johann, Philosophie der Religionen. Pluralismus und Religionskritik im Kontext des europäischen Denkens, Paderborn [u.a.] 2012, 127-128; [in Folge: J. FIGL, Philosophie der Religionen].

religionsphilosophischer Konzepte der gesamteuropäischen und insbesondere der innerjüdischen Aufklärung sind daher zunächst exemplarisch Denkmuster der „Natürlichen Theologie“ zu erwähnen, um die vorbereitenden Konzepte sichtbar werden zu lassen.

Bereits der Katalanische Arzt und Theologe Raimund von Sabunde (gest. nach 1436 in Toulouse) strebte unter Einfluss von Raimundus Lullus in seinem Werk „*Das Buch der Natur oder der Geschöpfe*“ (*Liber naturae sive creaturarum*), das später „*Theologica naturalis*“ (1485) genannt wurde, eine Schöpfungsordnung unabhängig von der Heiligen Schrift an. Damit wurde auch zugleich aufgrund der Naturerkenntnis durch Vernunft eine schroffe Gegenposition zur heilbringenden Wahrheit der Offenbarung eingenommen.¹³

Die Aufklärung ist eine gesamteuropäische Erscheinung, die insbesondere in England, Frankreich und Deutschland wirksam wurde.¹⁴ Sie hat ihren frühen religionsphilosophischen Vertreter in Eduard Lord Herbert von Cherbury (1583-1648), der davon ausging, dass die Vernunft imstande ist, religiös-moralische Grundwahrheiten in sich zu bergen. Unabhängig von Offenbarung und christlicher Geschichte argumentiert er unter dem Eindruck der blutigen konfessionellen Konflikte der Reformationszeit und der nachreformatorischen Zeit rein philosophisch für ein von der Vernunft geleitetes und konfessionsübergreifendes Religionskonzept des Friedens in Übereinstimmung aller Völker (*Consensus gentium*).¹⁵

¹³ Dazu ausführlich J. FIGL, Philosophie der Religionen 128-130. Zu Raimund von Sabunde siehe auch den Eintrag in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, hg. von F.W. BAUTZ, Bd. VII, 1994, 1285-1286.

¹⁴ Zur Ambivalenz und Problematik des Begriffs der Aufklärung und die Kontroversen darüber in der Forschung siehe insbesondere BORGSTEDT, Angela, Das Zeitalter der Aufklärung, Darmstadt 2004, 1-10. Wie auch Wolfgang RÖD in seinem zweibändigen Werk „Der Weg der Philosophie“ zum Begriff Aufklärung (l'epoche des lumieres) anführt, lässt sich dieser nicht leicht bestimmen. Die zeitliche Abgrenzung ist schwierig – so lässt sich zum Beispiel John Locke, der als „Vater“ der Aufklärung gilt, noch nicht in das die Aufklärung prägende 18. Jahrhundert (wo lediglich neue Akzente gesetzt wurden) zuordnen – die Brücken von „Frühaufklärung“ und „Spätaufklärung“ zeigen noch dazu fließende Übergänge. Da Aufklärung kein geschlossenes Lehrsystem ist, so ist nach RÖD die Einteilung von leitenden Tendenzen bzw. Merkmalen sinnvoll: 1. Kritische Einstellung und alles in Frage zu stellen, was der Prüfung nicht standhält (z.B. Aberglaube, Vorurteil); weiter ein vernünftiges Denken, als Vorbild dienen Mathematik und Naturwissenschaften, Handeln im Einklang mit der Natur; 2. Aufklärungsdenken beinhaltet eine emanzipatorische Tendenz (Freiheit des Denkens und Autonomie des Individuums (Entfaltung von Talenten); 3. Optimistischer Glaube an den kulturellen Fortschritt (vernünftige Ordnung der Wirklichkeit). Siehe dazu näher: RÖD, Wolfgang, Der Weg der Philosophie. Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert. Erster Band: Altertum, Mittelalter, Renaissance. Zweiter Band: 17.- 20. Jahrhundert, München 1996, hier 2. Band 80-82.

¹⁵ Vgl. dazu J. FIGL, Philosophie der Religionen 130-131. Die von J. FIGL angeführten Grundwahrheiten H. von Cherburys lauten: „1. die Realität Gottes: es ist ein höchstes Wesen für alle Menschen und Völker,

Neben den wichtigen religionsphilosophischen Denkern der neuzeitlichen Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts wie Thomas Hobbes (1588-1679) und René Descartes (1596-1650) fand insbesondere die Offenbarungskritik seine Fortsetzung im Werk von Baruch de Spinoza (1632-1677). Im Amsterdamer Judenviertel geboren und zum Familienkreis der „Marranen“ gehörig wurde Spinoza vor allem von naturwissenschaftlichen Erkenntnissen, der italienischen Philosophie der Renaissance und von den politischen Ideen von Hobbes beeinflusst.¹⁶ Von der offiziellen Lehre des Judentums abweichend, konzipiert er eine klare Trennung zwischen Theologie und Vernunft und entwirft ähnliche Grundsätze wie Herbert von Cherbury zur Verhinderung von Religionskonflikten und kirchlichen Streitigkeiten. Sein Hauptanliegen, den Glauben von der aus der Natur hergeleiteten Philosophie zu trennen oder Frömmigkeit von Wahrheit zu unterscheiden formuliert er insbesondere im 14. Kapitel des „Theologisch-politischen Traktats“, um damit zugleich ein Fundament für seine Staatstheorie zu schaffen.¹⁷ Schwerpunkt seiner philosophischen Bestrebungen waren der Gottesbegriff und die Glückseligkeit der menschlichen Existenz: „Der Zentralgedanke Spinozas ist der Zentralmonismus“, die endlichen Dinge sind nur deren modi, wie E. CORETH im Hinblick auf den von Spinoza geführten Gottesbeweis anschaulich darstellt.¹⁸ Damit wurde der strengste Pantheismus im neuzeitlichen

2. die Pflicht zur Gottesverehrung, denn dieses höchste Wesen soll verehrt werden; 3. und zwar in einer ethischen Weise, durch Tugend und Frömmigkeit; 4. Reue und Wiedergutmachung ist die vierte Wahrheit: der Mensch soll seine Sünden bereuen, da die göttliche Güte schon in diesem Leben bestraft und belohnt; 5. die göttliche Vergeltung im Jenseits als Lohn bzw. Strafe für das Verhalten im Diesseits“. Zu den fünf Wahrheiten als das Wesen aller Religionen siehe auch HELFERICH, Christoph, Geschichte der Philosophie, 2. erw. Aufl., Stuttgart 1992, 201; [in Folge: C. HELFERICH, Geschichte der Philosophie].

¹⁶ Vgl. dazu LUTZ, Bernd (Hg.), Metzler Philosophen Lexikon. Von den Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen, Stuttgart – Weimar, 2. aktual. und erw. Ausgabe, Stuttgart – Weimar 1995, 848. Zur Biographie von Spinoza siehe VRIES de, Theun, Baruch de Spinoza, Reinbek bei Hamburg ¹¹2011. Zu den jüdischen Frühaufklärern ist weiter auf den Sepharden *Uriel da Costa* (1585-1640) zu verweisen, der 1614 aus Portugal nach Amsterdam floh und in den letzten Endes selbstmörderischen Konflikt mit der an der rabbinischen Tradition orientierten Gemeinde kam. Er verwies mit seinen religionskritischen Schriften unter Berufung auf die menschliche Vernunft unter anderem auf die Sterblichkeit der Seele und verneinte den Ursprung des biblischen Gesetzes bei Moses. Vgl. dazu LITT, Stefan, Geschichte der Juden Mitteleuropas, 1500–1800, Darmstadt 2009, 114f.

¹⁷ SPINOZA, de Baruch, Theologisch-politischer Traktat. Auf der Grundlage der Übersetzung von C. GEBHARDT neu bearb., eingel. und hg. von G. GAWLICK. Sämtliche Werke Bd. 3, Hamburg ³1994, 212-220. Zum Begriff der Wahrheit und zur Rechts- und Staatstheorie auf dem Boden der neuzeitlichen Naturrechtslehre bei Spinoza siehe insbesondere: RÖD, Wolfgang, Benedictus de Spinoza. Eine Einführung, Stuttgart 2002, 64-82 und 290-326, zur Religionsphilosophie und Bibelkritik ebd. 327-341. Auf die Traditions- und Religionskritik sowie auf den göttlichen Substanzbegriff und die Lehre von der Erkenntnis bei Spinoza geht auch Karl E. Grözinger ausführlich ein. Siehe dazu: GRÖZINGER, Karl E., Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik, Band 3: Von der Religionskritik der Renaissance zu Orthodoxie und Reform im 19. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 2009, 164-227; [in Folge: K. GRÖZINGER, Jüdisches Denken, Bd. 3].

¹⁸ Vgl. CORETH, Emerich, Gott im philosophischen Denken, Stuttgart – Berlin – Köln 2001, 151.

Denken mit beträchtlichen Folgewirkungen konzipiert. Spinozas Offenbarungskritik sollte zudem für Moses Mendelssohn von entscheidender Bedeutung für ein diametral entgegengesetztes Verständnis im Hinblick auf die Figur von Moses sein.¹⁹ Spinozas Argument, dass die Inhalte des Sinaibundes lediglich als Teil eines historisch nicht mehr aktuellen Sozialvertrages anzusehen sind, kam einer Kriegserklärung an die bisherige jüdische Religionsphilosophie gleich, die seine Exkommunikation in der Amsterdamer jüdischen Gemeinde zur Folge hatte (Sozialkontrolle der Rabbiner mittels Sanktion durch *Cherem*).

Gegen Ende des 17. Jahrhunderts erhielt die Entwicklung der europäischen Philosophie mit John Locke (1632–1704) als Vertreter des philosophischen Empirismus eine neue Qualität.²⁰ Mit seiner Erkenntnistheorie „Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu“ und seiner Staatstheorie sicherte er sich in der Philosophiegeschichte bis zur Französischen Revolution seinen Platz als „einflussreichster europäischer Philosoph“.²¹ Der Umbruch vollzog sich auch auf religionsphilosophischem und religionspolitischem Gebiet mit der Schrift „*Von der Vernunftmäßigkeit des Christentums*“ und dem „*Toleranzbrief*“ (1689). Mit seiner Aussage, dass sich Wissen auf Ideen gründet, die von den Sinnen empfangen werden, ist mit Bezug auf das Christentum die Wahrnehmung und nicht die Offenbarung der Zugang zu einem auf der gesunden Vernunft beruhenden Glauben. Zentraler Gegenstand seiner wissenschaftlichen Gedanken war somit immer auch das Verhältnis zu Gott und Kirche.

Die Religions- und Staatsphilosophie von John Locke fand in seinem Schüler John Toland (1670-1722), der sich selbst einen Freidenker nannte, eine Fortsetzung mit der Betonung der Universalität der Vernunft in der weiteren Auseinandersetzung mit der Religion, worauf sein 1696 erschienenes Buch „*Christentum ohne Geheimnisse*“ Bezug nimmt.²² Er sprach sich im Zusammenhang mit der Einbürgerung der Juden in

¹⁹ Siehe dazu Seite 32. Generell ist festzuhalten, dass mit Spinozas Denken der Beginn der jüdischen Moderne angebrochen ist.

²⁰ Von den zahlreichen Werken John Lockes sind insbesondere der „Versuch über den menschlichen Verstand“ mit der Frage nach dem Ursprung und dem Umfang menschlicher Erkenntnis und die „Zwei Abhandlungen über die Regierung“ Schlüsselwerke für Philosophie und Politik. Zu berücksichtigen ist im Hinblick auf das Staatsdenken jedoch die Zeit- und Interessengebundenheit von John Locke, der zum Wegbereiter des politischen Liberalismus wurde. Siehe dazu: LOCKE, John, Versuch über den menschlichen Verstand, in vier Büchern: Buch I und II, Hamburg ⁴1981 und Buch III und IV [Original: An Essay Concerning Human Understanding, 1690], ³Hamburg 1988 und LOCKE, John, Zwei Abhandlungen über die Regierung, herausgegeben und eingeleitet von W. EUCHNER, Frankfurt a. M. – Wien 1967.

²¹ Vgl. dazu C. HELFERICH, Geschichte der Philosophie 187.

²² Siehe dazu C. HELFERICH, Geschichte der Philosophie 205.

Großbritannien in einer 1714 veröffentlichten Schrift auch gegen die Tendenz des weitverbreiteten Judenhasses aus.²³

Die im 17. und 18. Jahrhundert herrschende Thematik der „Natürlichen Religion“ bzw. der „Natürlichen Theologie“ sollte nicht unwidersprochen bleiben, kritische Konzepte gegen die „natürliche Religion“ mehrten sich. Insbesondere der in Edinburgh geborene Empirist und Aufklärer David Hume (1711-1776), von seiner Mutter calvinistisch erzogen, sah später in Abkehr vom Calvinismus und mit seiner Hinwendung zur Philosophie Moral und Religion als die treibenden Motive seiner Philosophentätigkeit und gilt als Vertreter eines gemäßigten Skeptizismus bzw. skeptischer Religionsphilosophie. Hume bestimmte den Ort der Religion in der menschlichen Natur, gestützt auf Erfahrung und Beobachtung, die jedoch von Gesetzen der Erkenntnis abhängig sind. In seinem reifsten Werk „*Dialogues concerning natural religion*“,²⁴ erst nach seinem Tod von Adam Smith 1779 herausgegeben, geht Hume vor allem der Frage nach, ob man mittels der Vernunft die Natur Gottes und seiner Prädikate erkennen könne. Bereits 1757 hat er in „*The Natural History of Religion*“ die Naturgegebenheit der Religion kritisch mit der Schlussfolgerung behandelt, dass „die Religion kein direktes Fundament in der menschlichen Natur habe“²⁵ und die Entstehung von Religion geschichtlich erklärt. Dazu führt J. FIGL näher aus: „In der Mitte des 18. Jahrhunderts liegt hier ein beachtlicher religionshistorischer Ansatz vor, der eine Verknüpfung zwischen religionsphilosophischen und religionswissenschaftlichen Aspekten darstellt. In ihm kommt explizit die geschichtliche Pluralität der Religionen zur Sprache“.²⁶

Da in dieser Arbeit zwangsläufig lediglich ein kurzer Überblick über bestimmende Einflüsse der Religionsphilosophie auf die gesamteuropäische und zumindest in Teilen auf die jüdische Aufklärung gegeben werden kann, werden weitere Ausführungen etwa zur französischen Aufklärung nicht weiter verfolgt. Hingewiesen wird jedoch auf den beginnenden Atheismus in Frankreich wo in Folge der Auffassungen der beiden Deisten

²³ Vgl. dazu MEYER, Michael A. Die Anfänge des modernen Judentums. Jüdische Identität in Deutschland 1749-1824, München 2011, 17; [in Folge: M. MEYER, Die Anfänge des modernen Judentums].

²⁴ Siehe dazu: HUME, David, Dialoge über die natürliche Religion, hg. von G. GAWLICK Hamburg 1993; [Original: *Dialogues concerning natural religion*, 1779].

²⁵ HUME, David, Die Naturgeschichte der Religion. Über Aberglaube und Schwärmerei. Über die Unsterblichkeit der Seele. Über Selbstmord, übers. und hg. von Lothar KREIMENDAHL, Hamburg 2000 [Original: *Natural History of Religion*].

Zur „Scheidung von Wahrheit der Religion einerseits und ihrem Ursprung in der menschlichen Natur andererseits“ bei David Hume siehe KIPPENBERG, Hans G., Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne, München 1997, 18-21.

²⁶ Zit. nach J. FIGL, Philosophie der Religionen 134.

und führenden Aufklärer François Marie Voltaire (1694–1778) und Jean le Rond d’Alembert (1717–1783) atheistische Positionen mit einem materialistischen bzw. mechanistischen Weltbild, kompromisslos etwa bei Julien Offray de La Mettrie oder Paul-Henry Thiry d’Holbach (1723–1789) in seinem Hauptwerk „*Systeme de la nature*“, entstanden. Die Religion galt der französischen Aufklärungsphilosophie als ein Hemmnis des Fortschritts und provozierte daher eine scharfe Religionskritik.²⁷ In Deutschland hingegen erfolgte der sogenannte Atheismusstreit in Zusammenhang mit dem personalen Gottesbegriff und der „moralischen Religion“ bei Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) unter anderen Vorzeichen.²⁸

Generell ist festzuhalten, dass der deutschen Aufklärung „die Verleugnung jedes transzendenten Wertes, die polemische Übertreibung und die revolutionäre Ideologie fremd sind... Weder bekämpft sie die Religion... noch beschränkt sie sie auf die bloß natürliche Religion“.²⁹ Die nationalen Differenzierungen der Aufklärung waren erheblich, vor allem wirkte in Deutschland die Spätscholastik noch nach und der Cartesianismus war an den Universitäten zurückgedrängt, wobei Religion und Theologie nach wie vor einen besonderen Stellenwert hatten.³⁰

In Folge wird vor allem auszuführen sein, dass die überwiegende Zahl der jüdischen Aufklärer der zweiten Generation einen theologisch-philosophischen Wechsel von Moses Mendelssohn zu Immanuel Kant (1724-1804) unter dem Eindruck von dessen 1781 erschienenen „Kritik der reinen Vernunft“ vollzogen hat. Kant hatte 1784 in einem in der *Berlinischen Monatsschrift* publizierten Essay die Frage: „Was ist Aufklärung?“ mit folgenden Worten beantwortet: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus

²⁷ Zur Religionskritik der Aufklärung und zum Aufklärungsinteresse der Religionswissenschaft siehe ZINSER, Hartmut, Grundfragen der Religionswissenschaft, Paderborn – München – Wien 2010, 272-273.

²⁸ Zum Atheismusstreit in Deutschland siehe J. FIGL, Philosophie der Religionen 136-137.

²⁹ Zit. nach CIAFARDONE, Raffaele, Art.: Aufklärung, in: LThK³, hg. von W. KASPER, Bd.1, Freiburg – Basel – Wien Sonderausg. 2009, 1208. Zum Versuch einer Typologie und den tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung sowie dem seit 1770 andauernd fortgesetzten Bedeutungswandel des Begriffs Aufklärung vom individuellen zum gesellschaftlichen Prozess siehe insbesondere den Beitrag von N. HINSKE in: GRÜNDER, Karlfried/ROTENSTREICH, Nathan (Hg.), Aufklärung und Haskala in jüdischer und nichtjüdischer Sicht (= Wolfenbüttler Studien zur Aufklärung, hg. von der Lessing-Akademie Bd. 14), Heidelberg 1990, 67-100; [in Folge: K. GRÜNDER/N. ROTENSTREICH, Aufklärung und Haskala].

³⁰ Vgl. dazu RÖD, Wolfgang, der Weg der Philosophie. Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert. Zweiter Band: 17.-20. Jahrhundert, München 1996, 110-111.

seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit...“ und damit den Begriff der Mündigkeit an Stelle des Begriffs des Selbstdenkens gesetzt.³¹

1.2. Das Judentum als Teil der gesamteuropäischen Aufklärung

Die Geschichte der jüdischen Aufklärung, der „*Haskala*“-Bewegung mit ihrem Ursprung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Preußen,³² ist zugleich eine Geschichte der jüdischen Modernisierung, die insbesondere auch das Verhältnis zur bestehenden jüdischen Gesellschaftsordnung auf Grund der kritischen Forderungen der *Maskilim*³³ neu bestimmte. Die liberale Weltsicht der Maskilim stand in deutlicher Konkurrenz zum traditionell rabbinisch geprägten Establishment und basierte auf dem Anspruch einer „alternativen geistigen Führung“.³⁴ Die Haskalabewegung, die am „Beginn der religiösen Pluralisierung des modernen Judentums steht“,³⁵ war jedoch nicht alleine für den Wandel des Judentums in Europa verantwortlich, zugleich gab es gestaltende Reform im englischen Judentum oder etwa auch bei den sephardischen Juden Westeuropas. Sie war mit ihren Strömungen „weder geradlinig noch kohärent“ (S. FEINER) und war von zahlreichen, zum Teil heftigen innerjüdischen Kontroversen mit der rabbinischen Tradition begleitet, zudem die doppelte Aufklärung der Juden als

³¹ Vgl. dazu die Ausführungen von N. HINSKE, in: K. GRÜNDER/N. ROTENSTREICH, Aufklärung und Haskala, 77-80; siehe auch K. GRÖZINGER, Jüdisches Denken, Bd. 3, 344.

³² Der hebräische Begriff *Haskala* („mit Hilfe des Verstandes aufklären“) für die jüdische Aufklärung steht parallel zum deutschen Begriff der Aufklärung und war, wie C. SCHULTE näher ausführt, als Begriff bereits im antiken Midrasch für Vernünftigkeit und Einsicht bekannt. Er leitet sich vom hebräischen Substantiv *Sechel* (Vernunft, Verstand) ab und zeigt insgesamt eine große Zahl von Bedeutungen. Siehe dazu: SCHULTE, Christoph, Die jüdische Aufklärung. Philosophie, Religion, Geschichte, München 2002, 17; [in Folge: C. SCHULTE, Die jüdische Aufklärung]. Ebd. findet sich auch der Hinweis, dass erst 1831 Juda Loeb Jeiteles in der Wiener hebräischen Zeitschrift „*Bikkurej HaIttim*“ den Begriff *Haskala* mit „Aufklärung“ gleichsetzt.

³³ *Maskilim* ist die seit 1783 nachgewiesene hebräische Selbstbezeichnung der jüdischen Aufklärer. Dass die Maskilim trotz aller Kluft auch mittelalterliche jüdische Philosophen und ihre Traditionen vor allem aus Legitimationsgründen durchaus bejahten darauf weist A. FUNKENSTEIN hin. Siehe dazu seinen Beitrag in: K. GRÜNDER/N. ROTENSTREICH, Aufklärung und Haskala, 13-21.

³⁴ Vgl. dazu S. FEINER, *Haskala – Jüdische Aufklärung. Geschichte einer kulturellen Revolution*, aus dem Hebr. übers. von A. BIRKENHAUER, Hildesheim – Zürich – New York 2007, 9-10 und 14-15. [Original: mahapechat haneorut. Tenu’at hahaskala hajehudit bameah ha-18, Jerusalem 2002]; [in Folge: S. FEINER, *Haskala*].

Das Werk von Feiner über die Haskala muss als Standardwerk über den Gegenstand gewertet werden. Der „Kulturkampf“ der Maskilim wird von ihm vor allem als neue jüdische Elitenbildung verstanden, die sich gegen die Autorität der Rabbiner richtet und er sieht die Haskalabewegung für die Juden in seiner Bedeutung wie die Französische Revolution für Europa. Bemerkenswert ist, dass Feiner der klassischen Philosophie der Aufklärung (etwa Voltaire, Hume, Rousseau u.a.) für die jüdische Aufklärung nur eine Nebenrolle zuweist, aber zugleich große Ähnlichkeiten der Haskala in Bezug auf die Werte, Weltbild oder Selbstverständnis feststellt und sie damit als Teil der allgemeinen Aufklärungskultur sieht. C. SCHULTE hält fest, dass die Haskala intellektuell vom englischen Deismus, von der Religionskritik der *Lumières*, von der Schulphilosophie von Christian Wolff und später von Rousseau und Kant beeinflusst wurde. Siehe dazu C. SCHULTE, *Die jüdische Aufklärung*, 21f.

³⁵ Vgl. dazu C. SCHULTE, *Die jüdische Aufklärung*, 20.

Menschen und vor allem als Juden im Vordergrund stand. Im Hinblick auf Politik und Ökonomie waren diese Zielsetzungen keineswegs Selbstzweck sondern spannungsgeladene Anstrengungen zur Verbesserung der bürgerlichen Lage der Juden als unterdrückte Minderheit insbesondere im preußischen Staat, die sich ebenso auf die Situation der Juden in Mittel- und Osteuropa stark auswirkten. Die jüdische Aufklärung mit ihren säkularen jüdischen Intellektuellen abseits „halachischer Observanz“ war eine „nachgeholte und späte Aufklärung“ und stand zeitlich unter besonderem Druck.³⁶

Die politischen und ökonomischen Entwicklungen in Europa und in Übersee in den Jahrzehnten von 1770 bis 1820 stellen einen markanten Einschnitt in der neueren Geschichte dar, der auch für die christlichen Mehrheitsgesellschaften einen erheblichen Wandel bedeutete. Festzuhalten ist ebenso, dass durch die Entwicklung in Preußen bereits eine gesellschaftliche Modernisierung der Juden eingeleitet wurde, die der Haskala vorausging und mit der zunehmenden Urbanisierung den Maskilim berufliche Chancen eröffnete.³⁷ S. FEINER sieht in der Haskala unter anderem die Wurzeln der jüdischen Reformbewegung und den Aufbau eines neuen jüdischen Bildungswesens sowie einen gesteigerten „Wissensdurst“ und Interesse an rationalistischer Philosophie, womit das Monopol des Wissens der bestehenden Elite aufgebrochen wurde. Und er konstatiert folgerichtig, dass mit der Spaltung die jüdische Einheit im 18. Jahrhundert zerbrach und ein interner Hegemoniekampf im Judentum stattfand. Damit sei nicht nur für Juden das „Jahrhundert des Lichts“ in einem anderen Blickwinkel zu sehen: „Die Aufklärung gefährdete die europäischen Juden von außen wie von innen; sie konfrontierte sie mit ungeheuren Herausforderungen ...“.³⁸

Mit der vom preußischen Kriegsrat Christian Konrad Wilhelm von Dohm (1751-1820) im Jahr 1781 publizierten und u. a. von Moses Mendelssohn unterstützten Schrift

³⁶ Vgl. dazu C. SCHULTE, Die jüdische Aufklärung, 18, 23. Die bisherigen Vertreter von Wissenschaft im Judentum waren seit dem Mittelalter bis zur Neuzeit in der Regel gesetzestreue und rabbinische Gelehrte, wogegen die Haskala mit ihren säkularen (Privat-)Gelehrten auftrat.

³⁷ Die zunehmende Urbanisierung mit seiner ausgeprägten nichtjüdischen Gesellschaft und Umwelt – in Berlin gab es niemals ein Ghetto – wirkte zurück auf die Haskala, die letztlich nur im urbanen Bereich erfolgreich sein konnte. Ein detaillierter Überblick über die Bevölkerungsentwicklung und Berufsstruktur der Juden in einzelnen deutschen Staaten in der Zeit vom Wiener Kongress 1815 bis zur Jahrhundertmitte findet sich bei BRENNER, Michael/JERSCH-WENZEL, Stefi/MEYER Michael A., Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit, Band II: Emanzipation und Akkulturation 1780-1871, herausgegeben im Auftrag des Leo Baeck Instituts von Michael A. MEYER unter Mitwirkung von Michael BRENNER, München 1996, 57-95; [in Folge: M. BRENNER u.a., Deutsch-Jüdische Geschichte, Band II].

³⁸ Zit. nach S. FEINER, Haskala, 19. Siehe weiter seine Ausführungen zu den Gegensätzen im europäischen Judentum des 18. Jahrhunderts, insbesondere auch zur sabbatianischen und chassidischen Bewegung und deren Führer. Die Konsolidierung des Chassidismus in Osteuropa vergrößerte den kulturellen Gegensatz, ebd. 22f.

„Über die bürgerliche Verbesserung der Juden“, wurden Argumente in die Öffentlichkeit getragen, die der jüdischen Aufklärung entscheidende Impulse verlieh und den Außendiskurs einleitete.³⁹ Die Aufklärung sollte nicht nur eine Selbstaufklärung der Juden sondern zugleich eine Aufklärung aller Nichtjuden über die Juden sein.⁴⁰ Die Einbeziehung der Juden in die herrschende Gesellschaftsordnung sollte mit einer schrittweisen Rechtsausweitung und vor allem über das Bildungs- und Erziehungswesen nach Grundsätzen der Aufklärungspädagogik und mit wirtschaftlichen Besserstellungen in allen Erwerbszweigen erfolgen. Dohm stieß mit seinen Vorstellungen allerdings sowohl auf jüdischer wie auch christlicher Seite nicht überall auf Gegenliebe. Unter den jüdischen Aufklärern gab es auch verhaltene Kritik, da man fürchtete, dass die Teilnahme am öffentlichen Leben in einer christlichen Gesellschaft es den Juden unmöglich machen werde, nach ihren religiösen jüdischen Vorschriften zu leben. Der Göttinger Orientalist und evangelische Theologe Johann David Michaelis (1717-1791), der auch die Ideen der Toleranz ablehnte, sah in seiner judenskeptischen Einstellung nur einen Ausweg darin, dass sich die Juden zum Christentum bekennen.⁴¹

In Österreich erfolgte die Toleranzgesetzgebung Kaiser Josephs II. 1781⁴² als Akt der Aufklärung von oben („aufgeklärter Absolutismus“) einerseits für christliche

³⁹ Christian K. W. von Dohm zielte mit der Forderung nach „bürgerlicher Verbesserung“ der Stellung der Juden vor allem auf eine rechtliche Gleichstellung, auf freie Religionsausübung und freie Berufswahl der Juden. Deren schlechte Lebensbedingungen führte er auf politische und rechtliche Unterdrückung zurück. Siehe dazu C. SCHULTE, Die jüdische Aufklärung, 36-38.

⁴⁰ Zur Haskala siehe insbesondere GRÖZINGER, Karl Erich, Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik, Band 3: Von der Religionskritik der Renaissance zu Orthodoxie und Reform im 19. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 2009, 343-416; [in Folge: K. GRÖZINGER, Jüdisches Denken, Bd. 3]. Generell ist auszuführen, dass der Beginn der jüdischen Aufklärung schwer festzulegen ist – die Datierungen schwanken von 1700 bis 1770, da insbesondere auch der Bezug zur italienisch-jüdischen Aufklärung in der frühen Neuzeit bisher kaum Beachtung gefunden hat. K. GRÖZINGER weist auf einen „Fixpunkt“ hin, der mit der von Isaak Euchel und anderen herausgegebenen Flugschrift „*Nachal ha-Besor* (Wasserlauf der guten Nachricht), Königsberg 1783, in der sich die Herausgeber als *Maskilim*, als „Aufklärer“ bezeichnen, beginnt. In der Schrift wurde eine hebräische-nichtreligiöse Zeitschrift angekündigt, die unter dem Namen *Ha-Me-assef* (Der Sammler) mit Unterbrechungen von 1783-1797 in Königsberg, Berlin und Breslau erschien. Siehe dazu näher: K. GRÖZINGER, Jüdisches Denken, Bd. 3, 346-348. S. FEINER betont, dass mit dieser Zeitschrift die *Maskilim* sich in wenigen Jahren in den aschkenasischen Gemeinden Europas eine „Republik von Autoren und Lesern“ aufgebaut haben. Siehe dazu: S. FEINER, Haskala, 31.

⁴¹ Vgl. dazu M. BRENNER u.a., Deutsch-Jüdische Geschichte, Band II, 19-23.

⁴² Zu den Josephinischen Toleranzpatenten (für Wien und Niederösterreich vom 2. Jänner 1782) mit ihren nach wie vor geltenden Einschränkungen (z.B. kein öffentlicher Gottesdienst, keine öffentliche Synagoge) und zur neuen Judenpolitik in den habsburgischen Ländern mit zum Teil eigenständigen Entwicklungen siehe LIND, Christoph, Juden in den habsburgischen Ländern 1670-1848, in: BRUGGER, Eveline u.a., Geschichte der Juden in Österreich (= Österreichische Geschichte, hg. von Herwig WOLFRAM), Wien 2006, 339-410. Der Beitrag enthält auch eine kurze Darstellung von wichtigen Entwicklungen der Haskala. Zum Einfluss des Josephinismus auf das Judentum in Verbindung mit der Aufklärung in Österreich weiter SCHUBERT, Kurt, Die Geschichte des österreichischen Judentums, Wien – Köln – Weimar 2008, 61-73. Im Jahr 1784 wurden die Juden der allgemeinen Gerichtsbarkeit

Minderheiten und andererseits für Juden mit dem Ziel der Steigerung des wirtschaftlichen Nutzens für den Staat, womit die bürgerliche Gleichstellung faktisch eingeleitet wurde. In Preußen bestimmte das Gleichstellungsedikt von 1812 im Wesentlichen die Rechtsstellung der Juden. Der Anspruch auf die „bürgerliche Verbesserung der Juden“ als politische und zugleich prioritäre Zielsetzung der Haskala war damit erfüllt, nachdem sie zuvor auf verschiedenen philosophischen Diskussionsebenen verlaufen war.⁴³ Eine Abschaffung der Religion oder Säkularisierung spielte im Denken der Maskilim keine Rolle, die Stoßrichtung war unter dem entscheidenden Gesichtspunkt der Vernunft eine Reform der jüdischen Religion, um sie zukunftsfähig zu machen. Weitere zentrale innerjüdische Debatten mit Wirkung nach außen sollten insbesondere die deutsche Übersetzung der hebräischen Bibel und des Gebetsbuches wie die weltliche Erziehung jüdischer Kinder sein, die bereits Schritte des Reformjudentums vorweg nahm. Die Schul- und Allgemeinbildung der Kinder der jüdischen Minderheit, auch von Hauslehrern vermittelt, war ein erklärtes Ziel und stand unter dem Einfluss der Erziehungsideale von Jean-Jaques Rousseau (1712-1778) und Philanthropen wie Johann Bernhard Basedow (1724-1790) in Dessau, in dessen Schule Kinder verschiedener religiöser Gruppen mit Ritualen ihrer jeweiligen Religion unterrichtet wurden.⁴⁴

1.3. Moses Mendelssohn als Leitfigur der jüdischen Aufklärung

Die Leitfigur der jüdischen Aufklärung und Mittelpunkt der ersten Generation der Haskala war der in Dessau geborene Philosoph Moses Mendelssohn (1729-1786)⁴⁵ in

unterstellt, 1797 wurde die Rechtsstellung durch ein „Judensystem“ geregelt, erst 1848 erfolgte die Gleichstellung, wodurch die Juden zu Staatsbürgern „mosaischen Bekenntnisses“ wurden.

⁴³ Siehe dazu auch die Symposionbeiträge der Lessing-Akademie von 1983 in Jerusalem, in: K. GRÜNDER/N. ROTENSTREICH, Aufklärung und Haskala.

⁴⁴ Vgl. dazu C. SCHULTE, Die jüdische Aufklärung, 24. Hinzuweisen ist an dieser Stelle darauf, dass die Muttersprache der Maskilim bis Ende des 18. Jahrhunderts zwar das Jiddische gewesen ist, das Deutsche als Kultur- und Gelehrtensprache neben dem Hebräischen jedoch als Hauptsprache galt. Auf die Sprachvielfalt der Aufklärungsbewegung auf Grund unterschiedlicher sozio-kultureller Voraussetzungen verweist insbesondere C. SCHULTE, Die jüdische Aufklärung, 32-33. Vgl. weiter KATZ, Jacob, Tradition und Krise. Der Weg der jüdischen Gesellschaft in die Moderne, aus dem Engl. von Christian WIESE, München 2002, 262 [Original: Masoret u-Maschber, 1958]; [in Folge: J. KATZ, Tradition und Krise].

⁴⁵ Zu Leben und Werk von Moses Mendelssohn siehe insbesondere die von S. Feiner als wichtigster Beitrag zur Erforschung der Haskala gewürdigte Biographie von ALTMANN, Alexander, Moses Mendelssohn, A Biographical Study, Alabama 1973; weiter TREE, Stephen, Moses Mendelssohn, Reinbek bei Hamburg, 2007. Neben Mendelssohn gehörten Naftali Hartwig Wessely, Herz Homberg, Isaak Satanow und Salamon Dubno sowie die jüngeren David Friedländer, Markus Herz, Isaak Euchel, Salomon Maimon, Lazarus Bendavid, Aron Wolfsohn und Saul Ascher zu den Angehörigen der ersten und zweiten Generation der Maskilim.

Berlin, wo ein wirtschaftlicher und intellektueller Aufschwung unter dem Preußenkönig Friedrich II. neue Möglichkeiten für die an Literatur und Wissenschaft orientierten Maskilim ermöglichte. Mendelssohn, nach seinem Tod auch „Jüdischer Sokrates“ genannt,⁴⁶ hatte sehr früh eine Beziehung zur Philosophie entwickelt und erlangte schließlich 1763 nach publizistischen Erfolgen und wirtschaftlicher Absicherung als Hauslehrer den Status eines Schutzjuden. Seine Bemühungen waren darauf gerichtet, den „Wert und die Weisheit der jüdischen Tradition“ in- und außerhalb der jüdischen Gemeinschaft zu vermitteln.⁴⁷ Die Juden seien auserwählt und berufen, die Botschaft Israels missionarisch in die Welt zu tragen und ihre Religion sei damit eine wahre Aufklärungsreligion. Damit definierte Mendelssohn zugleich die jüdische Identität in religiösen Begriffen, wie M. MEYER hervorhebt.⁴⁸ Mit seinem Bekenntnis zu einer deutschen nationalen Kultur verband Mendelssohn die besondere Wertschätzung für die deutsche Philosophie. Trotz früher Kenntnis von John Lockes Schriften⁴⁹ und weiter etwa bei Beurteilung der Werke von David Hume, blieb er in Distanz zum philosophischen Skeptizismus und zum französischen Atheismus. Seine bestimmenden Orientierungen galten vor allem Baruch de Spinoza, dem Denken von Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) und dem Leibniz-Schüler Christian Wolff (1679-1754).⁵⁰ Die überragende Bedeutung, die Mendelssohn im Urteil seiner Zeitgenossen und der Nachwelt zukommen sollte, ging einher mit seiner moralischen Auffassung von Leben und Religion, die als bestimmenden Hintergrund Tugendhaftigkeit in den Mittelpunkt stellte. Die Anerkennung als Aufklärungsphilosoph und Schriftsteller in Deutschland erfolgte 1767 mit seinem bedeutenden Werk „*Phädon*“, worin der Gedanke der

⁴⁶ Siehe dazu näher C. SCHULTE, Die jüdische Aufklärung, 198-206.

⁴⁷ Vgl. dazu M. MEYER, Die Anfänge des modernen Judentums, 24.

⁴⁸ Siehe dazu MEYER, Michael A., Jüdische Identität in der Moderne, aus dem Amerik. von Anne Ruth FRANK-STRAUSS, Frankfurt a. M. 1992, 27.

⁴⁹ Andere jüdische Denker dieser Epoche haben vor allem aus naturwissenschaftlicher Sicht eine Affinität zu John Locke entwickelt. K. GRÖZINGER nennt hierbei vor allem den naturwissenschaftlich-empiristischen Ansatz von Mordechai Gumpel Schnaber-Levinson (1741-1797) mit Bezug auf sein philosophisch-theologisches Werk *Jesod ha-Tora*. Siehe dazu: K. GRÖZINGER, Jüdisches Denken, Bd. 3, 350-353.

⁵⁰ Vgl. dazu BREUER, Mordechai/GRAETZ, Michael, Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit, Band I: Tradition und Aufklärung 1600-1780, hg. im Auftrag des Leo Baeck Instituts von Michael A. MEYER unter Mitwirkung von Michael BRENNER, München 1996, 269f; [in Folge: M. BREUER/M. GRAETZ, Deutsch-Jüdische Geschichte, Bd. I]. Zum Einfluss der Aufklärungsphilosophie von Christian Wolff in Deutschland und seinem philosophischen Gesamtwerk siehe RÖD, Wolfgang, Der Weg der Philosophie. Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert. Zweiter Band: 17.-20. Jahrhundert, München 1996, 111-114.

Unsterblichkeit der Seele und die Überwindung des Todes problematisiert wurden.⁵¹ Der öffentlich ausgetragene Streit mit dem Pfarrer der Zürcher evangelischen Kirchengemeinde Johann Caspar Lavater (1741-1801), der Mendelssohn in Zusammenhang mit einer Übersetzung des religionsphilosophischen Werkes von Charles Bonnet ultimativ aufforderte das Christentum wissenschaftlich zu widerlegen oder selbst Christ zu werden, gab Anlass zu nachhaltigen Kontroversen und führte bei Mendelssohn, der unter anderem von seinem Freund Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) verteidigt wurde, auf Grund der Herausforderung zu einer Aufgabe der bisher geübten Zurückhaltung bei der Erörterung von Religion und Lage des Judentums: „Im Angesicht der intellektuellen Welt stand der Philosoph Mendelssohn dem Juden Mendelssohn gegenüber“.⁵²

Entscheidend ist für Moses Mendelssohn, der bald als Symbolfigur der jüdischen Aufklärung und Begründer des modernen Judentums galt,⁵³ seine strikte Position im Rahmen der Haskala, die unmissverständlich auf die Vereinbarkeit von Haskala und Halacha verweist. Seine Festigkeit gegenüber Tora⁵⁴ und Halacha wird in seinem politisch-theologischen Hauptwerk *„Jerusalem oder über die religiöse Macht und Judentum“* (1783) deutlich zum Ausdruck gebracht.⁵⁵ Die Tora, als der zentrale heilige

⁵¹ Siehe dazu MENDELSSOHN, Moses, Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele, mit einem Nachwort hg. von Dominique BOUREL und einer Einleitung von Nathan ROTENSTREICH, Hamburg 1979.

⁵² Zit. nach M. MEYER, Die Anfänge des modernen Judentums, 32.

⁵³ K. GRÖZINGER verweist trotz Zubilligung der herausragenden Rolle von Moses Mendelssohn auf Einschränkungen der neueren Forschung zum Gesamtbild Mendelssohns und auf teilweise Legendenbildungen. Vgl. dazu K. GRÖZINGER, Jüdisches Denken, Bd. 3, 344 und 380.

⁵⁴ Das Zentrum der Tora (Lehre, Unterweisung) sind die sogenannten fünf Bücher Mose (Hebräische Bibel: *bereschit*/Im Anfang; *schmot*/Auszug; *wajikra*/und er rief; *bamidbar*/in der Wüste; *dwarim*/Reden. In der Katholischen Bibel: Genesis, Exodus, Levitikus, Numeri, Deuteronomium. Jede jüdische Gemeinde muss zumindest eine Schriftrolle besitzen, sie ist von einem *sofer* geschrieben und gilt als heilig. Sie bildet zusammen mit den Propheten (*Newiim*) und den Preisungen (*Chetuwwim*) die hebräische Bibel, den sogenannten *Tanach*. Daneben gibt es die mündliche Tora. Sie ist die mündliche Auslegung der schriftlichen Tora und formal und inhaltlich von dieser nicht zu trennen. Die mündliche Tora ist gesammelt und ausgelegt im *Talmud* (= *Mischna* und *Gemara*). Der Talmud ist in sechs große Ordnungen untergliedert. Die Tora umfasst mit ihrer Auslegung und Rezeption das mit ihr befasste jüdische Denken bis zur Gegenwart. Eine dichte Meditation der Tora ist der Ps 119, ein in Alliteration gehaltenes Weisheitslied, in dem es um die Tora und ihre Folgen für die Menschen geht. Aus all dem ergibt sich im geschichtlichen Zusammenhang, dass das Judentum seine religiöse Mitte in der Tora findet. Als ein Schlüsselwort des jüdischen Lebens gilt: „talmud tora“ = studieren. Siehe dazu insbesondere TWORUSCHKA, Udo (Hg.), Heilige Schriften. Eine Einführung, Frankfurt a. M. – Leipzig 2008; LISS, Hanna, Tanach – Lehrbuch der jüdischen Bibel, in Zusammenarbeit mit Annette BÖCKLER und Bruno LANDTHALER, 2. aktual. und überarb. Aufl., Heidelberg 2008; STEMBERGER, Günter, Einleitung in Talmud und Midrasch, 9. vollständig überarb. Auflage, München 2011.

⁵⁵ Siehe dazu MENDELSSOHN, Moses, Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum mit dem Vorwort zu Manasse ben Israels Rettung der Juden und dem Entwurf zu Jerusalem und einer Einleitung, Anmerkungen und Register, hg. von Michael ALBRECHT, Hamburg 2005. Vgl. auch K. GRÖZINGER, Jüdisches Denken, Bd. 3, 405-407. Hervorzuheben ist, dass *Jerusalem* eine öffentliche Diskussion

Text des Judentums, wurde gemäß der Tradition dem Propheten Moses am Berg Sinai geoffenbart und ist mit ihren Geboten und Verboten die Richtschnur für das Leben der Juden. In der rabbinischen Literatur immer wieder neu ausgelegt und kommentiert bleibt sie nach diesem Verständnis als Gottes Wort und ewiges Gesetz unverändert. Mit der aufgeklärten Kritik an Religion und Offenbarung haben die Maskilim dies in Frage gestellt, womit zugleich die Person des Moses in ein neues Licht gerückt wurde: „Sowohl die Figur des Moses als auch [...] die Auffassung von der Tora ändern sich in der modernen jüdischen Aufklärung radikal“.⁵⁶ Mit dieser neuen Denkweise war für Moses Mendelssohn nunmehr auch eine Auseinandersetzung mit der bereits 1670 vertretenen Auffassung von Baruch de Spinoza unvermeidlich geworden.⁵⁷ Spinoza spricht in seinem *Tractatus theologico-politicus* in Frontstellung zu Moses Maimonides (hebr. Mosche ben Maimon, Akronym RaMbaM, 1135 oder 1138-1204) lediglich von einer weltlichen Gesetzgebung des Moses für die Hebräer und bestreitet daher den religiösen Charakter der Tora, womit ihm zugleich auch der Status eines Propheten abgesprochen wird.⁵⁸ Die Kollision mit dem rabbinischen Judentum war daher unausweichlich, da die Lehre von der *Tora min HaSchamajim* (der präexistenten „Tora vom Himmel“), die nach der Erschaffung der Welt von Gott als die Tora vom Sinai offenbart wurde, bereits vor der Zeit und vor der Schöpfung existierte. Mendelssohn vertritt jedoch entgegen Spinoza den konservativen rabbinischen Standpunkt, dass sowohl die schriftliche Tora (Pentateuch), wie auch die dem Moses geoffenbarte (später von den Rabbinern mündlich überlieferte und im Talmud schriftlich ausgefertigte) Tora geoffenbarte Gesetzgebung ist.⁵⁹ Die Tora hat nur für Juden (dem Volk Israel allein und

auslöste und die Schrift u.a. Zustimmung von Immanuel Kant fand. Insbesondere die Auffassung Mendelssohns von der natürlichen Religion war orthodoxen Rabbinern ein Dorn im Auge. Vgl. dazu S. FEINER, *Haskala*, 233.

⁵⁶ Zit. nach C. SCHULTE, *Die jüdische Aufklärung*, 50. Schulte behandelt in Folge ausführlich die Formel der „geoffenbarten Gesetzgebung“ von Mendelssohn, siehe dazu 51-63.

⁵⁷ Zur ambivalenten Haltung von Mendelssohn gegenüber Spinoza siehe M. BREUER/M. GRAETZ, *Deutsch-Jüdische Geschichte*, Bd. I, 276f.

⁵⁸ Vgl. dazu SPINOZA, *Baruch de, Theologisch-politischer Traktat*. Auf der Grundlage der Übersetzung von Carl GEBHARDT neu bearb., eingel. und hg. von Günter GAWLICK. *Sämtliche Werke* Bd. 3, Hamburg³1994.

⁵⁹ Die Moses geoffenbarten (und grundlegenden) göttlichen Gesetze sind als „Vervollständigung“ jener Gesetze zu sehen, die bereits Noah und die Patriarchen empfangen. Die von Gott gegenüber Moses formulierten und diktierten Gesetze wurden von Moses wörtlich schriftlich festgehalten (Moses als Verfasser des gesamten Pentateuch). Ebenso vernahm Moses die göttliche Interpretation aller Gesetze, die er vollständig an das Volk weitergab. Diese mündliche Tora wurde zunächst innerhalb der folgenden Generationen weitergereicht, bis sie schließlich zwischen dem 2. und dem Beginn des 6. Jahrhunderts n.d.Z. als Talmud niedergeschrieben wurde. Das Sinai-Ereignis ist aus Sicht der Orthodoxie im Judentum die letzte und einzige Offenbarung. Alle späteren Schriften wie der Talmud, Kommentare dazu, der *Schulchan-Aruch* des Rabbi Josef Karo (1488-1575) bestätigen nur die Unabänderlichkeit der von Gott

als Erwählungsverpflichtung auferlegt) seine Gültigkeit und Moses ist der Empfänger von Gottes Offenbarung. Die 613 *Mitzwot* mit ihren 248 Geboten und 365 Verboten bleiben voll aufrecht. Die Dekaloggebote haben als Teil der schriftlichen Tora dabei keinen Sonderstatus, lediglich im liberalen Judentum wurden sie besonders hervorgehoben.⁶⁰

Mendelssohn gelingt es damit, die jüdische Gesetzesoffenbarung mit religiöser Vernunftwahrheit in Einklang zu bringen und einen Kompromiss zu finden. K. GRÖZINGER beurteilt diesen Vorgang dahingehend, dass Mendelssohn „den Religionsbegriff als Religion der Vernunft auch ohne die jüdische Gebotserfüllung konzipiert und als solchen für universell erklärt“.⁶¹ Mendelssohn war damit im Grunde genommen kein Reformator der jüdischen Religion, jedoch ein Reformator des jüdischen Lebens mit Blickrichtung auf die europäische Kultur.

1.4. Die zweite Generation der jüdischen Aufklärer und die „Republik der Maskilim“

Der kompromisshafte Standpunkt sollte sich jedoch für die zweite Generation der Maskilim nach Mendelssohn, der noch in der Tradition der Leibnizschen Theodizee stand, deutlich ändern und es sollte ein offener Bruch mit dem Talmud und der Halacha erfolgen,⁶² wobei nunmehr im Hinblick auf das Programm der Aufklärung eine Veränderung der jüdischen Religion in Form eines „anti-talmudischen jüdischen Biblizismus“ (C. SCHULTE) zur Losung und der Historisierung Tür und Tor geöffnet wird. Die Unvereinbarkeit von Vernunft und Offenbarung war ebenso wie die Ablehnung des Mendelssohnschen Postulats der Unsterblichkeit der Seele eine bestimmende Haltung der jüngeren Aufklärer.

verfügten Gesetze. Diese Tradition wird etwa auch durch die 13 Glaubensartikel des Maimonides klar unterstrichen.

⁶⁰ Vgl. dazu MAIER, Johann, Judentum. Studium Religionen, Göttingen 2007, 44. Zum Bundesschluss und Kultstiftung am Sinai siehe ebd. 43-48.

⁶¹ Zit. nach K. GRÖZINGER, Jüdisches Denken, Bd. 3, 416.

⁶² Zu betonen ist jedoch, dass die Maskilim den Talmud als historisches Dokument mit nicht normativer Wirkung durchaus würdigten. Ihr Auftreten richtete sich gegen das ausschließliche Talmud-Lernen in den religiösen Schulen, den *Jeschivot*, das sie als Ursache der Rückständigkeit in der Bildung ansahen. Vor allem der von Naftali Hartwig Wessely 1782 herausgegebene hebräische Erziehungstraktat „*Divrej Schalom We'Emet*“, von David Friedländer (1750-1834) – der nach dem Tod von Mendelssohn der Wortführer der Aufklärer in Berlin wurde – unter dem Titel „*Worte der Wahrheit und des Friedens*“ veröffentlicht, sollte den Zorn ostjüdischer Rabbiner hervorrufen, die zur Verbrennung der Schrift aufriefen. Siehe dazu C. SCHULTE, Die jüdische Aufklärung, 82f.

Mit der von Mendelssohn 1778 begonnenen Übersetzung der Tora ins Deutsche und einer Pentateuchausgabe mit einem mit mehreren Maskilim verfassten neuen Kommentar, dem „*Bi'ur*“ (in Hebräisch *Netiwot haschalom* – Wege des Friedens), war innerhalb der jüdischen Aufklärung ein wichtiges Projekt verwirklicht. Die Tora-Übersetzung wurde in hebräischen Buchstaben gedruckt und ermöglichte einen grundlegenden Zugang zur deutschen Sprache. Sie sollte damit vor allem auch die jiddischen und die christlichen Bibelübersetzungen ersetzen und wurde von den nicht zur rabbinischen Elite zählenden Intellektuellen besonders begrüßt, wohingegen von zahlreichen Rabbinern nachhaltiger Protest kam.⁶³ Vor allem aber verbreiteten die Maskilim nach Mendelssohn das Gesamtwerk „*Netiwot haschalom*“, teilweise über Polen und Russland mit zahlreichen Neuauflagen des Pentateuch in den folgenden Jahrzehnten. Schließlich sollte „*Netiwot haschalom*“ beim Bibelunterricht in zahlreichen jüdischen Schulen Mittel- und Osteuropas seine volle Geltung erlangen.⁶⁴

Bereits 1778 entstand in Berlin als jüdisch-reformatorisches Projekt der Aufklärung die erste von David Friedländer (1750-1834) und Daniel Itzig (1750-1806) für arme jüdische Kinder gegründete „Jüdische Freischule“ (*chinuch ne'arim*),⁶⁵ weitere folgten im deutschsprachigen Raum, wobei die zunehmende Akkulturation im 19. Jahrhundert dann diese Einrichtungen überholt werden ließen. Die Konfliktlinien mit dem rabbinisch traditionalistischen und aufklärungsfeindlichen Judentum wurden schärfer und wiesen bereits auf das teilweise formal dem Protestantismus angegliche Reformjudentum hin. Genannt werden muss an dieser Stelle etwa Lazarus Bendavid

⁶³ Zu Mendelssohns Pentateuchübersetzung und die zahlreichen Reaktionen siehe näher S. FEINER, *Haskala*, 164-175 und 224f. Wie Feiner ausführt, wehrten sich namhafte orthodoxe Rabbiner nicht gegen die Übersetzung selbst als gegen die Auswirkungen der deutschen Übersetzung im Unterricht. Vgl. weiter die im Jahr 2001 und 200 Jahre nach der „Gründung der liberalen Bewegung des Judentums in Deutschland“ (Vorwort) neu herausgegebene Tora-Übersetzung von Moses Mendelssohn: *DIE TORA nach der Übersetzung von Moses Mendelssohn mit den Prophetenlesungen im Anhang*, hg. von Annette BÖCKLER im Auftrag des Abraham Geiger Kollegs und des Moses Mendelssohn Zentrums Potsdam, mit einem Vorwort von Tovia BEN-CHORIN, Berlin 2001.

⁶⁴ Vgl. insbesondere dazu und zur Pentateuchübersetzung von Moses Mendelssohn M. BREUER/M. GRAETZ, *Deutsch-Jüdische Geschichte*, Bd. I, 287-295.

⁶⁵ Zur jüdischen Freischule siehe S. FEINER, *Haskala*, 139-145. Die Schule („Freischule“ als Schultypus, wo die Kinder kein Schulgeld zahlen mussten) war die erste moderne Schule des Judentums auch mit Sprachen und Naturwissenschaften im Unterrichtsplan. David Friedländer verfasste 1779 ein deutsch geschriebenes „*Lesebuch für jüdische Kinder*“, das als erstes modernes Schulbuch der europäisch-jüdischen Kulturwelt galt. Auffallend ist, dass Daniel Itzig kein Maskilim war, sondern als Mäzen wirkte. Zur Umgestaltung und Reform der jüdischen Kindererziehung, die als wichtigster Faktor der Akkulturation der deutschen Juden und damit als neue Identitätsbildung angesehen werden muss, siehe auch Seite 43f.

(1762-1832),⁶⁶ der das antiquierte Talmud-Lernen als rückständig anprangerte und verlangte, die obsolet gewordenen Teile des Zeremonialgesetzes über Bord zu werfen und sich auf die Tora, die er als natürliche Religion sieht, zu konzentrieren. C. SCHULTE führt dazu aus: „Bendavid reduziert hier die rabbinische Tradition auf den Pentateuch und den Pentateuch wieder auf die natürliche Religion des Moses und allgemeine Humanität“.⁶⁷

Mit Isaak Euchel, 1756 in Kopenhagen geboren, später Student bei Immanuel Kant in Königsberg und einer der Herausgeber der Zeitschrift *ha-me'assef*, erwuchs der jüdischen Aufklärung das „ungekrönte Oberhaupt der Republik der Maskilim“.⁶⁸ In Euchels Schriften zeigt sich deutlich der Einfluss von Kant, der ebenso Markus Herz, Lazarus Bendavid, Salomon Maimon und Saul Ascher als Angehörige der zweiten Generation der Haskala maßgeblich beeinflusste.⁶⁹ Euchel und seine Mitherausgeber der „Gesellschaft der hebräischen Literaturfreunde“ erweiterten ihre Aktivitäten und signalisierten mit dem Zusatz „zur Beförderung des Edlen und Guten“ ihr Instrument der Aufklärung effektiver gestalten und institutionalisieren zu wollen. Im Grunde genommen ging es den Maskilim in erster Linie in Fortsetzung der Gedanken der Aufklärung um die Verbreiterung des Wissensideals. S. FEINER nennt hierbei drei Ziele: „1. die Erweiterung der hebräischen Buchwelt, 2. die Verbesserung der

⁶⁶ Zum Kantianer und jüdischen Schriftsteller Lazarus Bendavid und seiner psychologisierenden „Genealogie der jüdischen Moral“ siehe die Ausführungen von C. SCHULTE, Die jüdische Aufklärung, 107-114.

⁶⁷ Zit. nach C. SCHULTE, Die jüdische Aufklärung, 74.

⁶⁸ Zu Isaak Euchel, zur Gründung der Haskala-Bewegung, deren Blütezeit von 1788-1790 bestand und zum jüdischen Kulturkampf ausführlich S. FEINER, Haskala, 281-366. Die in hebräischer Sprache erschienene Zeitschrift *ha-me'assef* wurde zum publizistischen Hauptinstrument der Maskilim. Zunächst erschien sie in Königsberg (1784-1786) und widmete sich dort vornehmlich der Biblexegese, der klassischen Literatur sowie der Erziehung der jüdischen Jugend. Trotz Vermeidung direkter Angriffe auf die Orthodoxie konnte sie aber einen radikalen Zug nicht verleugnen. Ab 1787 bis 1790 erschien die Zeitschrift in Berlin, von 1794 nach Unterbrechung neuerlich bis 1797 mit zunehmend aggressiver Blattlinie. Ab 1809 erfolgte ein neuerlicher Start mit anderen Herausgebern. Siehe dazu näher M. MEYER, Die Anfänge des modernen Judentums, 134-136. Eine weitere bedeutsame Zeitschrift der Aufklärung war das Publikationsorgan der *Berliner Mittwochsgesellschaft*, die 1783 gegründete *Berlinische Monatsschrift*. In diesem Zirkel verkehrten u.a. auch Christian Wilhelm Dohm, der Verleger Friedrich Nicolai und Moses Mendelssohn als Ehrenmitglied. Mit der 1806 gegründeten deutschsprachigen Monatsschrift *Sulamith* unter dem Herausgeber David Fränkel verfügte die jüdische Aufklärung über ein vermittelndes Organ zwischen Juden und Nichtjuden.

⁶⁹ Vgl. dazu C. SCHULTE, Die jüdische Aufklärung, 161-163. Schulte sieht beim Einfluss von Kant als „jüdischer Populärphilosoph“ auf die zweite Generation der Maskilim in zumindest drei philosophischen Bereichen Veränderungen: 1. in der Geschichtsphilosophie, wo die Maskilim entgegen der Skepsis von Mendelssohn den „Fortschrittsoptimismus von Kant“ teilen. 2. in der Ethik mit dem Geltungsprinzip der Autonomie zumindest als „Leitfaden verbürgerlichter und konfessionalisierter jüdischer Lebensweise mit einer reduzierten Zahl von Geboten und neuen Riten“, die gegen die strenge Halacha-Observanz gesetzt wird und 3. in der Religionsphilosophie nach Kants Metaphysik-Kritik, wo das Judentum nunmehr als eine „vom Talmud befreite, aufgeklärte Religion mit Glaubensartikeln“ erscheint. Vgl. ebd. 169f.

Erziehung und 3. die Konsolidierung der neuen Gelehrtenelite.⁷⁰ Die Maskilim verfolgten offensichtlich keine politischen Ziele, wie die Forderung nach mehr Bürgerrechten und zeigten auch keine besonderen sozialen Aktivitäten. J. KATZ sieht in der Haskala- und Emanzipationsbewegung, die zeitgleich im Westen Europas mit dem Chassidismus im Osten entstand, und vor allem mit der Bewegung der Maskilim die Entstehung einer „neutralen“ jüdischen Gesellschaft.⁷¹

Das breite Herkunfts- und Wirkungsspektrum von Repräsentanten der jüdischen Aufklärung wird besonders sichtbar mit dem Werk des jüdischen Aufklärers Salomon Maimon (1753-1800) und anhand seiner veröffentlichten bunten Lebensgeschichte. Sie ist, wie C. SCHULTE ausführlich darstellt, in dem Verhältnis von Haskala, Kabbala und Chassidismus zu sehen,⁷² worauf hier nicht näher eingegangen wird. Karl Philipp Moritz (1756-1793)⁷³ war der Herausgeber der Autobiographie des unter Chassidim aufgewachsenen Salomon Maimon, der nach späterer Aufnahme im Kreis der Aufklärer in Berlin damit einen deutsch geschriebenen authentisch-kritischen Befund über den Chassidismus im 18. Jahrhundert verfasste.⁷⁴ Die darin dargelegte religiöse Praxis des neuen lebensbejahenden Chassidismus, die Andachts- und Gebetsbeschreibungen sowie die Beobachtung des offenkundigen Missbrauchs der rabbinischen Gelehrsamkeit und

⁷⁰ Zit. nach S. FEINER, Haskala, 320.

⁷¹ Vgl. dazu J. KATZ, Tradition und Krise, 245-258. Katz sieht in der angeblichen neutralen Haltung jüdischer Intellektueller und deren häufigen Kontakt mit nichtjüdischen Kreisen den Auslöser für eine Trennung vom Judentum und eine Vorstufe „auf dem Weg zum Christentum“. Vor allem auch die von jüdischen Frauen geführten Salons, wie jener von Rahel Varnhagen und Henriette von Herz in Berlin und von Fanny Arnstein und Zipporah Eskeles in Wien „waren besonders ausgeprägte Orte dieses Entfremdungsprozesses in der Generation nach Mendelssohns Tod“ (ebd. 255). Zur von der Romantik geprägten Haltung intellektueller jüdischer Frauen siehe M. MEYER, Die Anfänge des modernen Judentums, 105-132.

⁷² Siehe dazu C. SCHULTE, Die jüdische Aufklärung, 119-156. Schulte bezeichnet darin *Martin Buber* zu Recht als Wiederentdecker der Frömmigkeitsbewegung des von ihm nostalgisch verstandenen jüdischen Chassidismus, der in Osteuropa um 1750 seinen Ausgang nahm und heute nach wie vor in New York und in Jerusalem deutlich präsent ist.

⁷³ Der Spätaufklärer Karl Philipp Moritz, im Elternhaus geprägt vom Pietismus der Madame Gyon, mit Johann Wolfgang von Goethe und mit Moses Mendelssohn befreundet, verfasste u.a. den psychologischen und auf der Tradition des Entwicklungsromans beruhenden „*Anton Reiser*“.

⁷⁴ Siehe dazu MAIMON, Salomon, Gesammelte Werke, hg. von Valerio Verra, 7 Bde., ND Hildesheim 2000; hier Band 1 und 2, 3. Nachdruck 2003. Die zunächst in zwei Teilen 1792 und 1793 in Berlin (mit einem im ersten Band von Karl Philipp Moritz versehenen Vorwort) erschienene Autobiographie dokumentiert nach Moritz den durch menschliche Vernunft erreichten persönlichen Wandel durch Zurücklassung der Unwissenheit im ostjüdischen Stetl und die Anerkennung als aufgeklärter Jude und Philosoph. Diese soziale Rolle erfährt allerdings seine deutliche Einschränkung im Verhältnis zur jüdischen Berliner Gemeinde. Maimon verfügte über profunde Kenntnisse der Kabbala und hat auch an Frömmigkeitsübungen des Chassidismus teilgenommen. In der späteren Aufarbeitung und Analyse dieser prägenden Erfahrungen, die religionshistorisch von besonderem Interesse sind, sieht C. SCHULTE eine Vorwegnahme der heutigen Religionssoziologie und Religionspsychologie.

der „Frömmigkeit von Bußfertigen“ durch Selbstzüchtigungen, sind eine wichtige religionshistorische Quelle.

Der aus einer wohlhabenden Familie stammende Berliner Saul Ascher (1767-1822) sollte mit seinem im Jahr 1792 veröffentlichten Buch „*Leviathan oder Ueber Religion in Rücksicht des Judenthums*“ als „erste(r) Theoretiker des modernen Reformjudentums“ (C. SCHULTE) Geltung erlangen. Ascher übertrug Elemente der Hauptwerke von Immanuel Kant auf die jüdische Religion. Vor allem ging es ihm um Klärung der Frage, ob das Judentum eine Gesetzes- oder Glaubensreligion ist und warf damit die bis heute immer wieder gestellte Frage nach dem Wesen des Judentums auf. Dazu K. GRÖZINGER: „Mit dieser Gegenüberstellung von Gesetz und Glaube fokussiert Saul Ascher die alles bestimmende Frage der Debatte im deutschen Judentum...“.⁷⁵ Wie Grözinger feststellt, beruht die konsequente Unterscheidung von Glaube und Religion bei Ascher letztlich darauf, dass er im Glauben eine individuelle und anthropologische, in der Religion hingegen eine soziale Kategorie sieht. Ascher fasst, wie C. SCHULTE fokussierend ausführt, neu das Wesentliche des Judentums in 14 Glaubensartikel eines konfessionalisierten Judentums zusammen und sieht damit das „Wesen des Judentums“ nicht in der Halacha der „orthodoxen Juden“.⁷⁶ Im Grunde genommen sah Ascher den Zweck des Judentums auf einer Gesellschaftsbildung zum Erreichen der Glückseligkeit, die auch eine neue positive Glaubensphase ermöglicht.

Mit der Anlehnung an Thomas Hobbes im Titel „*Leviathan*“ (London 1651) war ein politisch-theologischer Anspruch zu einem Zeitpunkt erhoben, der durch die Ereignisse der Französischen Revolution und in den Napoleonischen Kriegen wieder unterging.⁷⁷ Erst nach Beendigung des Wiener Kongresses im Jahr 1815 nahm das progressive oder Reformjudentum deutlich Gestalt an, das von Ascher – später revolutionärer deutscher Jakobiner – zumindest theoretisch mit vorbereitet wurde.⁷⁸

⁷⁵ Zit. nach K. GRÖZINGER, *Jüdisches Denken*, Bd. 3, 417. Zu Aschers religionsphilosophischer Denkweise weiter ausführlich ebd. 418-443. Vgl. dazu auch C. SCHULTE, *Die jüdische Aufklärung*, 165. Zum Wirken Aschers siehe weiter J. KATZ, *Tradition und Krise*, 140-144.

⁷⁶ Vgl. C. SCHULTE, *Die jüdische Aufklärung*, 166.

⁷⁷ Siehe dazu die Wiedergabe von Saul Aschers „*Leviathan oder Ueber Religion in Rücksicht des Judenthums*“ in: BEST, Renate (Hg.), *Saul Ascher: Ausgewählte Werke*, Köln – Weimar – Wien, 2010, 94-182.

⁷⁸ Zum Wirken Saul Aschers als jüdischer Intellektueller und zu seinem Streben nach einer deutsch-jüdischen Identität mit eigenen Lebensformen und Werthaltungen siehe insbesondere BEST, Renate (Hg.), *Saul Ascher: Ausgewählte Werke*, Köln – Weimar – Wien, 2010.

In einer anderen Weise ist das Wirken von Ascher bis heute von grundlegender Bedeutung für das Judentum. Insbesondere C. SCHULTE untersuchte näher die politische Theologie Aschers und verweist darauf, dass Ascher der „Autor des Konzepts des orthodoxen Juden“ ist, worin vor allem eine Strategie in ideologischer Absicht gesehen werden muss. Nach Aschers Verständnis ist ein orthodoxer Jude demnach ein Jude, der sich gegen eine Reform oder eine Veränderung des traditionellen, halachischen Judentums stellt. Durch diesen Akt der „politischen Theologie“ teilte Ascher das Judentum in Orthodoxie und Reformwillige. Dies bedeutete, dass das rabbinisch-halachische Judentum seinen Alleinvertretungsanspruch damit verloren hatte.⁷⁹ Mit der Argumentationsstrategie der Nichtrepräsentanz der traditionellen jüdischen Gebote definierte Ascher das „Wesen des Judentums“⁸⁰ und legte den geistigen Grundstein zur Entwicklung der Pluralität von religiösen Gruppen im Judentum. Dieses folgenschwere und effektive Konzept stand demnach Pate für die (Auseinander-) Entwicklung der künftigen liberalen, der konservativen und der neo-orthodoxen Richtungen im deutschen Judentum. Letztlich übernahm bereits einige Jahrzehnte später die deutsche jüdische „Neo-Orthodoxie“ den ursprünglich abwertend gemeinten Kampfbegriff als Selbstbezeichnung und verfestigte die Abgrenzung zum reformwilligen Judentum.

Als besonders herausfordernd wurde auch die Einschätzung des Christentums, die Ascher 1819 mit seiner in der Vierteljahresschrift „*Der Falke*“ veröffentlichten Abhandlung „*Ansicht vom künftigen Schicksal des Christentums*“ vorgenommen hat, in christlichen Kreisen empfunden. Ascher sieht darin den Verfall des Christentums als unvermeidlich an und sorgte damit für eine weitere Eskalation des antijüdischen Konfliktklimas im Zusammenhang mit den Hep-Hep-Unruhen. Ascher, der am Begriff der „Vernunftreligion“ und am Kantschen Rationalismus festhält,⁸¹ verfolgt hierbei eine auf Fortschrittsoptimismus beruhende Zukunftsvision, der die christlichen Religionen in

⁷⁹ Vgl. dazu die ausführliche Darstellung von C. SCHULTE, Die jüdische Aufklärung, 188-190 und 192-198 mit Ausführungen zum griechischen Begriff „Orthodoxie“ (rechter Glaube) und sein Bezug zur Lutherischen Orthodoxie in Deutschland. Bereits *David Michaelis* verwendete im Zusammenhang mit der Mendelssohn-Lavater-Kontroverse den Begriff orthodoxer Jude und Mendelssohn selbst schrieb in einer nachgelassenen Verteidigungsschrift nach dem Ableben von seinem Freund *Gotthold Ephraim Lessing* vom nicht orthodox gebliebenen Juden Spinoza und erwähnt im selben Zusammenhang die „orthodoxe Lehre der Christen.“ Vgl. dazu den Beitrag von BREUER, Mordechai: Das Bild der Aufklärung bei der deutsch-jüdischen Orthodoxie, in: K. GRÜNDER/N. ROTENSTREICH, Aufklärung und Haskala, 131f.

⁸⁰ Zur Bedeutung der im innerjüdischen Dialog immer wieder neu gestellten Frage nach dem „Wesen des Judentums“ siehe auch Seite 73f.

⁸¹ Zum näheren Verständnis von Kants „*Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft*“ und die Thematisierung nichtchristlicher Religionen siehe J. FIGL, Philosophie der Religionen 142-147.

Europa mit der Idee der Offenbarung künftig als überholt sieht und stattdessen eine „Weltreligion“ mit Gleichheitsprinzipien insbesondere auch unter Einschluss des „Mahomedismus“ realisieren will. Die Antriebsfeder zur Erlangung einer „Weltreligion der Vernunft“ und damit zugleich einer Universalisierung des Erlösungsgedankens sieht Ascher in der fortschreitenden Bildung der Menschen und mit der sich allmählich entwickelnden Idee der Menschheit.⁸²

1.5. Zusammenfassung

Die Ziele der Maskilim aschkenasisch-jüdischer Provenienz waren vielleicht aus heutiger Sicht nicht so erfolgreich, aus dem Blickwinkel des damaligen Judentums aber dennoch ein wichtiger Anstoß zu Wandel und Modernisierung. Man wusste zudem, dass insbesondere in den westsephardischen und in den italienischen Gemeinden die kulturelle Assimilation Ende des 18. Jahrhunderts bereits weit fortgeschritten war, wo der Eintritt in die Moderne mit weniger Konflikten als im Bereich des aschkenasischen Judentums belastet war. In diesen Ländern gab es ein zähes Festhalten an der bisherigen jüdischen Lebensweise und dem traditionellen Rabbinertum. Die doppelte jüdische Aufklärung mit ihren säkularen jüdischen Intellektuellen abseits „halachischer Observanz“ war eine nachgeholte und späte Aufklärung und stand zeitlich unter besonderem Druck. Die Stoßrichtung der Maskilim, die weltanschaulich keineswegs homogen waren, war unter dem entscheidenden Gesichtspunkt der Vernunft eine Reform der jüdischen Religion, um sie zukunftsfähig zu machen. Die Vertreter der Haskala versuchten daher mit der Einführung neuer Bildungskonzepte und Unterrichtsmethoden unter Berücksichtigung der politischen und sozialen Strukturen vor allem auch die ökonomische Chancengleichheit der jüdischen Bevölkerung zu verbessern. Dies führte in Folge zu einer Einschränkung der traditionellen jüdischen Autonomie und der rabbinischen Kompetenzen, da die Angleichung an die staatliche Rechtsordnung von einem Ordnungsmuster ähnlich den christlichen Kirchen bestimmt wurde.

War es noch Moses Mendelssohn, der bald als Symbolfigur der jüdischen Aufklärung und Begründer des modernen Judentums galt, gelungen, die jüdische Gesetzesoffenbarung mit religiöser Vernunftwahrheit in Einklang zu bringen und einen

⁸² Vgl. dazu den Auszug von Saul Aschers Abhandlung „*Ansicht vom künftigen Schicksal des Christentums*“ in: BEST, Renate (Hg.), Saul Ascher: Ausgewählte Werke, Köln – Weimar – Wien, 2010, 282-297.

Kompromiss zu finden, so sollte sich jedoch für die zweite Generation der Maskilim nach Mendelssohn, dies deutlich ändern und es sollte ein offener Bruch mit dem Talmud und der Halacha erfolgen. Dennoch war die Basis der jüdischen Kontinuität der gemeinsame Glaube. Der Geist des weiterwirkenden aufklärerischen Universalismus und Rationalismus sollte erst künftige Generationen in einen Zustand führen, der sie von der jüdischen Identität immer weiter entfernte.

Die jüdische Aufklärungsbewegung im deutschsprachigen Judentum war zugleich der Aufbruch zur Akkulturation auf allen Ebenen des Lebens und der Gesellschaft und ermöglichte damit sowohl eine bürgerliche Entwicklung wie auch einschneidende religiöse Reformen, die im folgenden Kapitel dargestellt werden.

2. KAPITEL

Von der Akkulturation zur Assimilation des deutschen und österreichischen Judentums

2.1. Die volle Gleichstellung der Juden in der Warteschleife

Mit dem 1815 geschaffenen Deutschen Bund, den nahezu vierzig Staaten und Städte repräsentierten, darunter die Großmächte Österreich und Preußen, begann für die Juden aufgrund territorialer Veränderungen und rechtlicher Unterschiede trotz Emanzipationsgesetzgebung eine neue Phase der Unsicherheit. Unter dem Blickwinkel der „Heiligen Allianz“ zunächst von Österreich, Russland und Preußen war die monarchische Auffassung vom Gottesgnadentum alles andere als fortschrittlich und stärkte die christliche Religion mit gleichzeitig regressiver Haltung gegenüber den Juden. Dies zeigte sich auch in gesellschaftlichen Bereichen, wo antijüdische und emanzipationsfeindliche Tendenzen bei führenden Vertretern der deutschen Romantik offen zutage traten und unter anderem Saul Ascher bewog, streitbar gegen deutschnationale Haltungen bei Johann Gottlieb Fichte (1762-1804),⁸³ Ernst Moritz

⁸³ Siehe dazu Johann G. Fichtes „*Reden an die deutsche Nation*“ (1807/1808 in Berlin) und die darin vertretene Auffassung, dass die Deutschen eine Führungsrolle beim Übergang in eine „Epoche der Vernunftwissenschaft“ haben. Der vor allem auch aus den Reihen der bürgerlichen Gesellschaft vorgetragene Judenfeindschaft auf dem Wiener Kongress konnte weder der österreichische Außenminister Clemens Wenzel Fürst von Metternich noch der reformorientierte Preuße Karl August von Hardenberg entscheidend Einhalt gebieten. Vgl. dazu BERGMANN, Werner/WYWRA, Ulrich,

Arndt (1769-1860) und Friedrich Ludwig Jahn (1778-1852), die den deutschen Nationalstaat als Abstammungs- und Blutgemeinschaft mit überlegenen Tugenden gegenüber anderen Völkern auf ihr Schild hoben, publizistisch zu Felde zu ziehen.⁸⁴ Die zunehmende Judenfeindschaft eskalierte in den sogenannten „Hep-Hep“-Ausschreitungen, die 1819 in Würzburg ihren Ausgang nahmen und später auf andere Städte in Bayern, Württemberg und Baden sowie auf den Rhein, Frankfurt und Hamburg übersprangen, wobei vor allem auch wirtschaftliche und soziale Nöte der Bevölkerung einen Erklärungsraster geben.⁸⁵ Auf die politische Repression in der Zeit des Vormärz mit den Demagogenverfolgungen, dem Verbot der Burschenschaften - Anhänger des „Turnvaters“ Jahn verbrannten allerdings im Oktober 1817 auf der Wartburg unter anderem Aschers Streitschrift „Germanomanie“ - sowie auf Zensur- und Polizeistaatsmethoden im Metternichschen System kann hier lediglich hingewiesen werden. Die vollständige Emanzipation der Juden und eine Aussicht auf Verbesserung ihrer Rechtslage erhielt erst neue Hoffnung ab den 1840er Jahren durch stärker werdende liberale und demokratische Tendenzen.

Sehr treffend beurteilt M. MEYER das tatsächliche Verhältnis zwischen Christen und Juden in Deutschland in diesen Jahrzehnten mit Erwähnung einer „geneigten nichtjüdischen“ Stimme aus 1807: „Je mehr die Juden verwestlichten, desto mehr Haß schlug ihnen entgegen...“⁸⁶ und weiter: „Das Ressentiment gegen die Juden war ein Element der mächtigen politischen, wirtschaftlichen und geistigen Reaktion, die Deutschland [...] erfaßte“.⁸⁷ Offensichtlich erfasste die jüdische Bevölkerung insgesamt diese antijüdische Stimmungslage in den deutschen Ländern nicht richtig oder nur unzureichend. Sie war auch mit Ursache zur Einschätzung und Behandlung der Frage nach der jüdischen Identität sowohl innerhalb des Judentums wie auch innerhalb der

Antisemitismus in Zentraleuropa, Darmstadt 2011, 20f; [in Folge: W. BERGMANN/U. WYWRA, Antisemitismus].

⁸⁴ Vgl. dazu M. BRENNER u.a., Deutsch-Jüdische Geschichte, Band II, S. 41. Zur politischen Situation in den einzelnen deutschen Ländern nach 1815 und zur „Judenfrage“ bis 1848 siehe ebd. 35-54. Zu den Pogromen von 1819 vgl. auch J. KATZ, Tradition und Krise, 165. Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang vor allem auch die 1811 von Achim von Arnim gegründete „Christlich-deutsche Tischgesellschaft“, auf die Ascher wegen Ausschlusses der Juden als Mitglieder und damit offensichtlicher politisch motivierter Judenfeindschaft der Gesellschaft sofort publizistisch reagierte.

⁸⁵ „Hep-Hep“ kann als Hetz- oder als Spotttruf für „jüdischer Ziegenbart“ verstanden werden. (*Hepe* = mitteldeutsch und fränkisch für Ziege). Die Deutung „*Hierosolyma est perdita*“ wurde schon von zeitgenössischen Autoren verworfen. Vgl. dazu die Quellenangabe in: W. BERGMANN, / U. WYWRA, Antisemitismus, 23.

⁸⁶ Zit. nach M. MEYER, Die Anfänge des modernen Judentums, 159. Meyer führt ebenso den Ruf „Jude, verreck“ an und verweist auf Plünderungen jüdischer Häuser und Brandstiftungen an Synagogen, ebd. 165.

⁸⁷ Ebd. 161.

christlichen Mehrheitsgesellschaft. Einige bekannte Professoren, unter anderem der Historiker Friedrich Rühs an der Neuen Universität in Berlin und der Philosophieprofessor Jakob Friedrich Fries, sahen in ihren Schriften das Judentum (in Unterscheidung von Juden und Judentum als Religionslehre) als nationalen Fremdkörper bzw. als Staat im Staate und legten Juden zur Lösung der Integration die Konversion nahe. Auf jüdischer Seite reagierte man damit, Juden nur als eine Konfession darzustellen.⁸⁸ Dies sollte sich in praktischer Hinsicht insbesondere beim Reformjudentum bei der Umgestaltung der wichtigsten Einrichtungen wie Schule und Synagoge zeigen, wo die staatlichen Behörden die Voraussetzungen dafür schufen, dass sich zentralistische jüdische Einrichtungen unter staatlicher Kontrolle etablierten.⁸⁹

2.2. Jüdische Erziehung und jüdisches Schulwesen im Übergang

Die erwähnte Schulgründung der Maskilim durch Isaak Daniel Hitzig und David Friedländer in Berlin mit einem neuen Bildungsideal⁹⁰ verkörperte den Willen zur Durchsetzung eines den Forderungen der Aufklärung entsprechenden Lern- und Erziehungsprozesses, der auch Mädchen, wie zum Beispiel in Hamburg und Prag, zuteil werden sollte. Zugleich aber wurden die neuen jüdischen Schulen von Staats wegen kontrolliert oder durch jüdische Institutionen in dessen Auftrag mit dem Ziel staatsbürgerliche Treue und Tugenden zu festigen. Innerhalb weniger Jahrzehnte war das Ergebnis „die Heranbildung einer Judenheit, die ihrem christlichen Pendant viel ähnlicher war“.⁹¹ Das spezifisch Jüdische bei der Erziehung jüdischer Kinder vermittelte auch eine neue jüdische Identität in Form der „Confession“. Das Lehrbuch

⁸⁸ Vgl. ebd. 162f. Zur Neuorientierung nach der Aufklärung und Konfessionalisierung des Judentums sowie zum „Dilemma“ der jüdischen Identität siehe insbesondere K. GRÖZINGER, Jüdisches Denken, Bd. 3, 477-657.

⁸⁹ Vor allem auch der Eingriff der einzelnen Staaten in innerjüdische Strukturen, wie die Abschaffung der jüdischen Rechtsautonomie und Justizfunktionen (Entzug der Justizhoheit der Rabbiner in zivilen und religiösen Angelegenheiten) und der Übertragung der Rechtssprechung auf weltliche Gerichte mit Ausnahme spezifisch religiöser Angelegenheiten wie der Ehescheidung und Fragen des Personenstandes, bedeuteten einen erheblichen Statusverlust der Rabbiner. Kein Jude konnte fortan bei Verstößen gegen den Glauben oder gegen das Ritualgesetz betrafft werden. Der Machtverlust des Rabbinats bewirkte zugleich auch dessen Abwertung und degradierte sie zu Koscherwächtern. Siehe dazu M. BRENNER u.a., Deutsch-Jüdische Geschichte, Band II, 107f.

⁹⁰ Zu den neuen jüdischen Schulen und den pädagogischen Initiativen der Haskala mit dem Konzept von Allgemeinbildung und der Erziehung zur Sittlichkeit nach bürgerlichen Moralvorstellungen sowie die Eingrenzung auf Armenschulen bei gleichzeitigem Gegenwind seitens der Orthodoxie siehe M. BREUER/M. GRAETZ, Deutsch-Jüdische Geschichte, Band I, 333-350.

⁹¹ Zit. nach M. BRENNER u.a., Deutsch-Jüdische Geschichte, Band II, 119. Jüdische Kinder gingen zunehmend in die „Deutsche Schule“ bzw. wurden unter Umständen auch gezwungen in protestantische Schulen mit Katechismusunterricht zu gehen, was in einigen Ländern die Zahl der jüdischen Schulen entsprechend reduzierte; siehe ebd. 123.

in Form des Katechismus für das Studium des Judentums ersetzte im Glauben an die Anerkennung durch die christliche Mehrheitsgesellschaft das althergebrachte Studium von hebräischer Bibel, Talmud und der rabbinischen Gebote: „Religion als solche hatte als Hauptziel die Erlangung der Glückseligkeit [...] ob jüdisch oder christlich...“.⁹²

Generell muss aber festgehalten werden, dass in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts trotz Veränderungen im kulturellen und religiösen Leben der Juden in Deutschland und Österreich die tradierten Glaubensüberzeugungen und Praktiken im Judentum nur langsam einer Neuorientierung Platz machten. Der traditionelle Lebensstil lässt sich am besten am jüdischen Kalender, an der Sabbat-Observanz sowie an den bisherigen Rollenbildern von Männern und Frauen mit ihren religiösen Verantwortungen in den Familien festmachen. Zudem waren die regionalen Lokalbräuche (*Minhagim*) und Unterschiede in den einzelnen Gemeinden bei der Durchführung der praktischen Observanz von großer Bedeutung. Vor allem in ländlichen Gebieten lebten die Juden bis Ende des 19. Jahrhunderts abseits des religiösen Konformitätsdrucks, wie er in den Großstädten früh begonnen hatte. Auch wich das Jiddische (Jüdisch-deutsche), das Mendelssohn ablehnte, nur langsam den einzelnen Dialekten oder dem Hochdeutschen und war bis in das 20. Jahrhundert durchaus präsent. Ebenso wenig verschwand das Hebräische, das in den Gemeindesynagogen Hauptsprache des Gebets war.⁹³

2.3. Erste religiöse Reformen und die Umgestaltung des Gottesdienstes

Ein wichtiger Ausgangspunkt für eine wirksame Reform des Judentums im Geiste der Aufklärung und Emanzipation war die rechtliche Gleichstellung von Juden und Christen im neugeschaffenen Königreich Westfalen unter Napoleons Bruder Jérôme im Jahr 1808. Das vom König eingerichtete „*Konsistorium der Israeliten*“, unter der Leitung des Hofbankiers Israel Jacobson (1768-1828) als Präsident,⁹⁴ veranlasste die Umstellung der jüdischen Erziehung im Sinne eines ausgewogenen Lehrplanes in Abwendung vom traditionellen Talmudstudium und mit kontrollierter Einbindung des Rabbinats. Vor allem regelte das Konsistorium die neuen jüdischen Gottesdienste in Anlehnung an den protestantischen Gottesdienst im Hinblick auf Feierlichkeit und unter

⁹² Zit. nach M. BRENNER u.a., *Deutsch-Jüdische Geschichte*, Band II, 125.

⁹³ Siehe dazu ebd. 96-101.

⁹⁴ Vgl. dazu M. BRENNER u.a., *Deutsch-Jüdische Geschichte*, Band II, S.112-114. Zum Wirken von Israel Jacobson siehe die Kurzbiographie von BOMHOF, Hartmut, *Israel Jacobson. Wegbereiter jüdischer Emanzipation (= Jüdische Miniaturen, hg. von Hermann SIMON, Bd. 101)*, Berlin 2010.

Einschränkung oder Aufhebung „unwürdiger“ Bräuche.⁹⁵ Der staatlich neu geregelte Kultus mit neuer Synagogenordnung von 1810 war deshalb auch das Resultat der von aufgeklärten Juden nicht mehr akzeptierten Form des traditionellen Gottesdienstes. Die staatsbürgerliche Gleichstellung der Juden in Westfalen bewirkte auch eine gewisse Öffnung gegenüber der religiösen Praxis des Christentums, das als modern kulturelle Religion angesehen wurde. Generell ist an dieser Stelle festzuhalten, dass bei Beginn des 19. Jahrhunderts es noch keine jüdische Reformbewegung in Deutschland und in Österreich bzw. ein klar definiertes Reformjudentum gab. Die Trennungslinie zwischen den „Alten“ und den „Neuen“ war weiterhin unscharf.

2.3.1. Der Seesener Jacobstempel

Bei der Eröffnung des Seesener Tempels am 17. Juli 1810⁹⁶ wurde mit einer erstmals in Deutsch abgehaltenen Predigt durch Israel Jacobson der erste jüdische Reformgottesdienst in Deutschland gefeiert. Jacobson führte zugleich auch den deutschen Gesang mit bisher verbotener Orgelbegleitung ein. Neben deutschen Gebeten wurde weiter die Konfirmation für Knaben und Mädchen (!) eingeführt. Vor allem auch wurde nach sephardischem Vorbild die *Bima* bzw. der *Almemor* (Vorleserpult) von der Mitte weg und vor den Toraschrein gestellt.⁹⁷ Wie K. GRÖZINGER unter Zitierung von W.S. ZINK zur Reform des Gottesdienstes ausführt, war der neue jüdische Gottesdienst nicht mehr eigentlich *Gottesdienst*, sondern Dienst am Menschen, denn sein Ziel war es, „das „Gemüth“ der Beter zu erregen, Herz und Geist sollen befriedigt werden, die Predigt soll ihn erbauen [...] Gottesfurcht und reine Sittlichkeit sollen befördert, der

⁹⁵ Vgl. dazu M. MEYER, Die Anfänge des modernen Judentums, 153f. und M. BRENNER u.a., Deutsch-Jüdische Geschichte, Band II, S. 127. Die Einschätzung der vielfältigen assimilatorischen Motive für die religiösen Reformen ist allerdings nur schwer möglich. Vor allem ging es auch um Beseitigung oder Einschränkung der bisherigen lauten Unordnung oder profaner Praktiken in den Synagogen. Wie K. GRÖZINGER richtig ausführt, konnte jede Synagoge als Versammlungsgebäude nicht nur gottesdienstliche Funktionen übernehmen. Künftig sollten die Synagogen aber vom Staat genehmigte Gotteshäuser mit einem „öffentlichen Gottesdienst“ („Cultus“) sein. Privatsynagogen sollten bald der Vergangenheit angehören. Siehe dazu K. GRÖZINGER, Jüdisches Denken, Bd. 3, 493.

⁹⁶ Der „Tempel“ war in eine Schule für arme jüdische Knaben eingegliedert. An der Einweihung sowie am gemeinsamen Gottesdienst nahmen auch christliche Geistliche teil. Vor allem für die Schüler besaß der Tempel sowohl eine Orgel wie auch eine Glocke zum Ruf für den Gottesdienst. Siehe dazu M. BRENNER u.a., Deutsch-Jüdische Geschichte, Band II, S.131. Chor und musikalische Elemente waren bisher im jüdischen Gottesdienst nicht üblich, da sie als Zeichen der Freude gelten, was nach jüdischer Tradition nach der Tempelzerstörung nicht mehr angebracht war. Der „Seesener Jacobstempel“ wurde in der Reichspogromnacht 1938 zerstört. Ein maßstabgetreues Modell des Seesener Tempels (Seesen/Harz) befindet sich im Jüdischen Museum in Berlin (Besuch des Verfassers am 15.5.2012).

⁹⁷ Vgl. dazu BOMHOF, Hartmut, Israel Jacobson. Wegbereiter jüdischer Emanzipation (= Jüdische Miniaturen, hg. von Hermann SIMON, Bd. 101), Berlin 2010, 41.

Glaube erhalten und religiöser Sinn durch ihn erweckt werden“.⁹⁸ Diese Veränderung muss den Traditionalisten bedeutsam vorgekommen sein, da das eigentliche Ziel des bisherigen jüdischen Gottesdienstes mit dem Gebet der Laiengemeinde der Dienst an Gott im Hinblick auf den Ersatz des vormaligen Tempeldienstes war.

Ein heftig umstrittener Punkt war die Einführung der deutschen Predigt, die das „heilige“ Hebräisch konkurrierte. Die bisher möglichst moraltheologisch ausgeschmückte Predigt in Jiddisch verlor an Bedeutung und wurde künftig teilweise von Laienpredigern abgehalten; ein Grund mehr, den Einfluss der Rabbiner⁹⁹ zu minimieren. Die deutsche Predigt sollte sich letztlich aufgrund des Vorbildes von Joseph Wolf in Dessau bzw. der Modellschule in Kassel als „wesentlicher Bestandteil aller Experimente zur Modernisierung der jüdischen Andacht“ durchsetzen.¹⁰⁰

Der ursprünglich in der Familie oder in der Schule vollzogene Akt der Konfirmation sprang recht bald auf die Synagoge über, wo vermutlich 1803 in der jüdischen Schule in Dessau die erste Konfirmation stattfand.¹⁰¹ Weniger Akzeptanz fand hingegen die Einführung deutscher Gebete und Gesänge in die Liturgie, da sie das Hebräische in den Hintergrund drängte. Vollends gingen die Wogen zwischen Reformern und Orthodoxen mit der Einführung eines Musikinstruments zur Gesangsbegleitung hoch. Dies gründete vor allem darauf, dass es einem Juden verboten war, am Sabbat ein Instrument zu

⁹⁸ W.S. ZINK, Synagogenordnungen in Hessen 1815-1848. Diss. Potsdam, gedr. Aachen 1998, zit. nach K. GRÖZINGER, Jüdisches Denken, Bd. 3, 490 und FN 1610, 494.

⁹⁹ Der aschkenasische Rabbiner wurde im Mittelalter zum besoldeten Amtsträger mit nahezu ausschließlichen Aufgaben der Rechtspflege (Zivil- Straf- und Ritualangelegenheiten) und dem sich sozialökonomisch auswirkenden Bannrecht mit Hilfe des *Cherem*. Mit der Aufhebung des Synagogenbanns (für deren Abschaffung auch Mendelssohn plädierte) und der Einschränkung der jüdischen Rechtsautonomie durch die Staaten waren die Verhältnisse neu zu ordnen. Das neue Rabbinerbild entspricht nunmehr dem israelitischen Geistlichen bzw. Religionslehrer, Seelsorger oder Theologen, deren Aufgaben auch von Personen wahrgenommen werden können, die keine besondere rabbinische Ausbildung haben. Im Selbstverständnis der jüdischen Gemeinschaft als Religions- oder Cultus-Gemeinde wurde der Rabbiner entgegen bisheriger Praxis ein für den Gottesdienst und die Kanzelpredigt verantwortliches Organ. Seine weiteren Aufgaben sind der Religionsunterricht, die neu eingeführte *Confirmation* für Jungen und Mädchen, die Präsenzpflicht bei der Beschneidung, die *Copulation* (Hochzeit) und die Beerdigung. Seelsorge und Krankenbesuch gehörten ebenso zu den neuen Verpflichtungen wie etwa auch die Führung von „Kirchenbüchern“ und die Einführung einer „Amtstracht“ nach christlichem Vorbild. All dies wie auch die Sprengelaufsicht und die Gesamtverantwortung gegenüber dem Consistorium wurde mit einem Salär abgegolten. Diese Anführung und Beschreibung der gewandelten Rabbinerfunktionen folgt K. GRÖZINGER, Jüdisches Denken, Bd. 3, 491-493.

¹⁰⁰ Zit. nach M. BRENNER u.a., Deutsch-Jüdische Geschichte, Band II, 128. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war die deutsche Predigt in den größeren deutschsprachigen europäischen Gemeinden bereits ein fester Bestandteil des jüdischen Gottesdienstes.

¹⁰¹ Die jüdische Konfirmation sollte vor allem den Zweck der Hervorhebung moralischer Aspekte der jüdischen Lehre beinhalten und wandelte sich von einer individuellen Feier anlässlich des Eintritts in die jüdische Volljährigkeit mit 13 Jahren zu einem kollektiven Ereignis einer am Religionsunterricht teilgenommenen Klasse. Vgl. dazu M. BRENNER u.a., Deutsch-Jüdische Geschichte, Band II, 129.

spielen und von den Orthodoxen folgerichtig kritisiert wurde, dass auch das Spiel durch einen Nichtjuden die Atmosphäre des Gottesdienstes verändert.¹⁰²

Von ebenso gravierender Bedeutung für das künftige Reformjudentum sollte der Ansatz sein, den jüdischen Frauen in der religiösen Öffentlichkeit eine gleichberechtigte Stellung einzuräumen. Im Unterschied zu der auf Knaben beschränkten traditionellen *Bar Mitzwa* gelang es, die Mädchen über den Weg der Konfirmationsfeier einzubeziehen. Dem folgte die Ermunterung der Mädchen und Frauen entgegen bisheriger Gewohnheit regelmäßig die Synagoge zu besuchen und die auf Erbauung und Moralvorstellungen ausgerichteten Predigten zu hören. Mit dem Orgelspiel und dem Choralgesang wurden ästhetische Gefühle angesprochen. Die Sitzordnung in den Synagogen glich bisher der christlichen Praxis der Trennung der Geschlechter, wobei Frauen zumeist auf der Empore saßen. Erst die Reformer beseitigten die Trennwände in den neuerbauten Synagogen und vermehrten die Frauensitze.¹⁰³

2.3.2. Der Hamburger Reformtempel

Israel Jacobson richtete 1814 in Berlin im Palais Itzig für ca. 400 Gläubige einen privaten modernisierten Gottesdienst nach Kasseler Vorbild mit deutscher Predigt, Orgel und Chor ein, wobei die sephardische Aussprache des Hebräischen bevorzugt wurde. Bald wurden auch von Jacob Herz Beer (1769-1825) in einem von ihm eingerichteten größeren Tempel neue jüdische Gottesdienste abgehalten, wobei es zunehmend zu Differenzen mit Traditionalisten und schließlich 1817 zu einem Verbot dieser Gottesdienste von Seiten der Preußischen Regierung, die erneut jedem Wandel kritisch gegenüberstand, gekommen ist.¹⁰⁴ Einige Prediger verließen daraufhin Berlin, Jacobson wurde 1819 Mitglied des *Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden* (ebenso wie Heinrich Heine und Leopold Zunz) und entwickelte Aktivitäten in der 1792 gegründeten *Gesellschaft der Freunde*, die ab 1820 zum wichtigsten Zentrum des Berliner Judentums wurde.

¹⁰² Vgl. ebd. 130.

¹⁰³ Vgl. ebd. 131.

¹⁰⁴ Vgl. dazu BOMHOF, Hartmut, Israel Jacobson. Wegbereiter jüdischer Emanzipation (= Jüdische Miniaturen, hg. von Hermann SIMON, Bd. 101), Berlin 2010, 48-54. Vgl. ebenso M. BRENNER u.a., Deutsch-Jüdische Geschichte, Band II, 132. Das Palais Itzig in der Berliner Burgstrasse wurde im Zweiten Weltkrieg zerstört, am heutigen Neubau befindet sich eine Gedenktafel. Im Berlin des Jahres 1815 lebten etwa 3000 Juden, zwei Prozent der Bevölkerung. Nach der Beschreibung von Leopold Zunz war die Berliner Gemeinde nicht homogen, sondern ein buntes Gemisch. Vgl. dazu M. MEYER, Die Anfänge des modernen Judentums, 172.

Das Wirken Jacobsons bewirkte eine Fortsetzung des jüdischen Reformeifers. Im Jahr 1817 kam es in Hamburg zur Gründung des „*Neuen Israelitischen Tempelvereins*“, ein Jahr später erfolgte der erste Tempelgottesdienst, 1819 ein neues Tempelgebetsbuch. Jacobson veranlasste ein Gutachten, das im talmudischen Sinn den Gebrauch der deutschen Gebetsprache für weniger wichtige Gebete und das Orgelspiel an Sabbaten und Festtagen als erlaubt ansah.¹⁰⁵ Das Gebetbuch des Hamburger Tempels, der bis in die Zeit der Nationalsozialisten bestand, war das erste vollständige hebräisch-deutsche nichtorthodoxe Gebetbuch und strich aus der bisherigen Liturgie jene Textstellen, die allen Juden die Hoffnung gab, beim Kommen des Messias in ihre alte Heimat Israel zurückzukehren.¹⁰⁶ Die zunehmende Konfrontation zwischen Orthodoxen und Reformern in Hamburg – die drei Hamburger Rabbiner sammelten Responsen (Gutachten) aus Ost- und Westeuropa – rief unter anderem auch den Rabbiner aus Preßburg Moses Sofer (1762-1839), ein strenger Vertreter der Orthodoxie, auf den Plan.¹⁰⁷ Der Hamburger Tempel war mit seinen bedeutenden Neuerungen bei Liturgie und Gestaltung von Zeremonien ein Dorn im Auge der Traditionalisten, was in den kommenden Jahrzehnten mit dazu beitragen sollte, die unterschiedlichen Standpunkte, die häufig auch zu zwiespältiger Haltung führten, in den Gemeinden zu verfestigen. Die Eröffnung des Hamburger Reformtempels wird als die eigentliche Geburtsstunde des progressiven Judentums angesehen. Seine Gemeinde konnte bis zur Tempelzerstörung durch die Nationalsozialisten am 9. November 1938 die Kontinuität des progressiven Judentums bewahren.¹⁰⁸

2. 4. Jüdisches Selbstverständnis und Identität

Die Aufklärung als geistige Bewegung der europäischen Geschichte eröffnete den Juden neue Horizonte. Sie bewirkte in den einzelnen jüdischen Gemeinden unterschiedliche Reaktionen, die wiederum in verschiedenen Formen jüdischer Identität wirksam wurden. Sie erschütterte die traditionelle Form des jüdischen Selbstverständnisses, ermöglichte dadurch aber zugleich neue Identitätsbestimmungen.

¹⁰⁵ Vgl. dazu BOMHOF, Hartmut, Israel Jacobson. Wegbereiter jüdischer Emanzipation (= Jüdische Miniaturen, hg. von Hermann SIMON, Bd. 101), Berlin 2010, 58.

¹⁰⁶ Vgl. dazu M. BRENNER u.a., Deutsch-Jüdische Geschichte, Band II, 131. Siehe dazu auch M. MEYER, Die Anfänge des modernen Judentums, 156-158.

¹⁰⁷ Vgl. dazu M. BRENNER u.a., Deutsch-Jüdische Geschichte, Band II, 133.

¹⁰⁸ Vgl. dazu ROMAIN, Jonathan A./HOMOLKA, Walter, Progressives Judentum. Leben und Lehre, aus dem Engl. übers. von Annette BÖCKLER, München 1999, 300f.; [in Folge: J. ROMAIN/W. HOMOLKA, Progressives Judentum].

Vor allem der Glaube, dass die Juden Gottes auserwähltes Volk seien und der messianische Gedanke schufen in den vergangenen Jahrhunderten eine scharfe Trennung zwischen Juden und Nichtjuden. Dass Christen sie oftmals grausam verfolgten, sie besonders kennzeichneten sowie in Ghettos verbannten, konnte diese Absonderung nur bestätigen. In der in Osteuropa entstandenen chassidischen Bewegung spiegelt sich die religiöse Absonderung bis heute wider.¹⁰⁹

Mit der Aufklärung und der „Religion der Vernunft“ traten Christen und Juden in ein neues Verhältnis ein. Die jüdische Identität war durch neue Einsichten und durch von der Außenwelt gesetzte Akte in eine Krise geraten, die zugleich einen Generationenkonflikt herbeiführte. Mendelssohn konnte noch in zwei Welten leben, Judentum und Vernunft schlossen einander nicht aus. Er und die Folgegeneration definierten die jüdische Identität vor allem über religiöse Begriffssetzungen. Die jüdische Konfession und ihre Kontinuität waren zumindest für Orthodoxe in der beispielhaften Nachfolge von Mendelssohn bestimmt vom Glauben und von Ritualen.¹¹⁰

Die Reformer hingegen waren in einer ungleich schwierigeren Situation, da sie an eine (permanente) Veränderung des Judentums glaubten. Mit ihrem universalistischen Denken und ethischen Monotheismus stand die jüdische Identität auf dünnen Beinen.¹¹¹

Das Selbstverständnis der jüdischen Aufklärer gründete auf der autonomen Vernunft, getragen von der Philosophie und zumeist mangelndem historischen Bewusstsein. Die Illusion einer einheitlichen jüdischen Tradition verdeckte bis dahin die Vielfalt jüdischer Identität, die es auch im antiken Judentum gegeben hatte. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts sollten historische jüdische Studien eine Relativierung vornehmen und damit zugleich die Bahn für Reformen öffnen. Vor allem auch die Neuorientierung vom „ahistorischen Aufklärungsrationalismus zur Hegelschen Philosophie und Wissenschaftslehre“ führte zu einer Suche nach der Essenz des Judentums im Kontext des beginnenden neuen Jahrhunderts.¹¹² Mit der Bindung an das neue Ideal der reinen

¹⁰⁹ Vgl. dazu MEYER, Michael A., Jüdische Identität in der Moderne, aus dem Amerik. von Anne Ruth FRANK-STRAUSS, Frankfurt a. M. 1992, 20-22.

¹¹⁰ Mendelssohn vertrat auch die Idee der „Mission Israels“ als einem starken Pfeiler der modernen jüdischen Identität. Siehe ebd. 27.

¹¹¹ Vgl. dazu MEYER, Michael A., Jüdische Identität in der Moderne, aus dem Amerik. von Anne Ruth FRANK-STRAUSS, Frankfurt a. M. 1992, 28.

¹¹² Vgl. dazu M. BRENNER u.a., Deutsch-Jüdische Geschichte, Band II, 137. G.W.F. Hegel (1770-1831) forderte in seinen „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ (1821) die Bürgerrechte für die Juden und unterstützte damit die jüdische Emanzipation. Das Judentum hatte für ihn mit dem Aufkommen des Christentums allerdings aufgehört, von welthistorischer Bedeutung zu sein. Dies führte zur Herausforderung der geistigen jüdischen Elite, das Judentum, das nicht mehr exklusiv und abgetrennt

Wissenschaft als eigene moralische Instanz reifte eine ganze Generation heran, die im Kreis der jüdischen exemplarisch darzustellen ist.

2. 5. Leopold Zunz und die Wissenschaft des Judentums

Mit dem aus traditionsorientierten jüdischen Verhältnissen stammenden und in Detmold geborenen Leopold Zunz (1794-1886) trat in der neuen jüdischen Generation ein hochgebildeter und bedeutender Vertreter der *Wissenschaft des Judentums* hervor.¹¹³ Zunz kam 1815 nach Berlin und begann sein Wirken einerseits im Kreis der Reformer, andererseits als Hörer an der Universität.¹¹⁴ Vor allem setzte er sich bei seinem Wirken als Reformers und Erzieher für gottesdienstliche Reformen ein, unter anderem als Prediger im Beerschen Tempel, wo er 1821 eine feste Stelle erhielt.

Mit seiner Zuwendung zum *Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden*¹¹⁵ wurde auch an ihm deutlich, dass die neue jüdische Gelehrsamkeit entgegen früherer Praxis einen wissenschaftlichen Standpunkt von außen vertrat. Der Verein richtete seine Ziele ebenso auf eine kulturelle Eingliederung in die gesamteuropäische Kultur aus, wie die Maskilim oder Reformer es vertraten, jedoch als „Vorgang mit historischen Kategorien und nicht mehr bezogen auf ewige Wahrheiten“ (M. MEYER).¹¹⁶ Die regulären

war, als Teil der europäischen Gesellschaft neu zu definieren. Die Eingliederung der Juden in die Gesellschaft schien (bald) erreicht, die Wiedereingliederung in den Prozess der Geschichte, gemäß der dialektisch notwendigen Bewegung im Sinne Hegels, musste folgen. Vgl. dazu M. MEYER, Die Anfänge des modernen Judentums, 187. Hegels Geschichtsphilosophie erhielt dadurch Bedeutung, dass sie nicht nur theoretische Auffassungen sondern auch die politische Praxis beeinflusste. Zum klassischen Entwurf der bis heute wirksamen Religionsphilosophie von Hegel (Einheit von Philosophie und Religion) sowie zur Berücksichtigung der Pluralität von Religionen im philosophischen Denken siehe J. FIGL, Philosophie der Religionen, 153-159. Siehe auch CORETH, Emerich, Gott im philosophischen Denken, Stuttgart – Berlin – Köln 2001, 206-215. Zur Gesamtbedeutung von Hegel (Leben und Werk) siehe insbesondere RÖD, Wolfgang, Der Weg der Philosophie. Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert. Zweiter Band: 17.-20. Jahrhundert, München 1996, 245-272.

¹¹³ Zum Wissenschaftsideal und zur Bedeutung von Leopold Zunz sehr ausführlich M. MEYER, Die Anfänge des modernen Judentums, 166-211. Die *Wissenschaft des Judentums* orientierte sich am neuen Bildungsideal, wobei Wilhelm von Humboldt (1767-1835) als Gründer der Berliner Universität ein maßgebliches Vorbild für die „reine Idee der Wissenschaft“ war.

¹¹⁴ Zum Universitätsstudium und dessen Einflüsse auf Zunz siehe M. MEYER, Die Anfänge des modernen Judentums, 180-184.

¹¹⁵ Der *Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden* erhielt 1821 seinen Namen und sah sich von Beginn an insbesondere mit der Frage nach der jüdischen Identität konfrontiert, wobei auch der von Präsident Eduard Gans (1798-1839), ein Schüler Hegels in Heidelberg und später Professor der Rechte in Berlin, erstmals formulierte Ausdruck „Wissenschaft des Judentums“ auftauchte. Gans ließ sich 1824, nach Ende des Vereins, taufen. Als Publikationsorgan diente dem Verein die von Zunz herausgegebene „*Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums*“, die unter anderem eine von ihm verfasste *Raschi*-Biographie enthielt (Raschi = Rabbi Salomo ben Isaak 1040-1105). Zum herausragenden Wirken von Zunz ist an dieser Stelle auch insbesondere seine 1832 erschienene Schrift „*Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt*“ zu erwähnen, worin die Frage nach einer eigenen jüdischen Predigtliteratur gestellt und der Nachweis einer eigenen homiletischen Tradition erbracht wurde.

¹¹⁶ Vgl. M. MEYER, Die Anfänge des modernen Judentums, 194.

Mitglieder des Vereins betrachteten sich als eine intellektuelle Speerspitze innerhalb der jüdischen Gemeinschaft, was auch den Romantiker Heinrich Heine (1797-1856), der aus Opportunismus 1825 konvertierte, zu (kritischen) Aktivitäten in dieser Gruppe veranlasste. Aufgrund der Kurzlebigkeit der Organisation war es nicht gelungen, Einfluss von bleibendem Wert zu erlangen und die jüdische Existenz durch Wissenschaft und Geschichtsphilosophie im zunehmend konservativen und judenfeindlichen Preußen neu zu bestimmen, jedoch muss die Konzeption einer *Wissenschaft des Judentums* mit dem Anspruch, das Judentum unter die Flügel der Wissenschaft zu stellen, als in die Zukunft weisende Leistung hervorgehoben werden. Letztlich scheiterte Zunz, der sich von der Religionsreform zunehmend abseits hielt, in seinen Zielsetzungen aber daran, dass die Wissenschaft des Judentums kein regulärer Bestandteil des deutschen Wissenschaftsbetriebes wurde und die neue Rabbinergeneration die Wissenschaft des Judentums auf die Bahnen der Theologie verwies.¹¹⁷

2.6. Der Reformers Abraham Geiger und die Neo-Orthodoxie

Im Widerstreit um den „richtigen Weg“ des Judentums in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts traten maßgebliche Theoretiker mit unterschiedlichen Vorstellungen auf den Plan, was letztlich zur Herausbildung von vier Richtungen und zur nachhaltigen Spaltung des Judentums in Deutschland führen sollte.¹¹⁸ Die Frontstellung vollzog sich anhand herausragender Persönlichkeiten und deren Anhänger. Trotz aller gegensätzlichen Auffassungen zwischen den vier Repräsentanten Samson Raphael Hirsch, Zacharias Frankel, Abraham Geiger und Samuel Holdheim, verband die neuen Rabbiner vieles, das sie von der alten Orthodoxie deutlich unterschied. Vor allem ein Universitätsstudium, ein positives Bekenntnis zur deutschen Kultur und Sprache oder etwa auf der Kanzel eine durchaus dem protestantischen Klerus ähnliche Kleidung. Als Band der Einigung für die Juden sahen sie als Vertreter der Emanzipation und der Akkulturation nicht eine jüdische Nation, sondern vielmehr ihre angestammte Religion

¹¹⁷ Vgl. dazu M. BRENNER u.a., *Deutsch-Jüdische Geschichte*, Band II, 142. In diesem Zusammenhang ist auf die in diesem Zeitraum vier großen jüdischen Übersetzungen der ganzen hebräischen Bibel ins Deutsche hinzuweisen, ein Zeichen dafür, dass die Bibel den Talmud verdrängte: 1. die vom Prediger am Hamburger Tempel Gotthold Salomon 1837 herausgegebene „Deutsche Volks- und Schulbibel für Israeliten“ mit hebräischem Text und Kommentar, 2. eine wissenschaftliche und bis heute nachgedruckte Übersetzung von Leopold Zunz (1838), 3. einen mehrbändigen Text des gemäßigten Reformers Salomon Herxheimer (1841-1848) und 4. eine Familienbibel von Ludwig Philippson. Eine unkritische Pentateuch-Übersetzung von Samson Raphael Hirsch erschien hingegen 1867. Vgl. dazu ebd. 163f.

¹¹⁸ Vgl. dazu und im Folgenden ebd. 145-159.

und die geoffenbarten Gesetze der Tora. Als wesentlich für die Sichtbarmachung der unterschiedlichen Positionen können jedoch unter Berücksichtigung von M. BRENNER u.a. folgende Gesichtspunkte bzw. Fragen gelten: 1. Die Frage der Quelle und Autorität der Natur Gottes; 2. die Erkennung dieser Autorität in den heiligen Schriften des Judentums; 3. die praktischen Auswirkungen der Positionen.

Mit Abraham Geiger (1810-1874)¹¹⁹ erwuchs dem Reformjudentum in Deutschland der bis heute von Vertretern des „Progressiven Judentums“ immer wieder als überzeugender Repräsentant genannte „Ideologe“ für ein freieres Herangehen an ein rabbinisches Judentum, das in den ersten Jahren oftmals als „Reform“ bezeichnet, in späteren Jahren mit „liberal“ bezeichnet wurde.¹²⁰ Obwohl bereits der zweiten Generation der Reformen angehörig, wird Geiger aufgrund seiner intellektuellen und wissenschaftlichen Fähigkeiten als „Gründungsvater der Reformbewegung“ (Michael A. MEYER) bezeichnet. Geiger vertrat mit seiner in der Praxis durchaus kompromissbereiten Haltung für zeitgenössische Reformen zielgerichtet die Auffassung von einem religiösen Fortschritt in der Geschichte. Bewerkstelligt wurde dies über alle Zeiten hinweg kontinuierlich durch das jüdische Denken, nicht durch das jüdische Gesetz. Alle Praktiken, die seiner Meinung nach der menschlichen Vernunft

¹¹⁹ Abraham Geiger wurde am 24. Mai 1810 in Frankfurt am Main in einer orthodoxen jüdischen Familie geboren. Nach Studien in Heidelberg und Bonn begann er seine Rabbinerlaufbahn in Wiesbaden, wo er mit 27 Jahren erstmals eine reformorientierte Rabbinerversammlung organisierte. Später folgte sein Wirken als Rabbiner in Breslau, Frankfurt und Berlin. Als Wissenschaftler und Praktiker vereinte er ein umfassendes Verständnis für die Reformen des Judentums, wobei er in seinen Predigten von der Kanzel das „prophetische Judentum“ vertrat. Geiger widmete sich in seinem breiten wissenschaftlichen Werk unter Berücksichtigung der historischen Relativität besonders den frühen Schöpfern des Judentums, den Pharisäern und biblischen Texten. In seinen späteren Schriften wurde Geiger, der im Grunde genommen an den religiösen Fortschritt in der Geschichte glaubte, zu einem vehementen Kritiker des Christentums. Zahlreiche Kontroversen begleiteten sein Lebensweg, vor allem führte seine Wahl zum Rabbinat in Breslau 1838 zu einem erbitterten Streit mit dem orthodoxen Rabbiner Salomon Tiktin und später mit dessen Sohn Gedalj, wobei es zur Teilung der Breslauer Gemeinde in Orthodoxe und Reformen kam. Der Direktoriumsposten am Breslauer Jüdisch-Theologischen Seminar wurde Geiger verwehrt, worauf er sich später nach Frankfurt a. M. als Rabbiner und zuletzt nach Berlin zurückzog und an der am 6. Mai 1872 eröffneten jüdischen Hochschule, später „Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums“, fünf Semester lehrte. Geiger starb am 23. Oktober 1874 und wurde auf dem jüdischen Friedhof in der Schönhauser Allee in Berlin beerdigt. Zu seiner „ideologischen“ Position vor allem aufschlussreich MEYER, Michael A., Antwort auf die Moderne. Geschichte der Reformbewegung im Judentum, aus dem Amerik. von Marie-Therese PITNER, Wien – Köln – Weimar 2000, 131-179 [Original: Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism]; [in Folge: M. MEYER, Geschichte der Reformbewegung im Judentum].

¹²⁰ Der in dieser Arbeit und im deutschsprachigen Raum verwendete Begriff „Liberales Judentum“ wird daher gleichgesetzt mit dem Begriff „Reformjudentum“. Zur näheren begrifflichen Bestimmung und Unterscheidung der Richtungen innerhalb des „Reformjudentums“ siehe insbesondere den Eintrag „Reformjudentum“ von Michael A. MEYER in: SCHOEPS, Julius H. (Hg.), Neues Lexikon des Judentums, Gütersloh 2000, 694. Meyer sieht das „Liberales Judentum“ als in der Mitte stehend, das „als religiös-progressives Element innerhalb der Gemeinden den Großteil des deutschen Judentums für sich gewann“.

widersprachen und nicht von Gott stammen konnten, mussten daher verworfen werden. Interessanterweise akzeptierte Geiger das Ritualgesetz als Wort Gottes nicht, verwarf es aber zugleich auch nicht ausdrücklich. Er unterschied „zwischen ewigen Sittengesetzen und Ritualgesetzen; letztere waren Mittel zu religiösen Zwecken, aber kein Selbstzweck“.¹²¹ Bei Hinfälligkeit des Zwecks der Ritualgesetze konnten diese verändert bzw. beseitigt werden. Geiger setzte sich in Diskussionen ab 1844 unter Vermeidung extremer Standpunkte auf Rabbinerversammlungen für seine Anliegen ein, nachdem er beispielsweise auch die Möglichkeit einer endgültigen Abschaffung der Beschneidung überdachte oder die Beseitigung der Gebete um die Rückkehr nach Israel forderte. Der Rolle der Frau wollte er weniger Beschränkungen auferlegen und er forderte schließlich die Gleichstellung der Frau auch bei der Erlangung des Rabbinats.¹²²

In seinem späteren Wirken wandte sich Geiger, der zunehmend zu praktischen Kompromissen neigte, der Offenbarungsfrage in der jüdischen Geschichte zu. Die Erkenntnisse der Propheten schlugen eine Brücke zum Geist Gottes und den Menschen. Israel wurde das Volk der Offenbarung und trägt die Botschaft des einen ewigen und moralischen Gottes zur Verkündigung bis heute in die Welt, wobei „das dauerhafte Wirken vom Geist Gottes in und durch Israel aufrechterhalten wird“ (M. MEYER).

Der Geiger-Tiktin-Streit in Breslau (siehe FN 119) führte nicht nur zu institutionellen Grenzzlinien, sondern vor allem auch zu theoretischen Unterschieden von Orthodoxen und Reformern. Letztere lenkten das reformerische, liberale und fortschrittliche Gedankengebäude in eine bestimmte Richtung der Religionsausübung und Grundanschauung, die künftighin sich in vielen Gemeinden etablierte und je nach Region und Örtlichkeit in den künftigen Jahrzehnten zunehmend eine Art friedlicher Koexistenz mit der Orthodoxie einging. Die Unterscheidbarkeit nahm zunehmend klare Formen an.¹²³

¹²¹ Zit. nach M. BRENNER u.a., *Deutsch-Jüdische Geschichte*, Band II, 158.

¹²² Vgl. dazu MAIER, Johann, *Judentum. Studium Religionen*, Göttingen 2007, 155.

¹²³ Mit der Übernahme des Breslauer Modells in Berlin und in anderen Gemeinden zeigte sich, dass häufig eine „Pattstellung“ die Folge war und beide Parteien sich auf die Betreuung ihrer eigenen Anhänger zurückzogen. Die Folge war daher auch, dass die Reformbewegung ihre eigene Spaltung betrieb. So etwa, als in Frankfurt a. M. 1842 unter Einfluss von Sigismund Stern die antiklerikale Gemeinschaft der „*Jüdischen Reformfreunde*“ gegründet wurde, welche die Ritualgesetze ablehnte und den Gedanken einer „Deutsch-jüdischen Kirche“ mit radikalen Einschnitten im traditionellen Gottesdienst vertrat. Etwa gleichzeitig mit dem Geiger-Titkin-Streit eskalierte der Konflikt zwischen Traditionalisten und Modernisten neuerlich um den Reformansatz des Hamburger Tempels. Anfang der 1840er Jahre boten die etwa 200 Mitgliedsfamilien ein breites Spektrum von streng nach dem Gesetz lebenden Juden

Fasst man die in Jahrzehnten konzipierten Reformvorschläge Geigers abgesehen von seinen Auffassungen über die Entwicklung des Judentums zusammen,¹²⁴ so steht an der Spitze die „zeitgemäße“ Reform von Sprache, Dauer und Form des Gottesdienstes, wobei die Schwierigkeit, sich die Anerkennung der jüdischen Gesamtheit zu verschern, Geiger voll bewusst waren. Wesentlich war für ihn die Berücksichtigung der Muttersprache, wobei das Hebräische im Gebetbuch mit einer angemessenen Übersetzung begleitet sein sollte.¹²⁵ Abwechslung und Kürze sollten beim Gebet, dessen Inhalt alles überragt, als Richtschnur dienen. Weiter sollten Musik und Gesang verstärkt durch Orgeltöne (mit Bestimmungsrecht der Gemeinde) beim Gottesdienst von den Gläubigen zusammen mit dem Gebet aktiv und innig vollzogen werden. Geiger verfasste ein rabbinisches Gutachten über die Verwendung der Orgel beim synagogalen Gottesdienst, da die Einführung der Orgel in Deutschlands Synagogen erhebliche Unruhe erzeugte.¹²⁶ Im Hinblick auf die Liturgie sah Geiger bei der Erwähnung der Opferung Isaaks (Sohnesopfer) einen christlichen Einfluss. Geiger verlangte weiter die Entfernung der Bitte im Gebetbuch um Wiederherstellung der Tieropfer und damit des Opferdienstes und sprach sich ebenso gegen die Bitte um den Wiederaufbau Jerusalems und des Tempels aus. Einen ebenso entschiedenen Standpunkt nahm Geiger bei der Sabbatfrage ein, wobei er sich gegen die Verlegung auf den Sonntag aussprach. Das Bedecken des Hauptes beim jüdischen Gottesdienst führte er auf orientalischen Einfluss zurück, was bereits im Mittelalter beanstandet wurde. Zur Anwendung der Beschneidung vertrat Geiger einen betont kritischen Standpunkt, wobei er unter historischer und quellenkritischer Beweisführung auf die „jüdische Gesetzgebung“ und die Propheten verwies. Geiger hält fest, dass „das männliche Kind einer jüdischen Mutter [...] nicht weniger [...] als das weibliche auch unbeschnitten und allein schon durch seine Abkunft

bis hin zu Minimalisten. Die Errichtung eines neuen Tempelgebäudes und das neue Gebetbuch von 1841 mit offensichtlichen Ungereimtheiten führten zu heftigen Kontroversen, Responsen und Gegengutachten. Ausführlich dazu M. MEYER, Geschichte der Reformbewegung im Judentum 172-179.

¹²⁴ Zu den Reformvorschlägen und generell zum Wirken Geigers siehe GEIGER, Ludwig, Abraham Geiger und sein Lebenswerk, Berlin 1910, 306-315.

¹²⁵ Dazu wieder abweichend der von Geiger vorgelegte „Plan zu einem neuen Gebetbuche“ (1869), worin der gesamte hebräische Text des Gebetsbuches belassen werden sollte, allerdings unter Entsprechung der neuen religiösen Vorstellungen bzw. Religionsauffassung (das geläuterte und höhere neue Bewusstsein des modernen Juden). Vgl. dazu K. GRÖZINGER, Jüdisches Denken, Bd. 3, 611. Bemerkenswert ist auch das von Geiger bereits 1854 für den liberalen Flügel der Breslauer Gemeinde konzipierte Gebetbuch, wo zum Beispiel nur in der deutschen Fassung der Begriff „Auferstehung“ in die vage Formulierung „Erneuerung des Lebens“ umgeändert wurde. Das Gebetbuch wurde weiter traditionell von rechts nach links geöffnet und der Gottesdienst nahezu in allen Phasen in Hebräisch abgehalten. Siehe dazu näher M. MEYER, Geschichte der Reformbewegung im Judentum, 269.

¹²⁶ Ebd. 308-310.

als Glied der jüdischen Gemeinschaft zu betrachten“ sei.¹²⁷ Die religiöse Verbindlichkeit der Speisegesetze betrachte er zunächst als überholt, lehnte aber später eine Revision ab, da sie für eine Reform zu bedeutungslos seien. Geiger widmete sich in Studien auch den Ehegesetzen und betonte dabei die Notwendigkeit, diese zu reformieren, wo „Sittlichkeit und neuer Geist“ es verlangen.

Der zweite entscheidende Reformgedanke betrifft die Stellung der Gebote bzw. das Zeremonialgesetz. Geiger lehnt die traditionellen Gebote ab, da er Religion als ein bestimmtes „Bewusstsein“ definiert und die göttlichen und religiösen Gebote der freien Aneignung zugänglich sein müssen. Im Zentrum stehe nicht wie bei Kant die moralische Pflicht, sondern das eigene und innere „sittliche Bewusstsein“, wenn es zugleich eine höhere Entwicklungsstufe des Menschen garantiert.¹²⁸ Gebote der Tora wie etwa die Speisevorschriften, sind nur dann zu akzeptieren, wenn sie einen nutzbringenden Sinn ergeben, womit zum Ausdruck gebracht ist, dass starre Gesetzlichkeit zu einem sittlich nicht gerechtfertigten Handeln führt. Mit diesen Feststellungen skizzierte Geiger „Grundlinien, welche die Charta eines Reformjudentums ausmachten und bis heute prägen“.¹²⁹

Entschieden radikalere Auffassungen als Geiger hatte hingegen Samuel Holdheim (1806-1860). Ursprünglich orthodoxer Jude in der Provinz Posen, forderte Holdheim innerhalb der Reformbewegung einen revolutionären Wandel für ein Judentum, das nicht auf der Halacha basieren sollte, sondern auf europäischer Kultur und auf den subjektiven Bedürfnissen der Juden.¹³⁰

Der aus Hamburg gebürtige Samson Raphael Hirsch (1808-1888), der unter Einfluss des Traditionalisten Isaak Bernays stand, vertrat hingegen sehr bestimmt und kompromisslos den halachischen Standpunkt und sah in der Verknüpfung von Tradition und Moderne keinen Widerspruch. Er begründete mit seinem 1836 unter einem Pseudonym veröffentlichten Frühwerk „*Iggerot Zafon. Neunzehn Briefe über Judentum*“ eine moderne Orthodoxie bzw. Neo-Orthodoxie, die er ab 1851 als Rabbiner der neugegründeten „*Israelitischen Religionsgesellschaft*“ in Frankfurt am Main zielgerichtet verfolgte. Sein Wirken bedeutete für das Reformjudentum eine Herausforderung, da das traditionelle Judentum mit modernen Argumenten verteidigt

¹²⁷ Zit. nach GEIGER, Ludwig, Abraham Geiger und sein Lebenswerk, Berlin 1910, 314.

¹²⁸ Vgl. dazu K. GRÖZINGER, Jüdisches Denken, Bd. 3, 613f.

¹²⁹ Zit. nach K. GRÖZINGER, Jüdisches Denken, Bd. 3, 616.

¹³⁰ Vgl. dazu M. BRENNER u.a., Deutsch-Jüdische Geschichte, Band II, 150f.

wurde.¹³¹ Im Hinblick auf die Frage nach der göttlichen Autorität vertrat Hirsch traditionell die Meinung, dass Gott am Sinai sowohl die schriftliche wie auch die mündliche Tora geoffenbart habe. Die Offenbarung ist demnach nicht durch einen historischen Prozess entstanden und könne auch nicht in Zukunft historisch bedingt gewandelt werden. Sitten- und Ritualgesetz sind ebenso gleichbedeutend und ewiger Wille Gottes. Dem stand die schroffe Auffassung von Holdheim gegenüber, der das autonome Gewissen als Sitz der göttlichen Autorität in den Vordergrund stellte und die Quelle der religiösen Erleuchtung gepaart mit dem Prüfstein der Vernunft hervorhob. Damit war der übernatürliche Akt der Offenbarung in Frage gestellt.¹³²

Auf der Seite der Traditionalisten wie Hirsch stand Zacharias Frankel (1801-1875), der nach Aufenthalt in Prag und Studien in Pest zuletzt Oberrabbiner von Dresden war. Frankel wählte als Konservativer einen mittleren Weg zwischen starrer Orthodoxie und radikaler Reform und übte nach seiner Bestellung zum Direktor des *Jüdisch-Theologischen Seminars* in Breslau (gegründet 1854) einen besonderen Einfluss aus.¹³³ Er sprach anstelle von „Reform“ von „Fortbildung“ und verwies damit auf den kontinuierlichen Prozess, der dem Judentum ohnehin eigen sei. Mit seiner Sprachwahl, sich für „religiöse Verbesserungen“, jedoch nicht für „Neuerungen“ einzusetzen, versuchte er zwischen Orthodoxie und Reformern zu vermitteln, zumal er mit Blick auf die historische Entwicklung die Auffassung vertrat, dass die Halacha in der Gegenwart durchaus erneuert werden kann.¹³⁴ Frankel stand der Auffassung Holdheims zum Teil insofern nahe, als er in der Gegenwart eine Offenbarungsautorität sah und dem kollektiven Willen der Juden unterwarf.¹³⁵

¹³¹ Vgl. dazu BRENNER u.a., *Deutsch-Jüdische Geschichte*, Band II, 147.

¹³² Vgl. ebd. 154.

¹³³ Rabbiner Zacharias Frankel gründete auch die Monatsschrift für die *Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, die bis 1939 die führende deutschsprachige Zeitschrift auf diesem Gebiet war.

¹³⁴ Ebd. 148. Zur den Grundlinien der von Samuel Raphael Hirsch etablierten Neo-Orthodoxie sehr ausführlich K. GRÖZINGER, *Jüdisches Denken*, Bd. 3, 496-537. Hirsch wurde 1851 Rabbiner der Israelitischen Religionsgesellschaft in Frankfurt, die ihr Ziel darin sah, Torafrömmigkeit unter den Bedingungen der Moderne beizubehalten und mit einer zeitgemäßen Schulbildung zu vereinen. Insbesondere nach 1876 gelangte aufgrund der preußischen Gesetzgebung zugunsten von Sondergemeinden, unter Samson Hirsch und dessen Schwiegersohn Salomo Breuer die Frankfurter Neo-Orthodoxie zu einer starken Bewegung. Diese Richtung gewann auch in anderen Ländern an Einfluss. Vor allem in England entwickelte sich eine moderne Orthodoxie und machte den Liberalen den Rang streitig. Ebenso waren in Frankreich die jüdischen Institutionen aschkenasisch-orthodox dominiert. Generell ist festzuhalten, dass die moderne Orthodoxie in Deutschland aus mehreren Initiativen erwuchs, wobei vor allem neue Unterrichts- und Erziehungsanstalten mit modern-orthodoxem Schultypus gegenüber dem Reformjudentum eine gesetzstreu Alternative verkörperten. Vgl. dazu MAIER, *Johann, Judentum (= Studium Religionen)*, Göttingen 2007, 167f.

¹³⁵ Vgl. dazu BRENNER u.a., *Deutsch-Jüdische Geschichte*, Band II, 155.

Entscheidende Weichenstellungen und Impulse für eine Beschleunigung des Reformjudentums gingen in Deutschland von den von Ludwig Philippson (1811-1889)¹³⁶ in den 1840er Jahren initiierten drei Rabbinerversammlungen in Braunschweig (1844), Frankfurt a.M. (1845) und Breslau (1846) aus.¹³⁷ Die zumeist jüngeren Rabbiner unterschiedlicher Traditionen traten nach dem Muster parlamentarischer Gepflogenheiten und in Ausschüssen zusammen. Sie vertraten ein breites Diskussionsforum mit oft fundamentalen Unterschieden. Unter anderem wurden Fragen wie die Abschaffung des Judeneides vor Gericht, der Sabbat am Sonntag, das messianische Judentum aber auch praktische Reformen wie die Einführung der Orgel, Modifikationen des Gebetes oder die religiöse Gleichstellung der Frau (Mitzählung beim *minjan*) erörtert.

Die dreijährige Phase führte zwar wegen des Mangels an einer zentralen Autorität zu keinen bindenden Beschlüssen, zog aber beträchtliche Aufmerksamkeit der europäischen Judentum und der Öffentlichkeit in Deutschland auf sich und steigerte die Bedeutung der Reformwilligen. Zudem war ein Teil der deutschen Rabbiner bereits auf diese Linie eingeschwenkt und das neue Religionsverständnis erfasste langsam auch die Laien. Und M. MEYER hält dazu fest: „Das deutsche Judentum bewegte sich nun auf den Punkt zu, an dem die Mehrheit als nicht-orthodox gelten sollte.“¹³⁸ Dennoch muss entschieden angeführt werden, dass gerade durch die Herausforderung von Seiten der Reformen scharfe Proteste der Traditionalisten folgten und als Reaktion ein merkbares Wiedererstarken der Orthodoxie in Deutschland oder auch in Ungarn die Folge war. Samuel Raphael Hirsch erklärte, „dass sich die versammelten Rabbiner durch ihre Worte und Taten selbst nicht mehr als Juden betrachten“.¹³⁹ Sucht man gemeinsame theologische Merkmale der Reformbewegung, der Konservativen und der Neo-Orthodoxen so sind diese gekennzeichnet von einem rationalistischen Grundzug

¹³⁶ Ludwig Philippson, zunächst Rabbiner in Magdeburg, in späteren Jahren zusätzlich schriftstellerisches Wirken in Bonn, war von 1837 bis zu seinem Tod Herausgeber der „*Allgemeinen Zeitung des Judentums*“, einem der wichtigsten Organe des liberalen Judentums in Deutschland bis zu ihrer Einstellung im Jahr 1922.

¹³⁷ Zu den unterschiedlichen Positionen siehe insbesondere M. MEYER, Geschichte der Reformbewegung im Judentum, 198-210. Der bei den Rabbinerversammlungen vorgetragene Plan einer Jüdisch-Theologischen Fakultät bzw. für eine Hochschule für die Wissenschaft des Judentums konnten in Folge nicht verwirklicht werden, führte aber 1854 zur Gründung des Jüdisch-Theologischen Seminars in Breslau, das das Fach Jüdische Geschichte einführte und der Bibel mehr Beachtung beimaß. Dem Seminar gehörten u. a. der Historiker Heinrich Graetz und der Philologe Jakob Bernays an. Die Absolventen verfolgten einen mittleren Weg zwischen Orthodoxie und Reform. Vgl. dazu BRENNER u.a., Deutsch-Jüdische Geschichte, Band II, 341.

¹³⁸ Zit. nach M. MEYER, Geschichte der Reformbewegung im Judentum, 211.

¹³⁹ Vgl. dazu BRENNER u.a., Deutsch-Jüdische Geschichte, Band II, 175.

und dem Glauben an den moralischen Fortschritt, wobei dem Judentum eine vorbildliche Rolle zugebilligt wurde. Eine deutliche Abkehr von der Tradition war die hingegen die Ablehnung der Reformen an die Auferstehung zu glauben, stattdessen wurde die Unsterblichkeit der Seele in den Mittelpunkt gerückt. Ebenso gaben die Reformen die Hoffnung auf einen Messias preis.¹⁴⁰

Die erbitterten Auseinandersetzungen zwischen Reformern und Orthodoxen zogen einzelne Gemeindepaltungen nach sich, in der Mehrheit jedoch versuchte man in Einheitsgemeinden das Gleichgewicht wieder herzustellen. Andererseits war dies auch das Signal, durch Auswanderung den eigenen Weg mit einer Gemeinde zu verwirklichen. So etwa wanderte der Reformrabbiner Isaak Mayer Weis (1819-1900) aus Böhmen in die USA aus und wurde dort zu einer führenden Figur (unter dem Namen Wise) des *Reform Judaism*.¹⁴¹ Hier entstand in schroffem Gegensatz zur Orthodoxie eine neue konfessionsartige Variante des Judentums, die sich seit 1872 als *Union of Hebrew Congregations* organisierte und 1875 eine moderne Ausbildungsstätte für Rabbiner, dem *Hebrew Union College* in Cincinnati, gründete. In Folge spaltete sich neuerlich ein gemäßiger Flügel ab, der sich als Organisation *Conservative Judaism* nannte.¹⁴² Das „klassische“ Reformjudentum in den USA sollte schließlich 1885 mit dem „*Pittsburgher Programm*“ angesichts der universalistischen Herausforderung seine endgültigen Grundsätze erhalten.¹⁴³ Generell ist festzuhalten dass die jüdische Reformbewegung erst durch ihre Ausbreitung und Entwicklung in den USA ihren nachhaltigen Erfolg erreichte. Die starke deutsch-jüdische Einwanderungsbewegung verband sich mit den dort herrschenden Trends zur Reform und erfasste bereits 1880 nahezu alle Synagogen. Die Reformvorstellungen gingen soweit, dass man den Talmud lediglich als religiöse Literatur und nicht als verbindliches Gesetz ansah. Erst ein halbes

¹⁴⁰ Vgl. dazu MAIER, Johann, Judentum (= Studium Religionen), Göttingen 2007, 156. Drei Publikationen verliehen der Reformbewegung ein religionsphilosophisches Profil: Isaak Francolin publizierte „*Das rationale Judentum*“ (1840), Salomon Formstecher „*Die Religion des Geistes*“ (1841) und Samuel Hirsch „*Das System der religiösen Anschauungen der Juden, Band 1: „Die Religionsphilosophie der Juden“*“ (1842). Alle diese Veröffentlichungen sahen im Judentum eine ethische Vernunftreligion. Samuel Formstecher prägte den Begriff des ethischen Monotheismus als Kennzeichnung für das Judentum, im Unterschied zum physischen Monotheismus als erreichbare höchste Stufe für Nichtjuden.

¹⁴¹ Siehe ebd. 156.

¹⁴² Siehe ebd. 158.

¹⁴³ Zu den Brennpunkten der frühen Auseinandersetzungen der Reformideologen in den USA und ihren Programmen ausführlich M. MEYER, Geschichte der Reformbewegung im Judentum, 378-394. Im Anhang dieses grundlegenden Werkes befinden sich die wesentlichen Programme des amerikanischen Reformjudentums: Das Pittsburgh-Programm (1885), Das Columbus-Programm: Richtlinien des Reformjudentums (1937), das San Francisco-Programm: Reformjudentum - Ausblick nach hundert Jahren (1976).

Jahrhundert später wurde in den Vereinigten Staaten mit der *Columbus-Plattform* (1937) eine neuerliche Orientierung an der Tradition unter dem Eindruck des europäischen Antisemitismus und der wachsenden Orthodoxie vorgenommen. Weitere Beschlüsse mit Kurskorrektur erfolgten 1976 und 1997. Dazu kam neben *Reformed* und *Conservatives* eine neue Richtung im Judentum, die der aus Litauen stammende Rabbiner Mordechai Kaplan (1881-1983) ins Leben rief. Mit seinem 1934 erschienenen programmatischen Buch „*Judaism as Civilization*“ sammelte er unter der Bezeichnung *Reconstructionists* jene Juden, die sich den bestehenden Richtungen und dem Zionismus nicht anschließen wollten. Sein Programm zielte auf eine ethnisch-kulturelle Identität mit Durchlässigkeit zu den anderen Denominationen.¹⁴⁴ Aus heutiger Sicht ist diese aus dem konservativen Judentum hervorgegangene Bewegung jene religiöse Strömung, die sich am weitesten von den Traditionen entfernt hat.

In Deutschland, im Elsaß, in der Schweiz und in der Habsburgermonarchie war es gegen Ende der 1840er Jahre erneut zu antijüdischen Ausschreitungen gekommen. Zu all diesen Ereignissen brauten sich in Europa der revolutionäre Geist und in Folge die bewaffneten Zusammenstöße des Jahres 1848 zusammen, die zunächst drängende politische Fragen in den Vordergrund schoben. Insbesondere sollten auch in Wien Juden aktiv und mit dem Arzt Adolf Fischhof führend an den Aufständen teilnehmen.¹⁴⁵ Beim Begräbnis der Märzgefallenen des Jahres 1848 kam es in Wien zu einem symbolischen Akt im Zusammenwirken christlicher und jüdischer Vertreter (Rabbiner Michael Sachs, Isaak Noah Mannheimer und Salomon Sulzer). In Wien wurde unter anderem Hermann Jellinek, der Bruder des späteren Rabbiners Adolf Jellinek, hingerichtet.

¹⁴⁴ Vgl. dazu MAIER, Johann, Judentum (= Studium Religionen), Göttingen 2007, 163f.

¹⁴⁵ Dazu und zu den Ereignissen des Jahres 1848 ausführlich BRENNER u.a., *Deutsch-Jüdische Geschichte*, Band II, 288-302 sowie LICHTBLAU, Albert, *Integration, Vernichtungsversuch und Neubeginn. Österreichisch-jüdische Geschichte 1848 bis zur Gegenwart*, in: BRUGGER, Eveline u.a., *Geschichte der Juden in Österreich (= Österreichische Geschichte*, herausgegeben v. Herwig WOLFRAM), Wien 2006, 449f. Zur führenden jüdischen Beteiligung im Revolutionsjahr 1848 siehe ebenso TIETZE, Hans, *Die Juden Wiens*, Wien 2007, 174-192. Bemerkenswert darin die Zitierung einer Erklärung aus dem Jahr 1886 von Dr. Carl Lueger (!) anlässlich einer Ehrung zum 70. Geburtstag von Adolf Fischhof im Wiener Gemeinderat: „Keiner von den Herren hier im Saale kann Fischhof das Wasser reichen und keiner lebt, der sich mit ihm an politischer Vergangenheit, an Verdiensten um die Stadt Wien und an Charakterintegrität messen kann“. Siehe ebd. 182.

Zur Judenemanzipation und zur demographischen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen sowie kulturellen Entwicklung des Judentums von 1848 bis Anfang der 1870er Jahre siehe BRENNER u.a., *Deutsch-Jüdische Geschichte*, Band II, 302-359.

Wenngleich die Revolution von 1848 mit militärischen Mitteln niedergeschlagen wurde, war sie auch für die Juden nicht erfolglos. Kaiser Franz Joseph anerkannte 1849 die „*Israelitische Gemeinde von Wien*“ bereits vor Gründung der Kultusgemeinde 1852. Zwar waren die Rechte der Juden durch die Aufhebung der oktroyierten Verfassung von 1851 neuerlich eingeschränkt, im Jahre 1867 erfolgte aber im Zuge des Ausgleichs zwischen Österreich und Ungarn und mit dem Staatsgrundgesetz die Herstellung der vollen Rechte.¹⁴⁶

2.7. Zusammenfassung

Die Aufklärung im aschkenasischen Judentum und die veränderten politischen, ökonomischen und sozialen Verhältnisse in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts führten zu einer tiefgreifenden Veränderung des Judentums sowie zur Ausbildung konfessionsartiger jüdischer Richtungen. Die vollständige Emanzipation der Juden war begleitet von Angriffen nationalistischer und restaurativer staatlicher Willkür. Die jüdische Religion wurde durch die ersten Emanzipationsbestrebungen hingegen nur begrenzt reformiert, die Nachwirkung von Mendelssohn verzögerte den Prozess. Den Wandel brachten schließlich eine moderne Erziehung und nachhaltige Schulreformen. Diese Reformen blieben daher konsequent ein existenzielles Grundanliegen der jüdischen Gemeinden. Nur aufgrund von Einzelinitiativen durch Rabbiner kam es zu Beginn des 19. Jahrhunderts zu ersten Reformansätzen, die heftige Reaktionen hervorriefen. Nachhaltige Reformvorschläge und die Formierung einer Reformbewegung erfolgten erst ab den Dreißigerjahren dieses Jahrhunderts mit Abraham Geiger, der ab 1844 auf Rabbinerversammlungen in Deutschland mit Neigung zu Kompromissen seine Anliegen teilweise durchsetzen konnte. Insbesondere die Befürwortung des Gottesdienstes in deutscher Sprache und Milderungen bei der Beschränkung der Rolle der Frau sowie letztlich deren Gleichstellung im Hinblick auf das Rabbinat spalteten das deutsche Judentum. Dies führte zu Gegenbewegungen in Form des Konservativen Judentums und der Neo-Orthodoxie. Die Reformänderungen umfassten in Folge auch neue Formen der synagogalen Musik und die Einführung der Predigt in Landessprache (Kanzelrede). Als besonders gravierend erwies sich die Aufgabe ritueller Traditionen, was wiederum Auswirkungen auf das tägliche Leben zeigte. Jedoch wurde die Beschneidung weiterhin ausgeübt, der Sabbat und die Feste

¹⁴⁶ Vgl. dazu SCHUBERT, Kurt, Die Geschichte des österreichischen Judentums, Wien – Köln – Weimar 2008, 79.

ebenso begangen, die rituellen Speisevorschriften wurden hingegen weitgehend beschränkt. Der Spaltung von Gemeinden versuchte man mit Einheitsgemeinden entgegenzusteuern. Mit der neuen Generation traten hochgebildete und bedeutende Vertreter der Wissenschaft des Judentums hervor. Die Gründung des Rabbinerseminars in Breslau und die Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums waren Meilensteine des deutschsprachigen Judentums.

Aus theologischer Perspektive manifestierten sich die Grundprinzipien des deutschen Reformjudentums im 19. Jahrhundert in der fortschreitenden Offenbarung, in der historisch-kritischen Betrachtung der jüdischen Tradition und in der zentralen Bedeutung der prophetischen Literatur. Zur Kategorisierung der im 19. Jahrhundert sich ausformenden jüdischen Richtungen mit ihren fortgesetzten Bezügen für das 20. Jahrhundert kann man insbesondere sagen, dass für alle orthodoxen Gruppen das Religionsgesetz zur Gänze geoffenbart ist. Für die Reformgruppen hingegen ist das ethische Gesetz geoffenbart, während das Ritualgesetz vom Menschen geschaffen ist. Die sittliche Botschaft der Propheten und die ethischen Vorschriften der Bibel stehen im Mittelpunkt. Diese Akzentverlagerung kennzeichnen insbesondere die Reformen im Schulwesen. Für die konservative Richtung gilt der Standpunkt, dass Teile der Offenbarung in beiden Bereichen zutage treten, wobei ein historischer Wandlungsprozess im gewissen Sinn beachtet wird. Der entscheidende und aktuelle Unterschied liegt jedoch in der religionsgesetzlichen Observanz.

3. KAPITEL

Reformen des Judentums in Österreich im Spannungsfeld von Assimilierung und Antisemitismus

Die Hoffnung auf Gleichstellung der österreichischen Juden hatte sich im Bezug auf den Wiener Kongress nicht erfüllt. Die Frage der vollen Emanzipation blieb in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in den Ländern der Habsburgermonarchie und im gesamten Deutschen Bund bestimmend.¹⁴⁷ Die vom Reformjudentum in Deutschland

¹⁴⁷ Generell zur Gesamtgeschichte der Juden in Österreich ist die auf methodisch einwandfreien Forschungen beruhende umfassende Darstellung von BRUGGER, Eveline u.a., *Geschichte der Juden in Österreich* (= *Österreichische Geschichte*, hg. v. Herwig WOLFRAM), Wien 2006, an erster Stelle zu nennen. Darin für die Zeit von 1670 bis zum Revolutionsjahr 1848 der Beitrag von LIND, Christoph,

ausgehenden Impulse wie neue Gottesdienstordnungen, die deutsche Predigt, Konfirmation und Instrumentalmusik waren innerjüdisch repräsentativ für eine gewandelte Auffassung von Religion(en) und mit starken Unterschieden in der westlichen und östlichen Reichshälfte auch für das österreichische Judentum.

3.1. Das Wiener Judentum und die „schonende Transformation“

Eine führende Rolle der neuen Entwicklung kam diesbezüglich der Wiener Gemeinde zu. Anders aber als in vielen jüdischen Gemeinden in Deutschland kam es hier zu einer „schonenden Transformation“, dem so genannten „Wiener Stil“, um die Gefühle der orthodoxen Gemeindemitglieder nicht zu verletzen. Diese zu Kompromissen neigende Reform war Vorbild für andere Städte und Länder im habsburgischen Herrschaftsgebiet (wie zum Beispiel für Pest, Prag, Lemberg, Krakau u.a.) und zugleich Vorbild für die „Neologie“ in Ungarn.¹⁴⁸

Die Initiative zur Reform in Wien ging vom gebürtigen Preßburger Michael Lazar Biedermann (1769-1843), Großhändler und Bankier, aus. Ein „*Verein der Beförderer des Guten*“ hatte sich bereits 1820 bezüglich einer Reform mit Blick auf den Hamburger Ritus an die Behörden gewandt. Biedermann verfolgte seine Reformwünsche tatkräftig, er erkannte vor allem die Notwendigkeit eines modernen Gotteshauses und berief den noch jungen und aus Dänemark stammenden Rabbiner Isaak Noah Mannheimer

Juden in den habsburgischen Ländern 1670-1848, 339-410. Darin weiter für die Zeit von 1848 bis heute der Beitrag von LICHTBLAU, Albert, Integration, Vernichtungsversuch und Neubeginn. Österreichisch-jüdische Geschichte 1848 bis zur Gegenwart, 447-565. Siehe ebenso SCHUBERT, Kurt, Die Geschichte des österreichischen Judentums, Wien – Köln – Weimar 2008. Zur Geschichte der Juden in Wien bis zur NS-Zeit siehe TIETZE, Hans, Die Juden Wiens, Wien 2007 [erstmalig Wien-Leipzig 1933]. Hervorgehoben wird an dieser Stelle, dass die Wiener (und niederösterreichischen) Juden vom röm.-deutschen Kaiser Leopold I. im Jahr 1670 aus dem Ghetto vertrieben wurden und erst mit dem Toleranzpatent von 1782 die ersten jüdischen Familien der neuzeitlichen Wiener Gemeinde sich ansiedeln konnten. Zum 1624 aufgrund von Privilegien des röm.-deutschen Kaisers Ferdinand II. eingerichteten Wiener Ghetto (Judenstadt) im unteren Wörth (Werd) siehe die detailreiche Abhandlung von ROTTER, Hans/SCHMIEGER, Adolf, Das Ghetto in der Wiener Leopoldstadt, Wien 1926.

¹⁴⁸ Die charakterisierenden Begriffe „Schonende Transformation“ und „Wiener Stil“ finden sich in der von Rupert Klieber, Institut für Kirchengeschichte der Universität Wien, im Jahr 2010 erschienenen Darstellung der religiösen Lebenswelten in der Österreichisch-Ungarischen Monarchie. Das Kapitel „Religion“ im Leben der jüdischen Reichsbevölkerung umfasst insbesondere auch die Sonderwelten orthodoxer und chassidischer Tradition und den Umgang mit Religion im assimilierten Judentum. Siehe dazu KLIEBER, Rupert, Jüdische – Christliche – Muslimische Lebenswelten der Donaumonarchie 1848-1918, Wien – Köln – Weimar 2010, 25-63; [in Folge: R. KLIEBER, Lebenswelten der Donaumonarchie]. Als Bezeichnung für den in Wien eingeschlagenen und bis heute immer wieder als ausgleichend hervorgehobenen Weg zwischen Orthodoxie und Reform kommen auch „Wiener-Minhag“ (Wiener Ritus) bzw. „Mannheimer-Minhag“ zur Anwendung, den später viele Gemeinden übernommen haben.

(1793-1865) von Berlin nach Wien.¹⁴⁹ Die Einweihungsfeier für den neuen Tempel in Wien Innere Stadt, in der Seitenstettengasse (früher Katzensteig), wo ein Bethaus und eine Religionsschule sich als ungenügend erwiesen hatten, erfolgte am 9. April 1826 im Beisein höchster Behördenvertreter.¹⁵⁰ Die Predigt hielt der noch nicht zum Rabbiner bestellte Isaak Noah Mannheimer – der Rabbiner agierte noch als Koscherfleisch-aufseher und Mannheimer nur als erster Religionslehrer. Als Kantor (später Oberkantor) wurde der ebenfalls noch junge Salomon Sulzer (1804-1891) aus Hohenems tätig, der nicht nur ein begnadeter Sänger sondern auch ein erfolgreicher Komponist (*Schir Zion* von 1840) auf höchstem musikwissenschaftlichen Niveau war und als Wegbereiter der modernen Synagogalmusik gilt. Seine Musik war zweifellos beeinflusst von der Wiener Kultur – Sulzer war ein Freund von Franz Schubert – und auch von der Musik der römisch-katholischen Kirche.¹⁵¹ Was zugleich bedeutete, dass er sich nicht an die teilweise in Deutschland bereits vorhandene Ausrichtung der Orgelmusik am protestantischen Vorbild orientierte. Der Auftrag für Mannheimer bestand vor allem darin, einen ästhetisch ansprechenden, aber grundsätzlich traditionellen Gottesdienst

¹⁴⁹ Vgl. dazu LIND, Christoph, Juden in den habsburgischen Ländern 1670-1848, in: BRUGGER, Eveline u.a., Geschichte der Juden in Österreich (= Österreichische Geschichte, hg. v. Herwig WOLFRAM), Wien 2006, 413f. Mannheimer knüpfte vordem in Berlin Kontakte zu Lazarus Bendavid, Markus Jost, David Friedländer und Leopold Zunz. Als Nachfolger von Zunz am Beerschen Tempel ging er später nach Hamburg und nach Leipzig. In Wien wusste man um die Kompromissfähigkeit von Mannheimer, was angesichts der Struktur der jüdischen Gemeinde mit einem starken und wachsenden orthodoxen Anteil zur Stabilisierung eine Notwendigkeit war. Mannheimer konnte seinen stilvollen Ritus vor allem für akkulturierte Gemeindemitglieder zwar durchsetzen, scheiterte aber bei weiteren Reformen. Vgl. dazu LIND, Christoph, Juden in den habsburgischen Ländern 1670-1848, in: BRUGGER, Eveline u.a., Geschichte der Juden in Österreich (= Österreichische Geschichte, hg. v. Herwig WOLFRAM), Wien 2006, 415.

¹⁵⁰ Zur Einweihung des Wiener Stadttempels, der heute die Hauptsynagoge von Wien ist, siehe M. MEYER, Geschichte der Reformbewegung im Judentum, 218f. Architekt des prachtvollen Baues mit klassizistischer Architektur war Joseph Kornhäusel. Die Form war ein Bekenntnis zu einer mittleren Position: Die *Bima* befindet sich unmittelbar vor dem Toraschrein (und nicht in der Mitte), die Frauenempore (Trennung von Männern und Frauen!) ist offen und kann damit eingesehen werden. Dazu und zur Innenansicht des Tempels siehe LIND, Christoph, Juden in den habsburgischen Ländern 1670-1848, in: BRUGGER, Eveline u.a., Geschichte der Juden in Österreich (= Österreichische Geschichte, hg. v. Herwig WOLFRAM), Wien 2006, 423f. Zum Wiener Stadttempel und anderen Synagogen siehe auch insbesondere die Ausführungen des heutigen Wiener Oberrabbiners in: EISENBERG, Paul Chaim, Erlebnisse eines Rabbiners. Geschichte und Geschichten, in Zusammenarbeit mit Evelyn ADUNKA, Wien 2006, 66-80. Eisenberg führt insbesondere aus, dass am Schabbat und an Feiertagen keine Instrumente gespielt wurden, es gab keinen gemischten Chor und das Gebetbuch entsprach dem orthodoxen Ritus. Abgelehnt wurde die Forderung der Orthodoxie nach zwei Pulten. Die Forderung nach zwei Lesepulten geht auf den Gesetzeslehrer Maimonides im 12. Jahrhundert zurück, wobei das Pult für den Kantor als Anführer der Gemeinde vor Gott vorne zu stehen, die Lesung der Tora hingegen von der Bima in der Mitte der Synagoge zu erfolgen hat. Die Symbolik, so führt Eisenberg aus, ist diejenige, dass die Juden um den Berg Sinai lagerten, als sie die Tora empfangen. Im heutigen Zustand sind Vorbeterpult und Bima im Wiener Stadttempel getrennt, die Bima befindet sich im vorderen Drittel. (Sabbat und Schabbat sind in dieser Arbeit jeweils nach der verwendeten Quelle begrifflich gleichgesetzt. Diese Vorgehensweise kommt auch für andere Schlüsselbegriffe des Judentums zur Anwendung).

¹⁵¹ Vgl. dazu BRENNER u.a., Deutsch-Jüdische Geschichte, Band II, 338 und TIETZE, Hans, Die Juden Wiens, Wien 2007, 152.

einzurichten. Sein besonderes Verdienst waren die 1840 herausgegebenen „*Festgebete der Israeliten*“. Die in Deutschland heftigen Kontroversen um die liturgische Sprache Hebräisch oder bzw. und Deutsch gab es in Wien vor allem deshalb kaum, weil Latein (und nicht Deutsch) die Liturgiesprache war.¹⁵² Es wurde auch jede Änderung, die den rituellen Normen des *Schulchan Aruch* (Rituale zur Halacha) nicht entsprach, vermieden. Das Bedeutende an der Reform in Wien bestand darin, dass der ideologische Konflikt wie etwa beim Hamburger-Tempelstreit oder bei den genannten Rabbinerversammlungen vermieden wurde. Verdienstvoll an Mannheimers Wirken war weiter die 1846 erfolgte Abschaffung des ohnehin bekämpften Judeneides sowie die zunehmende soziale Vereinstätigkeit und die Schaffung von Wohlfahrtseinrichtungen für Juden. Unterstützt wurde er dabei von arrivierten und wohlhabenden Juden wie Leopold von Wertheimstein und vor allem von Josef Wertheimer (Ritter von), der 1864 der erste Präsident der Israelitischen Kultusgemeinde wurde.¹⁵³ Im Grunde genommen konnte Mannheimer, der vierzig Jahre das Antlitz der Wiener Judengemeinde prägte, mit seiner auch vom aufstrebenden jungen bürgerlich-jüdischen Establishment anerkannten Reform Absplitterungen und Lauheit beim Synagogenbesuch in seiner Gemeinde, die sich als Organisation erst langsam entwickelte, nicht verhindern. So wurden etwa die Speiseverbote und Sabbatgesetze nicht von allen beachtet. Auch der Abfall zum Christentum und die Assimilation fanden in Wien ihre unvermeidliche Fortsetzung.¹⁵⁴

Nach 1848 setzte ein erster starker Zustrom von Juden aus Teilen der Donaumonarchie vor allem nach Wien ein, wo neben den ansässigen Juden böhmische, mährische und ungarische Juden lebten. 1848 lebten in Wien 4000 Juden und Jüdinnen, bei der letzten Volkszählung vor dem Ersten Weltkrieg rund 175.000, das waren knapp 10 Prozent der Gesamtbevölkerung.¹⁵⁵ Die Zuwanderung sollte in den kommenden Jahrzehnten das

¹⁵² Vgl. dazu SCHUBERT, Kurt, Die Geschichte des österreichischen Judentums, Wien – Köln – Weimar 2008, 73.

¹⁵³ Vgl. dazu TIETZE, Hans, Die Juden Wiens, Wien 2007, 152f. Zum Vordringen der Juden in das Wirtschafts- und Gesellschaftsleben in Österreich (viele von ihnen gingen später im liberalen Großbürgertum auf) zeugen prominente Namen wie Rothschild, Königswarter, Todesco u.a.

¹⁵⁴ Zur Tatsache der fortgeschrittenen „Zersetzung des Judentums und Verwässerung der jüdischen Überlieferung“ aufgrund der Wiener Verhältnisse nach 1815 siehe ebd. 145 und 148-151. Zur Assimilation und zum Bekenntniswechsel von Juden in Wien und in den Ländern der Donaumonarchie siehe R. KLIEBER, Rupert, Lebenswelten der Donaumonarchie, 47-53. Vor allem Eheschließungen und Karrierefragen führten häufig zur Konversion.

¹⁵⁵ Zum Anteil der jüdischen Bevölkerung an der Gesamtbevölkerung in Österreich-Ungarn (Cisleithanien und Transleithanien) von 1880-1910 sowie die Auswanderung von Juden insbesondere in die USA siehe die Statistik von LICHTBLAU, Albert, Integration, Vernichtungsversuch und Neubeginn.

Antlitz der Stadt nachhaltig berühren und gleichzeitig auch das Wiener Judentum verändern. Die Kultusgemeinde konstituierte sich 1852, vier Jahre später wurde mit Adolf Jellinek zum zweiten Prediger der Wiener Gemeinde ein weiterer liberaler Vertreter gewählt. Die Notwendigkeit, neben dem Tempel in der Seitenstettengasse in der Inneren Stadt ein zweites großes Gotteshaus zu bauen, ergab sich daher dringend. 1858 wurde der später von den Nationalsozialisten zerstörte Tempel im orientalischen Stil des Architekten Ludwig von Förster in der Leopoldstadt in der Tempelgasse (früher Wallischgasse) mit einer Predigt von Jellinek ohne die von Mannheimer abgelehnte Orgel eingeweiht.¹⁵⁶ Die zahlreichen zugewanderten (west-)ungarischen Juden verweigerten sich jeder Reform (vor allem unter dem Wortführer Salomon Spitzer in der privaten Schiffschul-Synagoge von 1864 in der Schiffgasse in der Leopoldstadt) und drohten offen mit Abspaltung, Konflikte gab es auch mit der Gruppe der sephardischen Juden. Anders als in Ungarn konnte die Wiener Israelitische Kultusgemeinde (IKG) mit Mannheimer, Jellinek und seit 1866 mit Moritz Gudemann (1835-1918) eine Spaltung verhindern, nachdem es seit 1871/72 neuerlich zu heftigen Kontroversen gekommen war.¹⁵⁷ Das Ministerium Auersperg wünschte gleichzeitig weitergehende Reformen am Wiener Ritus, der Nachfolger von Königswarter im Gemeindevorstand, Ignaz Kuranda (IKG-Präsident von 1872-1884), gehörte der reformfreundlichen Partei an, aber auch er konnte lediglich Modifikationen des Gottesdienstes und im Streit um den Tempelritus durchsetzen.¹⁵⁸ Mit der Errichtung der Israelitisch-Theologischen Lehranstalt in Wien im Jahre 1893 (dem 1877 in Budapest die Gründung der Landesrabbinerschule vorausgegangen war) befreiten sich die deutschsprechenden Provinzen Österreich-

Österreichisch-jüdische Geschichte 1848 bis zur Gegenwart, in: BRUGGER, Eveline u.a., Geschichte der Juden in Österreich (= Österreichische Geschichte, herausgegeben v. Herwig WOLFRAM), Wien 2006, 474f. und die Karte zur Israelitischen Glaubensgemeinschaft 1910/11 in: R. KLIEBER, Lebenswelten der Donaumonarchie.

¹⁵⁶ Vgl. dazu TIETZE, Hans, Die Juden Wiens, Wien 2007, 209. Zur Gründung der Wiener Synagogen und Bethäuser zwischen 1826 und 1929 (letzte Einweihung eines Tempels vor der Shoah), insbesondere die orthodoxen Synagogen und Vereine, siehe den aufschlussreichen Beitrag von E. ADUNKA, in: ADUNKA, Evelyn, /LAMPRECHT, Gerald/TRASKA, Georg (Hg.), Jüdisches Vereinswesen in Österreich im 19. und 20. Jahrhundert (= Schriften des Zentrums für Jüdische Studien Bd. 18), Innsbruck 2011, 45-58. Aus der Auflistung ist zu entnehmen, dass es bis 1938 438 jüdische Vereine, darunter 98 Synagogen und Bethäuser gab, die meisten davon im 2. Wiener Gemeindebezirk (Leopoldstadt). In dieser Publikation werden vor allem auch die identitätsstiftende Funktion und die soziale Komponente der jüdischen Vereine in der Zeit des Übergangs zur Moderne im 19. Jahrhundert – eine Phase der Ausdifferenzierung der jüdischen (Mehrfach-)Identität – hervorgehoben, wobei auch der Aspekt der Mitgliedschaft von Jüdinnen und Juden in nichtjüdischen Vereinen beleuchtet wird. Insgesamt wird damit die außerordentlich große Bedeutung des Vereinslebens für das jüdische Gemeindeleben zur Darstellung gebracht.

¹⁵⁷ Siehe dazu R. KLIEBER, Lebenswelten der Donaumonarchie, 58.

¹⁵⁸ Vgl. dazu TIETZE, Hans, Die Juden Wiens, Wien 2007, 213f.

Ungarns aus der Abhängigkeit von Breslau und anderen Seminaren in Deutschland. Bedeutsam war das 1890 erlassene und bis zum Jahr 2012 (!) geltende Israelitengesetz, das erstmals in umfassender Weise die Rechtsstellung der Israelitischen Religionsgesellschaft regelte.¹⁵⁹

Insgesamt ist die Feststellung zu treffen, dass das Wiener Judentum trotz einem starken orthodoxen Element zu diesem Zeitpunkt weitgehend liberal und akkulturiert war. Ebenso muss hervorgehoben werden, dass das assimilierte Judentum der liberalen Ära in der Zeit von 1850 bis 1880 weitgehend deutschnational oder deutsch-kulturell war, wie etwa die Zeitschrift „*Die Neuzeit*“ als Sprachrohr der jüdischen Führungsschicht, dokumentiert. Jüdische Studenten waren auch Mitglieder der deutschnationalen schlagenden Studentenverbindungen – so war Theodor Herzl (1860-1904), der Begründer des politischen Zionismus, Mitglied der „*Albia*“ – und Heinrich Friedjung (1851-1920) kämpfte für eine Vereinigung mit dem Deutschen Reich.¹⁶⁰

Hervorgehoben werden muss an dieser Stelle der bedeutende Anteil von Juden an der deutschen und österreichischen Kultur. Die Wiener Juden waren als Wegbereiter der modernen Kultur überproportional vertreten, begünstigt wurde dies durch die ethnische Vielfalt in der Habsburgermonarchie.¹⁶¹ Dem stand der aufkeimende und sich rasch ausbreitende Antisemitismus in den Jahrzehnten vor dem Ersten Weltkrieg entgegen, worin die Judenfeindschaft ein durch politische Parteien stark beeinflusstes ideologisches Profil bekam, das auch von gewalttätigen Ausschreitungen begleitet wurde. Genährt wurde der in den 1890er Jahren am Höhepunkt befindliche Antisemitismus in Österreich-Ungarn und in Deutschland – zugleich auch bedingt durch den Fall des Liberalismus – durch Nationalismus, tradierte Judenfeindschaft und

¹⁵⁹ Zum Israelitengesetz 1890 und zum Religionsrecht in Österreich mit europäischen und verfassungsrechtlichen Grundlagen umfassend KALB, Herbert/POTZ, Richard/SCHINKELE, Brigitte, Religionsrecht, Wien 2003. Die Novellierung des Israelitengesetzes aus 2012 war Anlass zu einer scharfen Kontroverse der Wiener progressiven jüdischen Gemeinde „Or Chadasch“ mit der Israelitischen Kultusgemeinde (IKG) und wird im 2. Teil dieser Arbeit ausführlich dargestellt.

¹⁶⁰ Siehe dazu SCHUBERT, Kurt, Die Geschichte des österreichischen Judentums, Wien – Köln – Weimar 2008, 81, 86.

¹⁶¹ Siehe dazu LOWENSTEIN, Steven M. [u.a.], Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit, Band III: Umstrittene Integration 1871-1918, hg. im Auftrag des Leo Baeck Instituts von Michael A. MEYER unter Mitwirkung von Michael BRENNER, München 1997, 308f; [in Folge: S. LOWENSTEIN u.a., Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit, Band III]. Jüdische Kulturschaffende wie Stefan Zweig, Arthur Schnitzler, Peter Altenberg, Franz Kafka, Franz Werfel, Max Brod, Joseph Roth und Sigmund Freud trugen zum heutigen Weltkulturerbe Österreichs ebenso bei wie zahlreiche jüdische Ärzte oder auch der assimilierte Gustav Mahler. Bedeutende jüdische Frauen führten Salons für Künstler und Intellektuelle und leisteten wertvolle Beiträge auf den Gebieten von Schauspiel, Tanz und Gesang. Zur starken Zunahme von Juden an der medizinischen und juristischen Fakultät der Wiener Universität siehe TIETZE, Hans, Die Juden Wiens, Wien 2007, 220.

rassistisches Gedankengut.¹⁶² In Österreich lagen die Verhältnisse insofern anders als in Deutschland, als der Nationalismus vom Wettbewerbsdenken gegenüber dem wirtschaftlichen Übergewicht der Juden überlagert wurde. Von 1900 bis zum Ersten Weltkrieg beherrschte hingegen der Nationalitätenkonflikt die österreichische Politik, wobei der Antisemitismus zum Teil nicht mehr im Vordergrund stand.

3.2. Die antisemitische Agitation

Es ist nicht Aufgabe dieser Arbeit auf die Geschichte des Antisemitismus in Österreich-Ungarn mit seiner tragfähigen sozialen Basis näher einzugehen. Es sei lediglich darauf hingewiesen, dass bekannte österreichische Politiker wie der deutschnationale Reichsratsabgeordnete Georg Ritter von Schönerer (1842-1921) – Schönerer war auch ein Gegner der Habsburgermonarchie, des Katholizismus und des Liberalismus – und der Wiener christlich-soziale Bürgermeister Karl Lueger (1844-1910) maßgeblich zur Verbreitung des Antisemitismus beigetragen haben, wobei bis etwa 1880 ein zumindest geistiges Naheverhältnis etwa auch zu Heinrich Friedjung und zu den Sozialdemokraten Engelbert Pernerstorfer, der dem Schönerer-Kreis angehörte sowie zu Victor Adler (1852-1918)¹⁶³ bestand. Gehässige antisemitische Publikationen, wie das vom Kanonikus und Professor der hebräischen Altertümer an der Universität Prag August Rohling (1839-1931) im Jahr 1871 verfasste Werk „*Der Talmudjude*“ als neuerliche Sammlung der überlieferten christlich-religiösen Judenfeindschaft, waren populäre Agitationsschriften mit mehrfacher Auflage, was eine besondere Wirkungsgeschichte nach sich zog.¹⁶⁴

¹⁶² Vgl. dazu LICHTBLAU, Albert, Integration, Vernichtungsversuch und Neubeginn. Österreichisch-jüdische Geschichte 1848 bis zur Gegenwart, in: BRUGGER, Eveline u.a., Geschichte der Juden in Österreich (= Österreichische Geschichte, herausgegeben v. Herwig WOLFRAM), Wien 2006, 465-469 sowie S. LOWENSTEIN u.a., Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit, Band III, 193-277. Zum religiös motivierten, zum christlich-sozialen und zum deutschnationalen Antisemitismus siehe auch SCHUBERT, Kurt, Die Geschichte des österreichischen Judentums, Wien – Köln – Weimar 2008, 91-99. Zur Entwicklung des Antisemitismus in Zentraleuropa und zum politischen Antisemitismus siehe insbesondere W. BERGMANN/U. WYWRA, Antisemitismus.

¹⁶³ Victor Adler, Sohn des jüdischen Kaufmannes Salomon Markus Adler aus Prag und Absolvent des katholischen Schottengymnasiums in Wien, später Nervenarzt, Journalist und Abgeordneter, der maßgeblich an der Gründung der Ersten Republik beteiligt war, begründete in Hainfeld (NÖ) 1889 die Sozialdemokratische Arbeiterpartei.

¹⁶⁴ Vgl. dazu insbesondere TIETZE, Hans, Die Juden Wiens, Wien 2007, 224-244, hier 226f. Rohling stützte sich insbesondere auf die alte Schrift von Johann Andreas Eisenmenger „*Entdecktes Judenthum...*“. Widerlegt wurde August Rohling in Prozessen vom orthodoxen aus Galizien stammenden Rabbiner Joseph Samuel Bloch (1850-1923), der die deutsche Volkspartei Fischhofs unterstützte. Er gründete 1886 die Selbstschutzorganisation „*Österreichisch-Israelitische Union*“ (von 1919-1931 „*Union deutsch-österreichischer Juden*“), die rasch die wichtigste politische Vereinigung der Juden in Österreich wurde. (In Deutschland wurde als Abwehrverein der „*Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen*

Als Reaktion auf den Antisemitismus¹⁶⁵ vollzog sich vor allem innerhalb des deutschen Judentums in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine Schwerpunktverlagerung von theologischen und liturgischen Diskussionen zwischen der Orthodoxie und dem liberalen Judentum hin zu Fragen der nationalen oder kulturellen Identität, da der Antisemitismus die Zugehörigkeit der Juden zur deutschen Nation bestritt.¹⁶⁶ Die bisherige konfessionelle Definition des Judentums geriet ins Wanken, wobei die zunehmende Säkularisierung mit Verlust des Glaubens neue Merkmale der Zugehörigkeit zur jüdischen Gemeinde erforderlich machte.¹⁶⁷ Der wieder stärker werdende Antisemitismus brachte den Effekt hervor, dass Juden nunmehr selbstbewusster ihre jüdische Identität wahrnahmen.¹⁶⁸

Eine spezifische Herausforderung ergab sich zusätzlich zu den immer stärker werdenden Migrationswellen von so genannten „Ostjuden“, die einen scharfen Kontrast zu den westlich akkulturierten Juden bildeten.¹⁶⁹ Einerseits waren sie im Hinblick auf bewahrte Traditionen ein Beitrag zur authentischen jüdischen Identität und zur Erneuerung des Judentums, andererseits für viele moderne Juden ein Stein des Anstoßes, was nicht zuletzt an „Ghettoromanen“ sichtbar wurde.¹⁷⁰

Die antisemitische Agitation gegenüber den „Ostjuden“ kulminierte in Deutschland und Österreich-Ungarn aufgrund der Flüchtlingswellen während dem Ersten Weltkrieg und

Glaubens“ 1893 gegründet). Vgl. dazu S. LOWENSTEIN u.a., *Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Band III, 214f. und 253 sowie zur Entwicklung in Deutschland und Österreich nach dem Ersten Weltkrieg BARKAI, Avraham/ MENDES-FLOR, Paul/LOWENSTEIN, Steven M., *Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Band IV: Aufbruch und Zerstörung 1918–1945, hg. im Auftrag des Leo Baeck Instituts von Michael A. MEYER unter Mitwirkung von Michael BRENNER, München 1997 [in Folge: A. BARKAI u.a., *Deutsch-Jüdische Geschichte*, Band IV], 87-90. Zum Antisemitismus von Karl Lueger siehe S. LOWENSTEIN u.a., *Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Band III, 222-226.

¹⁶⁵ Der Begriff „Antisemitismus“ wurde in den deutschen Sprachgebrauch erstmals 1879 vom politischen Schriftsteller und Journalisten Wilhelm Marr (1819-1909) eingeführt. Zur Problematik dieses Terminus siehe W. BERGMANN/U. WYWRA, *Antisemitismus*, 2f.

¹⁶⁶ Bereits 1867 hatten Burschenschaftler der bis heute immer wieder für öffentliche Kontroversen Anlass gebenden deutschnationalen Verbindung „*Olympia*“ (gegr. 1859) betont, dass Juden keine Deutsche sein können. Der fachlich hoch angesehene Professor an der Wiener Medizinischen Fakultät, Theodor Billroth (1829-1894), warnte in einer Schrift vor den Juden, die er als eine fremde Rasse ansah und lieferte damit einen frühen Beitrag zum rassistischen Antisemitismus mit Auswirkungen auf die Studentenschaft. 1896 schlossen sich die alldeutschen antisemitischen Studentenverbindungen Österreichs im „*Waidhofner Verband*“ mit dem Argument der tiefen Kluft zwischen Ariern und Juden zusammen. Vgl. dazu W. BERGMANN/U. WYWRA, *Antisemitismus*, 39.

¹⁶⁷ Vgl. dazu S. LOWENSTEIN u.a. *Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Band III, 278f.

¹⁶⁸ Zur verstärkten Wahrnehmung der jüdischen Identität siehe insbesondere MEYER, Michael A., *Jüdische Identität in der Moderne*, aus dem Amerik. von Anne Ruth FRANK-STRAUSS, Frankfurt a. M. 1992.

¹⁶⁹ Der Terminus „Ostjude“ hatte sich erst nach dem Ersten Weltkrieg voll eingebürgert.

¹⁷⁰ So trug vor allem Karl Emil Franzos (1848-1904) dazu bei, das Bild vom rückständigen und schmutzigen Osteuropa und von negativen Stereotypen des Ostjudentums zu verfestigen.

in den Jahren danach, wobei es zu Massendemonstrationen und zahlreichen Übergriffen kam. Damit vollzog sich gleichzeitig eine markante Wende zu einem radikalen und gewalttätigen Antisemitismus. Man sah in den (zumeist verarmten) Ostjuden blindwütig vor allem „Kriegsgewinnler“, „Profiteure“, „Spekulanten“ oder „Wucherer“. Die von den Alldeutschen und völkischen Gruppen lancierte „Dolchstoßlegende“ traf vor allem auch die Juden.¹⁷¹

3.3. Zionismus als nationaljüdische Antwort

Mit dem plötzlichen Auftreten von Theodor Herzl und seiner politischen „Lösung“ für den Antisemitismus mit seinem 1896 erschienenen Buch *„Der Judenstaat“*¹⁷² wurde vor allem im Ostjudentum eine Begeisterung geweckt, die zunächst für das jüdische Selbstwertgefühl in Europa von großer Bedeutung war, da es vorerst offensichtlich weniger um das ferne Ziel der Errichtung eines jüdischen Staates in Palästina ging. Die zumindest in der Theorie angepeilte Auswanderung nach Palästina wurde daher von Zionisten kaum vollzogen. Die Debatte um die nationale jüdische Identität war aber neu angefacht und sollte vor allem im Westen zum Teil zu schroffen Abwehrhaltungen führen. So griff etwa aus der Wiener Gemeinde Moritz Güdemann die Ideen Herzls scharf an.¹⁷³ Herzls politische Idee – er schuf sich mit der Zeitschrift *„Die Welt“* ein erstes zionistisches Organ – führte in Folge rasch zur internationalen zionistischen Bewegung, die bereits 1897 den ersten Zionistenkongress in Basel veranstalten konnte. Mit der zunehmenden Radikalisierung des Zionismus – die Zionisten standen der jüdischen Führungsschicht kaum nahe – wuchs vor allem auch die religiöse Gegnerschaft der Dachverbände der liberalen Juden.¹⁷⁴

Insgesamt generierte der breit ausgetragene innerjüdische Konflikt ab den 1890er Jahren ein verstärktes jüdisches Selbstbewusstsein sowie eine Rückbesinnung auf die

¹⁷¹ Zum Wendepunkt des Antisemitismus im Ersten Weltkrieg und unmittelbar danach siehe W. BERGMANN/U. WYWRA, Antisemitismus, 62-69. Im Jahr 2012 widmete sich das Jüdische Museum Berlin mit der Ausstellung *„Berlin Transit – Jüdische Migranten aus Osteuropa in den 1920er Jahren“* der Thematik der jüdischen Migration aus Osteuropa (der jiddisch- und russischsprachigen jüdischen Diaspora). Ein Prozess, der in Deutschland und Österreich zu heftiger antisemitischer Propaganda führte.

¹⁷² Siehe dazu HERZL, Theodor, *Der Judenstaat*. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage. Mit einem Vorwort von Henryk M. BRODER und einem Essay von Nike WAGNER, Augsburg 1986 (Neudruck der Erstausgabe von 1896).

¹⁷³ Vgl. dazu insbesondere S. LOWENSTEIN u.a., *Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Band III, 288f. Siehe auch TIETZE, Hans, *Die Juden Wiens*, Wien 2007, 250f. Zu den religiösen Zügen des Zionismus (zum Beispiel die Makkabäerfeiern) siehe R. KLIEBER, *Lebenswelten der Donaumonarchie*, 60-62.

¹⁷⁴ Vgl. dazu S. LOWENSTEIN u.a. *Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Band III, 296-299.

kulturellen und religiösen Werte. Dies führt in Folge zu einer weitgreifenden Diskussion um die Identität und das Wesen des Judentums auf der Basis eines neuen jüdischen Denkens. Das liberale Judentum, das sich von allen jüdischen Richtungen theologisch und ethisch besonders profilierte, galt hierbei als Schrittmacher. Dies wird zunächst am religionsphilosophischen Denken von Hermann Cohen deutlich gemacht, wobei für das deutsche liberale Judentum durch die überragende Bedeutung von Leo Baeck diesem in Folge ein besonderes Gewicht zukommt.¹⁷⁵

4. KAPITEL

Das Judentum – eine Religion der Vernunft

4.1. Hermann Cohen und die Korrelation von Gott und Mensch

Mit dem in Coswig (zwischen Dessau und Wittenberg) geborenen Philosophen Hermann Jecheskel Cohen (1842-1918) trat – in Frontstellung zu Hegel – ein wesentlicher Vertreter des Neukantianismus auf den Plan. Er war Mitbegründer der „Marburger Schule“ des Neukantianismus und konzipierte in dem posthum (1919) herausgegebenen Hauptwerk *„Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“* eine rationale Religionsphilosophie.¹⁷⁶ Cohen galt – nicht zuletzt aufgrund der öffentlichen Auseinandersetzung mit dem Berliner deutschnationalen Historiker Heinrich von Treitschke (1834-1896) und dessen antisemitischer Schrift *„Ein Wort über unser Judentum“* (1879) – als prononcierter Anhänger der deutschen Kultur und forderte die volle Integration der Juden in die deutsche Gesellschaft.¹⁷⁷ Im Hinblick auf sein in späteren Lebensjahren vertretenes Religionsverständnis sah Cohen vor allem Ritual und Liturgie (entgegengesetzt zu Immanuel Kant) als konstitutiv an. In der Religion befindet sich nach seiner Auffassung das Individuum durch Akte der Reue und Buße aufgrund der Selbsterkenntnis der Schuld und im Wissen um Gottes Liebe und

¹⁷⁵ Als Sonderfall wird Martin Buber betrachtet, da er jede Vereinnahmung mit jüdischen Organisationen bzw. Richtungen vermied. Vgl. dazu MAIER, Johann, Judentum. Studium Religionen, Göttingen 2007, 157, FN 260.

¹⁷⁶ Siehe dazu COHEN, Hermann, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Eine jüdische Religionsphilosophie, mit einer Einführung von Ulrich OELSCHLAEGER, Wiesbaden 2008 [erstmalig 1919, editor. verbesserte Auflage 1929].

¹⁷⁷ Vgl. dazu S. LOWENSTEIN u.a., Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit, Band III, 333. Cohen war von 1876 bis 1913 Professor für Philosophie in Marburg und lehrte ab 1913 bis zu seinem Tod 1918 in Berlin an der Hochschule/Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums.

Gnade mit Gott in einer Art „Korrelation“ oder dialogische Beziehung, angetrieben von der Aufgabe, in gemeinsamer Heiligkeit für die Schöpfung zu wirken.¹⁷⁸ COHEN: „Die Korrelation von Gott und Mensch begründet das Reich der Sittlichkeit, das G o t t e s r e i c h auf Erden“.¹⁷⁹

In seinem Buch „*Religion der Vernunft*“ – geht Cohen von den klassischen Quellen des Judentums aus, insbesondere von den Propheten und von allen wird ihm „Jecheskel“ (Hesekiel bzw. Ezechiel) zur Orientierung. In Abgrenzung vom christlichen Erlösungsbegriff nach dem Tod, stellt er mit der Logik der reinen Erkenntnis dem gegenüber die jüdische Sittenlehre (Erkennen und Handeln bzw. Glaubensinhalte und religiöse Lebensführung als dauernde sittliche Aufgaben). Die moralische Vernunft ist somit der alles bestimmende Maßstab, da auch die göttliche Vernunft auf der Offenbarung beruhe. Religion sieht Cohen vor allem grundgelegt und verankert in der (systematischen Erkenntnis) der Philosophie bzw. in einem philosophischen Gottesbegriff. Die Verknüpfung der jüdischen Religion mit Erkenntnis und Logik erfolgt durch ihren strikten Monotheismus als Vernunftprinzip.¹⁸⁰

Kurz vor seinem Tod und mit Blick auf das deutsch-jüdische Verhältnis kam es zur Kontroverse mit Martin Buber, der als Sozialist und späterer Sympathisant mit den Revolutionären von 1918/19 offen für den Zionismus eintrat,¹⁸¹ wohingegen Cohen sich mit seinem liberalen jüdischen Selbstverständnis und am messianischen Glauben festhaltend gegen die Auffassung wandte, dass die Juden eine eigene Nation mit historischer Zielsetzung sind. Die von vielen empfundene Zweideutigkeit Deutscher und Jude zu sein sollte in den in Presse und Literatur nicht nur von Juden geführten Auseinandersetzungen bis in die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg reichen.¹⁸²

¹⁷⁸ Zu diesen Schlussfolgerungen über Cohens Religionsverständnis siehe ebd. 350f. Besonders aufschlussreich der ausführliche Beitrag über Cohen von K. GRÖZINGER, *Jüdisches Denken*, Bd. 3, 617-657.

¹⁷⁹ Zit. nach COHEN, Hermann, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Eine jüdische Religionsphilosophie, mit einer Einführung von Ulrich OELSCHLAEGGER, Wiesbaden 2008, 271. Wie K. GRÖZINGER hervorhebt, ist die „Korrelation“ als methodische Grundlage in der Beziehung von Gott-Welt-Mensch der eigentliche „Schlüssel und zugleich das Schibboleth“ zum Verständnis der Religionsphilosophie von Cohen. Vgl. dazu K. GRÖZINGER, *Jüdisches Denken*, Bd. 3, 631.

¹⁸⁰ Vgl. dazu ebd. 619-621.

¹⁸¹ Zu Martin Bubers Motiven in der deutschen Revolutionsphase 1918/19 siehe A. BARKAI u.a., *Deutsch-Jüdische Geschichte*, Band IV, 32f.

¹⁸² Siehe dazu S. LOWENSTEIN u.a. *Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Band III, 354f.

4.2. Rabbiner Leo Baeck –

Leitfigur des Judentums im 20. Jahrhundert

Für das deutsche Judentum ist mit Rabbiner Leo Baeck (1873-1956)¹⁸³ eine Symbolfigur und zugleich ein Vermittler zwischen Orthodoxie und liberalem Judentum im 20. Jahrhundert auf den Plan getreten, deren Bedeutung für die jüngere jüdische Religionsgeschichte nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. Die immer wieder vorgetragene Berufung auf Leo Baeck¹⁸⁴ innerhalb des liberalen Judentums gründet vor allem auch auf den zahlreichen Funktionen in religiösen, politischen und kulturellen Vereinigungen. So war Baeck Mitglied des Berliner Hauptvorstandes der „*World Union for Progressive Judaism*“, ab 1939 bis 1955 deren internationaler Präsident. Leo Baeck wurde 1933 zum Präsidenten der neugebildeten „*Reichsvertretung der Deutschen Juden*“ gewählt und vertrat in dieser Position in der NS-Zeit mit wachsenden Einschränkungen die Anliegen der deutschen Juden. Trotz Deportation Anfang 1943 in das KZ Theresienstadt überlebte Baeck die Gräueltaten des nationalsozialistischen Terrors, wobei die erzwungene Kooperation mit Vertretern des NS-Regimes ihm auch Kritik eintrug.¹⁸⁵ Die Gegensätze, denen sich das Judentum am Beginn des 20. Jahrhunderts gegenüber sah, die deutsch-jüdische Existenz in der Moderne, waren Polaritäten, denen

¹⁸³ Zum Leben und Wirken von Leo Baeck siehe insbesondere HEUBERGER, Georg/BACKHAUS, Fritz (Hg.), *Leo Baeck 1873-1956. Aus dem Stamme von Rabbinern*, Frankfurt a. M. 2001. Das reich illustrierte Buch mit zahlreichen Autorenbeiträgen erschien anlässlich der gleichnamigen Ausstellung im Jüdischen Museum in Frankfurt a. M. 2001. Siehe weiter auch HOMOLKA, Walter/ FÜLLENBACH, Elias H., *Rabbiner Leo Baeck. Ein Lebensbild* (= *Jüdische Miniaturen*, hg. von Hermann SIMON, Bd. 75), Teetz – Berlin 2009. Hervorgehoben werden an dieser Stelle schlagworthaft wichtige Stationen in der Biographie von Leo Baeck (der Name steht für *ben kadosch*) bis zum Ersten Weltkrieg: Geboren am 23.5. 1873 in Lissa, Provinz Posen mit hohem jüdischen Bevölkerungsanteil; rabbinische Familie mit bedeutenden Vorfahren; Rabbinerausbildung am Jüdisch-Theologischen Seminar in Breslau (der Kreis um das Breslauer Seminar nahm eine Mittelstellung zwischen der Orthodoxie und dem Reformjudentum ein); 1893 ging Baeck nach Berlin zum Studium der Philosophie und promovierte bei Wilhelm Dilthey (1833-1911) mit einer Arbeit über Spinozas Einwirkungen auf Deutschland; es folgte die Fortsetzung der jüdischen Studien an der „*Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums*“ mit ihrem weitgefächerten Lehrangebot, die seit Abraham Geiger und Moritz Lazarus von führenden liberalen Persönlichkeiten geprägt wurde. Obwohl keine Ausbildungsstätte für Rabbiner, wurde die Anstalt als Ausbildungsstätte für liberale Rabbiner angesehen und unterschied sich allein schon aufgrund der Forschungsmethoden vom Breslauer Seminar; in Folge versah Baeck das Amt des Rabbiners in Oppeln, wo er auch seine spätere Frau Natalie Hamburger kennenlernte, seit 1907 in Düsseldorf; 1912 siedelte Baeck mit Frau und Tochter schließlich nach Berlin über.

¹⁸⁴ So unter anderem auch der Präsident der Wiener progressiven-jüdischen Gemeinde „Or Chadasch“ im Interview mit dem Verfasser vom 24.11.2011 (Interviewcode A 001).

¹⁸⁵ Zum Wirken von Leo Baeck im nationalsozialistischen Deutschland siehe die Artikel von BARKAI, Avraham, *Im Schatten der Verfolgung und Vernichtung. Leo Baeck in den Jahren des NS-Regimes*, in: HEUBERGER, Georg/BACKHAUS, Fritz (Hg.), *Leo Baeck 1873-1956. Aus dem Stamme von Rabbinern*, Frankfurt a. M. 2001, 77-109 und BACKHAUS Fritz, *Ein Experiment des Willens zum Bösen – Überleben in Theresienstadt*, in: ebd. 111-128.

Baeck mit dem Blick auf Universalität und Ethik des Judentums eine bestimmende Antwort gab.

Wie sehr der Jude Leo Baeck am Beginn des Ersten Weltkrieges patriotisch an Deutschland gebunden war geht unter anderem daraus hervor, dass er bei Kriegsbeginn in der liberalen Synagoge in der Berliner Fasanenstraße als Rabbiner zwei Gottesdienste abhielt und in seinen Predigten an den sittlich gerechtfertigten Krieg und Sieg Deutschlands glaubte.¹⁸⁶ Anfang 1919 sollte Baeck, der während des Krieges als Feldrabbiner im deutschen Heer diente,¹⁸⁷ ernüchert nach den Kriegserfahrungen für eine liberale konstitutionelle Demokratie in Deutschland und für die Weimarer Republik eintreten.¹⁸⁸

Der geistige Gärungsprozess im deutschen Judentum war in Folge gekennzeichnet von einer Art Selbstbesinnung, von Lebensphilosophie, jüdischer Bildung und Sympathie für den Zionismus. Unter dem Einfluss von Leo Baeck, Max Wiener (1882-1950) und Max Dienemann (1875-1939), allesamt Rabbiner, distanzierte sich das liberale Judentum von fundamentalen Werten im 19. Jahrhundert. Das bedeutete für die neue Generation eine Abkehr vom Universalismus und unter dem Einfluss von zeitgenössischen Geistesströmungen zugleich eine Hinwendung auf das jüdische Erbe unter Einschluss von Mystik. Religion wurde anstelle des individualistischen Glaubens und entgegen der Vorstellung als Vernunftreligion, ein Merkmal der Gemeinschaft, in der der Jude hineingeboren wird. Das kollektive Denken gewann die Oberhand und fand seinen Ausdruck in Formulierungen wie Blut-, Stammes- oder Volksgemeinschaft.¹⁸⁹

Bereits 1905 hatte Leo Baeck mit seiner Schrift „*Das Wesen des Judentums*“ eine Positionsbestimmung des modernen Judentums vorgenommen und damit sein künftiges Hauptwerk vorgelegt. In der völlig überarbeiteten zweiten Ausgabe von 1922¹⁹⁰ sollten sich dann die geistigen und politischen Veränderungen aufgrund des Ersten Weltkrieges

¹⁸⁶ Dazu sowie zu den Erfahrungen und Wandel der Einstellungen von Juden gegenüber Deutschlands chauvinistischer Politik vor und im Ersten Weltkrieg siehe A. BARKAI u.a., *Deutsch-Jüdische Geschichte*, Band IV, 16-22.

¹⁸⁷ Zur dreijährigen Tätigkeit Leo Baecks als Feldrabbiner siehe HOMOLKA, Walter/ FÜLLENBACH, Elias H., *Rabbiner Leo Baeck. Ein Lebensbild* (= *Jüdische Miniaturen*, hg. von Hermann SIMON, Bd. 75), Teetz – Berlin 2009, 23-27.

¹⁸⁸ Vgl. A. BARKAI u.a., *Deutsch-Jüdische Geschichte*, Band IV, 35.

¹⁸⁹ Vgl. dazu BRENNER, Michael, *Leo Baeck und der Wandel des liberalen Judentums während der Weimarer Republik*, in: HEUBERGER, Georg/BACKHAUS, Fritz (Hg.), *Leo Baeck 1873-1956. Aus dem Stamme von Rabbinern*, Frankfurt a. M. 2001, 60.

¹⁹⁰ Für die vorliegende Arbeit wurde BAECK, Leo, *Das Wesen des Judentums*, Wiesbaden ⁶1995, herangezogen.

niederschlagen. Leo Baeck sah sich durch den aus dem baltischen Luthertum stammenden Theologen Adolf von Harnack (1851-1930) aufgrund von dessen 1899/1900 an der Berliner Universität Berlin gehaltenen Vorlesungen und seiner druckgelegten Schrift „*Das Wesen des Christentums*“¹⁹¹ – der Begriff Wesen zielte auf das Wertvolle und Bleibende im Rückgriff auf das Evangelium Jesu von Nazareth – herausgefordert. Baeck wollte im Hinblick auf die von ihm vertretene liberale Wissenschaft des Judentums einen kritischen Dialog mit dem Protestantismus in einer pluralistisch verstandenen deutschen (religiösen) Kultur. Dem christlichen Wahrheits- und Modernitätsanspruch mit sichtbar exklusiver Tendenz gegenüber dem Judentum sollte eine eigenständige Identität eines religiös-kulturellen Judentums gegenüberstehen, wobei der dialogische Kernbereich auf die Bedeutung des pharisäischen Juden Jesus von Nazareth in Sichtweise der jüdischen Glaubensgeschichte Berücksichtigung erfahren sollte. Die Gleichzeitigkeit des wachsenden Antisemitismus und die von protestantischer Seite gezeigte Haltung, dem modernen lebendigen Judentum eine religiöse Irrelevanz zu bescheinigen, sollte in Folge auf jüdischer Seite zu apologetischen Reflexen führen, dem sich auch Baeck nicht entziehen konnte.¹⁹² Sein Buch „*Das Wesen des Judentums*“ zielte mit seinen gegenüber Adolf von Harnack's Schrift „*Das Wesen des Christentums*“ diametral entgegengesetzten Auffassung des Judentums auf die Überlegenheit der jüdischen Religion, deren Wesen er als ethischen Monotheismus charakterisierte sowie darin einen zukunftsorientierten und universalen Glauben sah. Dennoch sah Baeck im liberalen zeitgenössischen Protestantismus eine

¹⁹¹ Für die vorliegende Arbeit wurde HARNACK, Adolf von, *Das Wesen des Christentums*. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin, gehalten von Adolf v. Harnack, hg. von Claus-Dieter OSTHÖVENER, 3. erneut durchgesehene Auflage, Tübingen 2012, verwendet.

Bereits 1883 beauftragten die jüdischen Gemeinden von London, Paris, Wien und Berlin den Philosophen und Ethnologen wie Reform-Synodenvorsitzenden Moritz Lazarus (1824-1903) mit der Kompilation einer Darstellung zur jüdischen Ethik, um dem Christentum damit auf Augenhöhe entgegenzutreten zu können. Lazarus' „*Ethik des Judentums*“ erschien im ersten Band 1898 (zweiter Band 1911) und sollte für die liberalen Juden eine bedeutende Richtschnur darstellen. Lazarus sah den Schwerpunkt der jüdischen Moral im Ideal der Heiligkeit, als moralische Vollkommenheit, die in einer Heiligung des Lebens umgesetzt wird. Die jüdischen moralischen Grundsätze werden vor allem in karitativen Einrichtungen praktiziert, womit eine starke soziale Komponente betont wird. Die persönliche Heiligkeit tritt dadurch hinter karitative soziale Aufgaben zurück, die stark vom Gewissen geprägt sind. Diese Ethik ist einer der wesentlichen Gedankengänge des liberalen Judentums im 19. Jahrhundert mit Auswirkungen auf die Reformbewegung in den USA. Siehe dazu insbesondere M. MEYER, *Geschichte der Reformbewegung im Judentum*, 295f.

¹⁹² Zum gescheiterten Dialogversuch und zur protestantischen Diskursverweigerung siehe den Artikel von WIESE, Christian, Ein unerhörtes Gesprächsangebot. Leo Baeck, die Wissenschaft des Judentums und das Judentumsbild des liberalen Protestantismus, in: HEUBERGER, Georg/BACKHAUS, Fritz (Hg.), *Leo Baeck 1873-1956*. Aus dem Stamme von Rabbinern, Frankfurt a. M. 2001, 147-171.

gewisse theologische Nähe zum Judentum, wobei die Ethisierung der Religion eine besondere Rolle spielte. Mit der Dekonstruktion der christlichen Dogmengeschichte sollte sich implizit der Gedanke „Rückkehr zum Judentum“ einstellen.

4.3. Franz Rosenzweig und Martin Buber:

Im Mittelpunkt die Gott-Mensch-Begegnung

Leo Baeck war ab 1912 Vortragender für *Midrasch* – die rabbinische Auslegung der hebräischen Bibel – an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin und hielt zahlreiche Seminare und Vorlesungen. Dieses Engagement im Bereich der jüdischen Bildung vertiefte sich neben seinem Rabbineramt nach dem Ersten Weltkrieg. Bedeutende Persönlichkeiten des Judentums gründeten 1919 die „*Akademie für die Wissenschaft des Judentums*“, die zum Vorbild für andere Gründungen, so auch in Jerusalem, wurde. Zu den Initiatoren gehörten auch Albert Einstein, Leo Baeck, Ernst Cassirer und Otto Warburg.¹⁹³ In diesem Kreis wirkte auch der jüdische Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929), dem Leo Baeck 1923 eine Ordination erteilte. Rosenzweig sah, ähnlich wie Leopold Zunz und Hermann Cohen, in der Erneuerung der Wissenschaft des Judentums die Basis für den Fortbestand des jüdischen Lebens, der sich insbesondere in der Bildung des zeitgenössischen Laienstandes zeigen sollte. Rosenzweig befürchtete zu Recht den Verlust der jüdischen Identität, wenn die Jugend in nicht-jüdischen Volksschulen unterrichtet würde und sah in einer wirksamen Erziehung durch Lehrer-Gelehrte auf der Grundlage der Tradition und dem Besuch des öffentlichen Gottesdienstes ein prioritäres Ziel. Gleichzeitig zog es jüdische Jugendliche immer mehr in jüdische Jugendbünde, die der romantischen deutschen „*Wandervogel*“-Bewegung nachempfunden waren.¹⁹⁴ Rosenzweigs Vorstellungen wurden unter seinem Nachfolger Eugen Täubler allerdings nicht berücksichtigt. Er folgte daraufhin einer Einladung in Frankfurt am Main die dortige Jüdische Volkshochschule zu leiten, wobei es ihm gelang, seine Vorstellungen zur Erwachsenenbildung voll durchzusetzen. Das nunmehr „*Freies Jüdisches Lehrhaus*“ umbenannte Institut¹⁹⁵ wurde rasch zum

¹⁹³ Vgl. dazu A. BARKAI u.a., *Deutsch-Jüdische Geschichte*, Band IV, 126.

¹⁹⁴ Vgl. dazu ebd.133f.

¹⁹⁵ Zu Leben und Wirken von Franz Rosenzweig siehe SCHULZ-JANDER, Eva/SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich (Hg.), *Franz Rosenzweig. Religionsphilosoph aus Kassel*, Kassel 2011. Zu Franz Rosenzweig und zum Freien Jüdischen Lehrhaus ausführlich A. BARKAI u.a., *Deutsch-Jüdische Geschichte*, Band IV, 135-139. Siehe auch insbesondere den Sammelband von ADUNKA, Evelyn, /BRANDSTÄTTER, Albert (Hg.), *Das Jüdische Lehrhaus als Modell lebensbegleitenden Lernens*, Wien 1999.

Mittelpunkt der geistigen Erneuerung des deutschen Judentums. Ziel des Lehrhauses war es, jene Juden wieder zurückzugewinnen, die entfremdet ihre intellektuelle Heimat außerhalb des Judentums gefunden hatten. Ganz im Geist des traditionellen *bet hamidrasch* (Lehrhaus ist die Übersetzung) sollte das Lehrhaus ohne Rücksicht auf Stand und Bildung allen offen zugänglich sein und deren Teilnehmer sich spezifisch dem Studium von Texten mit der lebensnahen Annäherung (an die Tora) von außen widmen, was allerdings eine Abkehr vom traditionellen Unterricht im *bet hamidrasch* bedeutete. Zugleich entstanden in Deutschland starke jüdische Volkshochschulbewegungen mit dem Vorbild der Berliner Jüdischen Volkshochschule, die allerdings bei der traditionellen Vortragsweise blieben und sich nicht der neuartigen Rosenzweigschen Methode und Zielsetzung verschrieben.¹⁹⁶ Das hohe intellektuelle Niveau am Frankfurter Lehrhaus dessen Höhepunkt mit einer Gesamtschülerzahl von 1100 Personen im vierten akademischen Jahr 1922/23 erreicht wurde, lässt sich nicht zuletzt an der Reihe herausragender Namen wie Martin Buber als Mitbegründer, Franz Oppenheimer, Bertha Pappenheim oder später auch Gershom Scholem, S. J. Agnon (Nobelpreisträger für Literatur 1966) und Leo Strauss ermessen.

Nachdem Martin Buber 1922 eher zurückhaltend mit Vorträgen über chassidische Texte im Jüdischen Lehrhaus in Frankfurt am Main seine Vortragstätigkeit aufgenommen hatte, sollte er mit „*Religion als Gegenwart*“ – zunächst als Hörermitschrift und Diskussionsergebnis notiert – einen ersten Entwurf zu „*Ich und Du*“ vorlegen. Bubers Anliegen war es, die jüdische Religion als gelebte Gegenwart zu präsentieren. Der Glaube, so Buber, entfaltet sich in der Gegenwart und sei nicht über den Weg der Tradition oder mit dem Warten auf dem Messias zu verstehen. Die Gegenwart Gottes und das „personale Angesprochensein“ durch Gott, muss angenommen und erwidert werden.¹⁹⁷

¹⁹⁶ Zur Entwicklung des Jüdischen Volkshochschulwesens in Deutschland siehe A. BARKAI u.a., *Deutsch-Jüdische Geschichte*, Band IV, 140.

¹⁹⁷ Vgl. dazu A. BARKAI u.a., *Deutsch-Jüdische Geschichte*, Band IV, 141. Darin wird auf die besondere Bedeutung des Werkes „*Ich und Du*“ von Martin Buber hingewiesen und im Zusammenhang mit Franz Rosenzweigs Hauptwerk „*Stern der Erlösung*“ von einer „theozentrischen Wende“ im modernen Judentum gesprochen. Buber charakterisiert Gott – als personales Wesen und im Rückgriff auf den Gott des biblischen Glaubens – als ein „Du“, das mit uns in intimer Weise in eine durch den Dialog geprägte Beziehung eintritt. Diese dialogische Beziehung ist Liebe und Mittelpunkt jüdischer Spiritualität. Zum näheren Textverständnis dieser Gedanken von Martin Buber siehe BUBER, Martin, *Das dialogische Prinzip*, Gütersloh 2009. Zu Franz Rosenzweigs Werk „*Der Stern der Erlösung*“ siehe ROSENZWEIG, Franz, *Der Stern der Erlösung*, mit einer Einführung v. Reinhold MEYER und einer Gedenkrede von Gershom SCHOLEM, Frankfurt a. M. 1988 [erstmalig 1921].

Die fruchtbringende Zusammenarbeit zwischen Martin Buber und Franz Rosenzweig zeigt sich, trotz manchmal unterschiedlicher Standpunkte, vor allem an dem gemeinsamen Werk der Neuübersetzung der hebräischen Bibel, ein Werk, das erst 1961 abgeschlossen werden sollte. Die Neuausgabe sollte vor allem die spirituelle Kraft der hebräischen Bibel zeigen und zum lebendigen „Gesprochenwerden des Wortes führen“.¹⁹⁸ Nicht zuletzt war es auch Leo Baeck als Präsident der jüdischen Bruderschaft *Bne Briss*, der das Werk in seiner Verbreitung förderte.¹⁹⁹ Besonderen Zuspruch sollte das Werk vor allem auch bei den jüdischen Jugendverbänden und in jüdischen Schulen finden. Obwohl Franz Rosenzweig und Martin Buber einem nichtorthodoxen jüdischen Glauben zugerechnet werden, können beide nicht als Reformjuden gelten. Wie M. MEYER ausführt, lehnte es Buber ab einer liberalen jüdischen Organisation beizutreten, Franz Rosenzweig hingegen zeigte letztlich ein hohes Maß an Observanz.²⁰⁰ Der intellektuelle Einfluss auf eine neue Art von liberalem Denken im Judentum sollte sich aber fruchtbringend auswirken.

4.4. Kann die Frau das rabbinische Amt bekleiden?

Mit Rückkehr zum Wirken von Leo Baeck ist insbesondere auch die Haltung zur Frage der Gleichberechtigung der Frau im (liberalen) Judentum von zentraler Bedeutung.²⁰¹ Baeck hatte hierbei die radikalen Umwälzungen der letzten Jahrzehnte vor Augen und sah die Frage eingebettet in die Gesamtheit des politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens. Er sah mit Bezug auf das jüdische Gemeindeleben die Notwendigkeit zu Reformen bei der Mitwirkung von Frauen in religiösen und gottesdienstlichen Belangen und ermutigte jüdische Frauen zum Studium an der

Unterschiedliche Auffassungen zur Bedeutung von Gebet und Ritus im Hinblick auf den Dialog zwischen Gott und Mensch sowie den Weg zu einer erneuerten jüdischen Frömmigkeit sollte die fruchtbringende Zusammenarbeit zwischen Martin Buber und dem bald schwerkranken Franz Rosenzweig jedoch nicht stören. Buber verstand die Gott-Mensch-Begegnung als eine Beziehung, die sich im „Alltagsraum“ der Menschen abspielt, in der Begegnung mit dem Mitmenschen. Rosenzweig hingegen sah den Mittelpunkt in der Begegnung Gottes mit dem Menschen in der Synagoge und in der Befolgung der göttlichen Gebote. Vgl. dazu A. BARKAI u.a., *Deutsch-Jüdische Geschichte*, Band IV, 142.

Zu Leben, Gesamtwerk und Einfluss auf das zeitgenössische Judentum von Martin Buber (geboren in Wien 1878, gestorben 1965 in Jerusalem) siehe die Biographie von WEHR Gerhard, *Martin Buber. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg, 1986 (1968).

¹⁹⁸ Ausdruck nach Buber, zit. nach A. BARKAI u.a., *Deutsch-Jüdische Geschichte*, Band IV, 145.

¹⁹⁹ Siehe dazu ebd. 146.

²⁰⁰ Vgl. dazu M. MEYER, *Geschichte der Reformbewegung im Judentum*, 511.

²⁰¹ Zur Frage der Gleichberechtigung der Frau im liberalen Judentum siehe die ausführliche Behandlung im 2. Teil der Arbeit.

Hochschule für die Wissenschaft des Judentums.²⁰² Der nach wie vor auch in liberalen Gemeinden fest verankerten Überzeugung, dass Frauen in der Synagoge weiterhin von den Männern getrennt ihren Platz einnehmen sollen²⁰³ stand die Bereitschaft gegenüber, Frauen im öffentlichen Leben und in der Gemeindeverwaltung Gleichberechtigung zu gewähren. Diese bedeutete allerdings nicht die Abgabe von religiösen Führungsfunktionen an Frauen.

Von umso größerer Bedeutung erwies sich die neue Frage, ob Frauen das Rabbineramt bekleiden können und dürfen. Diese Herausforderung für die jüdischen Gemeinden wird exemplarisch am Lebenslauf von Regina Jonas,²⁰⁴ der weltweit ersten Rabbinerin, deutlich.²⁰⁵ Regina Jonas legte 1930 an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin ihre mündliche Abschlussprüfung ab (u.a. bei Leo Baeck in den Gegenständen Religionsgeschichte und Pädagogik), nachdem sie vorher ihre Prüfungsschrift „*Kann die Frau das rabbinische Amt bekleiden?*“ verfasst hatte. Durch den plötzlichen Tod des Begutachters konnte sie jedoch nicht als Rabbinerin (sie wurde als „Fräulein Rabbiner Jonas“ angesprochen), sondern nur als geprüfte Religionslehrerin ihr Studium beenden. Kurze Zeit später bescheinigte allerdings Leo Baeck ihre Befähigung als Predigerin und Ende 1935 erfolgte dann ihre Privatordination durch Max Dienemann in Offenbach. Leo Baeck beglaubigte schließlich 1942 eine Abschrift ihres Rabbinerdiploms.²⁰⁶ Regina Jonas war konservativ

²⁰² Vgl. dazu HOMOLKA, Walter/ FÜLLENBACH, Elias H., Rabbiner Leo Baeck. Ein Lebensbild (= Jüdische Miniaturen, hg. von Hermann SIMON, Bd. 75), Teetz – Berlin 2009, 32.

²⁰³ Vgl. dazu A. BARKAI u.a., Deutsch-Jüdische Geschichte, Band IV, 150. Siehe weiter die erwähnte Ausnahme der 1930 erbauten Berliner liberalen Synagoge in der Prinzregentenstraße, der ersten und einzigen Gemeindefsynagoge Berlins, wo Frauen und Männer zusammen saßen.

²⁰⁴ Es soll in dieser Arbeit der Lebenslauf von Rabbinerin Regina Jonas (geboren 1902 in Berlin, von den Nationalsozialisten im Oktober 1944 in Auschwitz ermordet) nicht im Einzelnen dargestellt, sondern lediglich die Bedeutung für die Entwicklung des Rabbineramtes von Frauen im liberalen Judentum hervorgehoben werden. Insbesondere ist hierbei auf die Edition von Elisa Klapheck und die von ihr eingeleitete und kommentierte Ausgabe der „Streitschrift“ von Regina Jonas zu verweisen. Siehe dazu: JONAS, Regina, *Kann die Frau das rabbinische Amt bekleiden? Eine Streitschrift*, hg. und komment. von Elisa KLAPHECK, Teetz 1999 und KLAPHECK, Elisa, Regina Jonas. Die weltweit erste Rabbinerin (= Jüdische Miniaturen, hg. von Hermann SIMON, Bd. 4), Teetz 2003.

²⁰⁵ Erst im Jahr 1972 sollte mit der Reformjüdin Sally Priesand (USA) eine weitere Frau zur Rabbinerin ordiniert werden, im konservativen Judentum erfolgte dies erstmals einige Jahre später. Weltweit wurden bereits mehr als 200 jüdische Frauen ordiniert, die vorwiegend in angloamerikanischen Ländern ihr Amt ausüben. Siehe dazu auch den von Stefanie Neumeister verfassten Artikel zu Rabbinerin Regina Jonas und ihre Nachfolgerinnen „Gott hat nicht nach unserem Geschlecht gefragt“ in *Jüdische Zeitung*, Januar 2011, Nr. 59, S.19.

²⁰⁶ Siehe dazu HOMOLKA, Walter/ FÜLLENBACH, Elias H., Rabbiner Leo Baeck. Ein Lebensbild (= Jüdische Miniaturen, hg. von Hermann SIMON, Bd. 75), Teetz – Berlin 2009, 33. Ein Durchschlag des Rabbinerdiploms von Regina Jonas befindet sich heute im Archiv des „*Centrum Judaicum*“ in Berlin in der Oranienburgerstraße. In einer vom Verfasser dieser Arbeit im Mai 2012 besuchten Ausstellung über das liberale Judentum in Berlin in der kriegszerstörten und nur teilweise wiederhergestellten Neuen

eingestellt und sie versuchte in ihrer schriftlichen Arbeit den Nachweis zu führen, dass die Gleichberechtigung der jüdischen Frau auf den jüdischen Religionsgesetzen und rabbinischen Traditionen beruhe. Damit trat sie gegen die orthodoxe Auffassung von der Unvereinbarkeit von Halacha und Frauengleichberechtigung wie zugleich gegenüber dem liberalen Establishment auf, dieses müsse bestimmen, wie weit die Emanzipation der Frauen gehen könne. Dennoch erhielt sie aus dem liberalen jüdischen Lager viel Zustimmung, so auch vom Vorstand der „Neuen Synagoge“ in Berlin und wurde daher 1937 mit der „rabbinisch-seelsorgerischen Betreuung in den Sozialstationen“ betraut.²⁰⁷ Ihr zunehmend anerkanntes Wirken für die jüdische Gemeinde und in Frauenverbänden – nicht bei den Orthodoxen, die ihre Tätigkeit als äußerst fragwürdig einstufen – wurde aufgrund der Entwicklungen im nationalsozialistischen Deutschland immer mehr eingeschränkt und endete 1944 nach vorangehendem Aufenthalt im KZ Theresienstadt mit der Ermordung im Konzentrationslager Auschwitz. Obwohl Regina Jonas unmittelbar nach dem Krieg rasch vergessen wurde, muss aus heutiger Sicht der beharrliche Weg von Regina Jonas als außerordentliche Pionierleistung für den Kampf um die Gleichberechtigung der jüdischen Frau und für das Rabbineramt gewürdigt werden.

Leo Baeck unterrichtete bis Juli 1942 an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, die von den Nationalsozialisten wieder zur Lehranstalt herabgestuft wurde. Er sah in Palästina entgegen anderer Auffassungen nicht nur für Orthodoxe, sondern auch für das liberale Judentum eine Heimat und besuchte 1935 Haifa. Bereits 1933 wurde angesichts der Ereignisse in Deutschland die „Reichsvertretung der deutschen Juden“ (ab 1938 „Reichsvereinigung der Juden in Deutschland“) gegründet, deren Leitung er übernahm. Diese Funktion sollte er bis zu seiner Deportation 1943 innehaben. Im Hinblick auf sein geistiges und religiöses Wirken ist vor allem auch die in dieser schweren Zeit intensiviertere Auseinandersetzung mit dem Christentum zu erwähnen, die auf ein besseres Verständnis dieser Religion als Jude zielte. Baeck förderte den christlich-jüdischen Dialog und seine Forschungsarbeiten über Pharisäer und Evangelien können in diesem Zusammenhang als Grundlage für den Beginn des

Synagoge in der Oranienburgerstraße wurde unter anderem auch ein Plakat gezeigt, auf dem Fräulein Rabbiner Regina Jonas am 19.2.1938 für die Ansprache anlässlich der 2. Hawdala-Sabbat-Ausgangsfeier angekündigt wurde.

²⁰⁷ Vgl. dazu KLAPHECK, Elisa, Regina Jonas. Die weltweit erste Rabbinerin (= Jüdische Miniaturen, hg. von Hermann SIMON, Bd. 4), Teetz 2003, 27, 32f.

forcierten Dialogs zwischen Juden und Christen gesehen werden.²⁰⁸ Die Hoffnung auf Zusammenarbeit und auf ein erneuertes Verhältnis zwischen Juden und Christen gab Leo Baeck, der im Mai 1945 von sowjetischen Truppen aus dem KZ Theresienstadt befreit wurde, nach seinen Besuchen im Nachkriegsdeutschland nicht auf.²⁰⁹ Mit seinem trotz vorgerücktem Alter erneuten Engagement in der „*World Union for Progressive Judaism*“ verband er zugleich eine Lehrtätigkeit in der „*Londoner Society for Jewish Studies*“ und am „*Hebrew Union College*“ in Cincinnati und vollendete sein zweibändiges Werk „*Dieses Volk. Jüdische Existenz*“ unter dem Erfahrungshorizont der Erlebnisse im Konzentrationslager.²¹⁰ Mit seinem Tod Anfang November 1956 in London sollte das liberale Judentum ihre bedeutendste Symbolfigur im 20. Jahrhundert verlieren.

4.5. Aspekte der demografischen und politischen Entwicklung des Judentums in Deutschland und Österreich von 1918-1938

Die Entwicklung der jüdischen Bevölkerung in der Zwischenkriegszeit in Deutschland und in Österreich war von einem Geburtenrückgang geprägt. Ursachen waren unter anderem die Verstädterung und die Geburtenkontrolle, wohingegen die Zahl der Konversionen oder des Austritts weniger ins Gewicht fiel. Schon eher spielte der Faktor der interkonfessionellen Ehe eine Rolle, da die Kinder zumeist nicht jüdisch erzogen wurden. Auch hierbei sind Stadt-Land-Ausprägungen wesentlich. Auffallend ist, dass die Zahl der Austritte in Wien mit 17.000 zwischen 1919 bis 1937 die höchste in ganz Europa war, wobei ein Grund die Nichtanerkennung interkonfessioneller Ehen („Mischehen“) gewesen sein dürfte.²¹¹ In Deutschland wurden 1933 rund 500.000 Juden registriert, in Österreich rund 190.000, davon in Wien rund 176.000, das waren 9,4 Prozent der Gesamtbevölkerung oder über 90 Prozent aller österreichischen Juden. Insgesamt gab es nach dem Ersten Weltkrieg in Österreich 33 Kultusgemeinden.

²⁰⁸ Vgl. dazu HOMOLKA, Walter/ FÜLLENBACH, Elias H., Rabbiner Leo Baeck. Ein Lebensbild (= Jüdische Miniaturen, hg. von Hermann SIMON, Bd. 75), Teetz – Berlin 2009, 52-56.

²⁰⁹ Siehe ebd. 69-73.

²¹⁰ Vgl. ebd. 73-77.

²¹¹ Dazu und zu den oben genannten statistischen Angaben A. BARKAI u.a., Deutsch-Jüdische Geschichte, Band IV, 38-40 und 76. Siehe weiter die Darstellung der jüdischen Wirtschafts-, Berufs- und Sozialstrukturen, ebd. 40-67. Zur Austrittswelle nach dem Ersten Weltkrieg aus der jüdischen Gemeinde in Wien siehe auch LICHTBLAU, Albert, Integration, Vernichtungsversuch und Neubeginn. Österreichisch-jüdische Geschichte 1848 bis zur Gegenwart, in: BRUGGER, Eveline u.a., Geschichte der Juden in Österreich (= Österreichische Geschichte, herausgegeben v. Herwig WOLFRAM), Wien 2006, 504.

Das jüdische Familienleben gestaltete sich Anfang des 20. Jahrhunderts viel differenzierter, als die immer wieder vorgebrachten Vorstellungen von einer weit fortgeschrittenen jüdischen Assimilierung es vermuten lassen. Eine Quantifizierung für die historische Forschung ist jedenfalls schwierig, da die Ausleuchtung der alles bestimmenden privaten Sphäre und ihrer unmittelbaren Umgebung keinesfalls zugänglich ist. Dennoch kann man die Feststellung treffen, dass insbesondere im ländlichen Bereich, aber auch im Bereich des liberalen Mittelstandes innerhalb des deutschen und österreichischen Judentums im traditionellen Familienmilieu religiöse Alltagsbräuche, wenn auch oftmals unter Verlust des Bedeutungsursprungs und selbst bei Aufgabe der Sabbat- und Speisegesetze, gepflogen wurden. Eine führende Rolle spielten dabei nach wie vor die Ehefrauen und Mütter jüdischer Kinder.²¹² Der wachsende politische und soziale Druck auf die jüdischen Bevölkerungsteile in den zwei Jahrzehnten nach dem Ersten Weltkrieg führt zu einer gesteigerten Unsicherheit, die sich oftmals in den jüdischen Gemeinden und Bänden hinsichtlich Identität und Orientierung widerspiegelte, was dann oftmals zu einem Traditionsbruch führte.

Ein wesentliches Merkmal in Deutschland (wie auch in Österreich) war die Konstruktion der Einheitsgemeinde. Im Gegensatz zu den USA, wo Reformgemeinden sich unabhängig konstituierten, waren liberale Juden in Deutschland nur eine Fraktion, was in dieser Gruppierung wiederum zu einer religiösen Gleichgültigkeit führen konnte. Die liberalen Gemeinden verwendeten auch weiterhin zahlreiche Gebetbücher bis zum Erscheinen des Einheitsgebetsbuches für eine gemeinsame Liturgie im Jahre 1929.²¹³ Bis in die dreißiger Jahre existierte in Berlin für das liberale Judentum lediglich eine Gemeindegabensynagoge, wobei es darin keine Geschlechtertrennung bei der Sitzordnung gab.²¹⁴

Die ideologischen Auseinandersetzungen in den Gemeinden waren neben der religiösen Orientierung in erster Linie vom Erstarken des Zionismus²¹⁵ und von der

²¹² Vgl. dazu A. BARKAI u.a., Deutsch-Jüdische Geschichte, Band IV, 68f.

²¹³ Vgl. dazu M. MEYER, Geschichte der Reformbewegung im Judentum, 480.

²¹⁴ Siehe ebd.

²¹⁵ Während es den Liberalen in Berlin gelang, nach ihrer schweren Wahlniederlage von 1926 (Koalition aus Jüdischer Volkspartei und Orthodoxen) bereits 1930 gelang, die Mehrheit wiederzuerlangen, verloren sie in Wien ständig an Gewicht. 1928 erreichten sie zusammen mit den Orthodoxen lediglich die Hälfte der Mandate, seit Anfang 1933 hatten die Zionisten mit einer absoluten Mehrheit die Oberhand gewonnen. Siehe dazu A. BARKAI u.a., Deutsch-Jüdische Geschichte, Band IV, 86. Aufschlussreich über die Entwicklung der konkurrierenden Lager in der Wiener Kultusgemeinde vom Ersten Weltkrieg bis 1938 sowie zu den ersten Gewaltmaßnahmen der NS-Behörden gegenüber den österreichischen Juden der Beitrag von ZALMON, Milka, Die Geschichte der Juden in Österreich von 1782 bis zur heutigen

selbstbewussten Tradition der zugewanderten Ostjuden bestimmt. Gleichzeitig wuchs damit der Druck auf liberale Gemeinden, wobei vor allem die religiös orthodoxen Kreise gegen das passive Wahlrecht der Frauen opponierten. Liberale Vertreter ordneten sich um den Preis der Aufrechterhaltung der Einheitsgemeinde oftmals der darin verbliebenen Orthodoxie unter, selbst bei der Forderung nach einer Orgel bzw. Chormusik oder etwa bei der Sitzordnung für Männer und Frauen, weniger allerdings in Erziehungsfragen. Von Bedeutung waren auch die zunehmend gestiegenen und strukturell umfassenden Sozialausgaben im Gemeindehaushalt (in Wien betragen sie 1932 nicht zuletzt aufgrund vielfältiger Fürsorge- und Wohltätigkeitsvereine etwa 42 Prozent), was die Steuerabgaben für die Mitglieder empfindlich erhöhte.²¹⁶ Die Auseinandersetzungen in den jüdischen Gemeinden schlug sich auch im Wahlverhalten und einer zunehmenden Politisierung sowie Mobilisierung der Wähler nicht zuletzt aufgrund von Pressekampagnen und als Reaktion auf den Antisemitismus nieder: In Wien, wo das Judentum trotz Austritten eine erstaunliche Hochblüte erlebte, stieg die Wahlbeteiligung von rund 42 Prozent im Jahr 1924 auf über 71 Prozent im Jahr 1936.²¹⁷

Für diese Arbeit und die Gründung der progressiven jüdischen Gemeinde „Or Chadasch“ im Jahr 1990 in Wien – also einige Jahrzehnte nach dem Zweiten Weltkrieg – ist die Tatsache von besonderer Bedeutung, dass es vor 1938 in Wien kein organisiertes liberales Judentum, das der heutigen Auffassung voll entspricht, gegeben hat. Dies lässt sich schon anhand einer fehlenden Reformsynagoge feststellen.²¹⁸

Zeit, in: SHIRION, Elisheva, Gedenkbuch der Synagogen und jüdischen Gemeinden Österreichs (= Synagogengedenkbücher, Deutschland und deutschsprachige Gebiete, Bd. 5: Österreich), hg. von Meier Schwarz, Synagogue Memorial Jerusalem, Horn – Wien, 2012, hier 26-34.

Bereits früher war die zionistische Bewegung in Wien aus dem 1883 gegründeten Studentenbund *Kadima* hervorgegangen. Zu den zionistischen Organisationen in Deutschland und Österreich und ihrer Bedeutung insgesamt siehe A. BARKAI u.a., *Deutsch-Jüdische Geschichte*, Band IV, 91-95.

²¹⁶ Siehe dazu A. BARKAI u.a., *Deutsch-Jüdische Geschichte*, Band IV, 78. Zum jüdischen Gemeindeleben in der Ersten Republik und ihre politischen Gruppierungen sowie zur Bevölkerungsentwicklung siehe die ausführliche Darstellung von LICHTBLAU, Albert, *Integration, Vernichtungsversuch und Neubeginn. Österreichisch-jüdische Geschichte 1848 bis zur Gegenwart*, in: BRUGGER, Eveline u.a., *Geschichte der Juden in Österreich* (= *Österreichische Geschichte*, herausgegeben v. Herwig WOLFRAM), Wien 2006, 492-518.

²¹⁷ Vgl. dazu A. BARKAI u.a., *Deutsch-Jüdische Geschichte*, Band IV, 80f. Zur neuerlichen Erlangung der zionistischen Mehrheit in der IKG im Jahr 1936 siehe den Artikel „Das jüdische Wien – zionistisch“ in der Zeitung „Die Stimme“, 10. Jahrgang Nr. 595 vom 10. November 1936, worin nach den Wahlen vom 8. November in die IKG die zionistische Fraktion („Zionistische Liste“) mit 17.385 Stimmen einschließlich der Dissidentengruppe als Wahlsieger hervorging (20 Mandate im Kultusvorstand). Die „Union österreichischer Juden“ erhielt trotz Zuwachs hingegen nur 11.593 Stimmen. Die Wahlbeteiligung betrug über 70 Prozent gegenüber 52 Prozent im Jahre 1932. Auffallend ist, dass die Zahl der Stimmberechtigten der großen Wiener jüdischen Gemeinde lediglich 44.440 und die Zahl der Wähler 31.750 betrug.

²¹⁸ Zu den Synagogen und Bethäusern in Wien vor 1938 siehe insbesondere den Beitrag von ADUNKA, Evelyn, Tempel, Bethäuser und Rabbiner, in: STERN, Frank/ EICHINGER, Barbara (Hg.), *Wien und die*

Der Wille zur Wahrung der Einheitsgemeinde wurde unter Beachtung der im 19. Jahrhundert vorgenommenen abgemilderten Reformschritte („Wiener Ritus“) sowohl von liberaler wie auch orthodoxer Seite aufrechterhalten. Letztlich sollte die liberale Partei „Österreichisch-Israelitische Union“ die Führung in der Israelitischen Kultusgemeinde (IKG) verlieren. Der von der führenden Frau des britischen Reformjudentums Lily Montagu (1879-1963) in Wien unterstützte Versuch zur Gründung einer Reformgemeinde vor 1938 führte zwar zur Gründung des „Verein für fortschrittliches-religiöses Judentum“ im Jahr 1933 (den Ehrenvorsitz des Vereins übernahm Claude G. Montefiore), zeigte jedoch kaum Auswirkung. Auch die Präsidentschaft des 1943 im KZ Theresienstadt ermordeten Arztes Heinrich Haase, der in Privathäusern Veranstaltungen organisierte, konnte drei Jahre nach Gründung des Vereins lediglich dessen Auflösung bekanntgeben.²¹⁹ Es ist demnach vor der Shoa nie zur formalen Verankerung des liberalen Judentums in Wien gekommen, obwohl viele Juden auch in der orthodoxen Gemeinde bereits an das liberale Judentum anschließen konnten. Die Zeitumstände vor dem Einmarsch der deutschen Truppen im März 1938 („Anschluss“ Österreichs an das Deutsche Reich) erlaubten offensichtlich keine weiteren Initiativen zur Gründung einer Reformgemeinde. Erst 1990 konnte mit der Gründung der Gemeinde Or Chadash ein reformorientiertes Judentum in Wien etabliert werden. Mit den Auswirkungen der Terrorherrschaft der Nationalsozialisten und unter dem Eindruck der Shoa bestand in Europa für die Juden bis zum Jahr 1945 keine Möglichkeit das Judentum als religiösen und kulturellen Beitrag weiter in dieses Europa einzubringen.

jüdische Erfahrung 1900–1938. Akkulturation – Antisemitismus – Zionismus, Wien – Köln – Weimar 2009, 131-142. Siehe auch SHIRION, Elisheva, Gedenkbuch der Synagogen und jüdischen Gemeinden Österreichs (= Synagogengedenkbücher, Deutschland und deutschsprachige Gebiete, Bd. 5: Österreich, hg. von Meier Schwarz, Synagogue Memorial Jerusalem), Horn – Wien, 2012.

²¹⁹ Siehe dazu den Jahresbericht der Wiener progressiven jüdischen Gemeinde „Or Chadash“ 5771 – 2010/2011, 7f. Der Jahresbericht verweist auch darauf, dass bis 1938 „zumindest vier Anläufe zur Gründung einer Reformgemeinde bzw. Reformsynagoge nachweisbar“ sind. Von zionistischer Seite ist es im Zuge des Wahlkampfes in die IKG teilweise zu polemischen Angriffen auf Heinrich Haase gekommen. Siehe dazu den Artikel in der jüdischen Zeitung „Die Stimme“ (Herausgeber Zionistischer Landesverband für Österreich, 6. Jahrgang, Nr. 266 vom 9. Februar 1933, S. 3). Siehe weiter den Artikel von Heinrich Haase (Besprechung des Buches von Claude G. Montefiore „Outlines of Liberal Judaism“) in der Jüdischen Wochenschrift „Die Wahrheit“, XLVII Jahrgang, Nr. 41 vom 9. Oktober 1931, S. 4). Zur Auflösung des von Heinrich Haase geleiteten „Verein für fortschrittliches-religiöses Judentum“ siehe die Kurzmitteilung in *Die Stimme*, Nr. 524 vom 18. Februar 1936, S. 5. Darin wurde ausgeführt, dass der Verein, der sich an deutschen und englischen Vorbildern orientierte, in Österreich nicht Fuß fassen konnte. Der Versuch, in Wien das Reformjudentum heimisch zu machen, sei gescheitert.

4. 6. Zusammenfassung

Die formative Periode des liberalen Judentums war bis etwa 1870 in Deutschland abgeschlossen. Wichtige Grundsätze prägten nunmehr diese Richtung: Das Judentum ist in seiner Geschichte immer Veränderungen unterworfen. Die Erfahrung Gottes ist für das jüdische Volk dadurch immer neu zu bestimmen und die Offenbarung ein fortschreitender Prozess. Gott bleibt die alles durchdringende Kraft seiner Entwicklung. Unverrückbar ist die Zugehörigkeit zum jüdischen Volk für Juden die Mitte ihrer Existenz.

Es kam in den folgenden Jahrzehnten zwar zu keiner reformjüdischen Dogmatik, vielmehr aber wurde eine Tradition religionsphilosophischen Denkens begründet, die durch Hermann Cohen mit seinem Werk „Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“ eine nochmalige Akzentuierung erfuhr.

Das liberale Judentum veränderte das jüdische Leben in Familie und Gesellschaft. Wichtige Repräsentanten wie insbesondere Rabbiner Leo Baeck wirkten durch ihre liberale und aufgeschlossene Haltung als Brückenbauer zu orthodoxen und konservativen jüdischen Gemeinden und ermöglichten damit die Etablierung der „Einheitsgemeinde“. Von Deutschland aus beeinflusste dieser Vorgang die Entwicklung weiterer europäischer liberaler (progressiver) Gemeinden. Das Spannungsfeld, wie viel von der religiösen Vorschriften und Bräuchen sowie vom jüdischen Recht beibehalten werden muss, blieb jedoch ein nachhaltiges Problem. Der moderne Volks- und Nationsbegriff und der verstärkte Antisemitismus, der eine zionistische Antwort nach sich zog, führten zu einer gesteigerten Unsicherheit, die sich oftmals in den jüdischen Gemeinden und Bündnissen hinsichtlich Identität und Orientierung widerspiegelte. Mit mutigen liberalen Reformschritten, wie die Ordination von Frauen als Rabbinerinnen, wurde die Kluft zur Orthodoxie teilweise vergrößert.

In Wien wurde nach dem Ersten Weltkrieg der Wille zur Wahrung der Einheitsgemeinde unter Beachtung der im 19. Jahrhundert vorgenommenen abgemilderten Reformschritte („Wiener Ritus“) sowohl von liberaler wie auch orthodoxer Seite aufrechterhalten. Es ist jedoch vor der Shoa nie zur formalen Verankerung des liberalen Judentums in Wien gekommen, obwohl viele Juden auch in der orthodoxen Gemeinde bereits an das liberale Judentum anschließen konnten.

II. TEIL

OR CHADASCH

BEWEGUNG FÜR PROGRESSIVES JUDENTUM WIEN

(Progressive Jewish Community Vienna)

1. KAPITEL

1.1. Gründung und Konsolidierung von Or Chadasch Wien

Im ersten Teil der Arbeit dieser Arbeit wurde ausführlich dargestellt, dass es vor dem Jahr 1938 in Wien keine organisierte liberale jüdische Gemeinde und auch keine Reformsynagogen gegeben hat. Dennoch erlaubte die Einrichtung von Synagogenvereinen im beschränkten Maß Ziele der Reformbewegung weiter zu verfolgen, da sie sich der Umklammerung durch die Orthodoxie weniger ausgesetzt sahen. Als besonderes Merkmal kann die Orgelfrage angesehen werden, wobei es in einigen Wiener Synagogen tatsächlich zur Installierung und Verwendung von Orgeln gekommen ist.

Im Gegensatz zu der Ghettosituation und ihren Auswirkungen in Osteuropa während des Krieges ist es mehr als fünftausend Juden in Wien gelungen, die Wirrnisse des NS-Terrors bis zur Befreiung durch die Alliierten zu überstehen, wobei nahezu alle in Mischehen lebten oder „jüdische Mischlinge“ waren.²²⁰

Die 1945 wiedergegründete Wiener Israelitische Kultusgemeinde (IKG) versteht sich als Einheitsgemeinde, eine Vielfalt in Einheit und eine Heimstatt, die Mitglieder

²²⁰ Siehe dazu ADUNKA, Evelyn, Die vierte Gemeinde. Die Wiener Juden in der Zeit von 1945 bis heute, Berlin – Wien 2000, 18. Darin wird auch der während des Krieges offiziell zugelassene Rest der jüdischen Gemeinde und der Ältestenrat der Juden in Wien unter der Leitung von Josef Löwenherz, der später der Kollaboration bezichtigt wurde, erwähnt. Bereits 1945 wurde der Arzt Heinrich Schur zum provisorischen und nicht unumstrittenen Leiter der Israelitischen Kultusgemeinde (IKG) ernannt. Schur wurde nach einigen Monaten von David Brill, Privatsekretär des strikt an Moskau orientierten Vorsitzenden der Kommunistischen Partei Österreichs (KPÖ), Johann Koplenig, abgelöst. Zu den ersten Kultuswahlen und zur Neu- oder Wiedergründung der jüdischen Organisationen in Wien ab 1945 siehe ebd. 30-51.

„verschiedenen Grades an Religiosität und Observanz vereint“ (Oberrabbiner Paul Chaim EISENBERG).²²¹ Sie fußte bis 2012 rechtlich auf dem Israelitengesetz von 1890, das im selben Jahr novelliert und damit neuen Gegebenheiten angepasst wurde.²²² Wichtig ist in diesem Zusammenhang die noch weiter auszuführende Kontroverse zwischen der IKG und der liberalen jüdischen Gemeinde Or Chadasch, dass es in einem geographischen Raum nur eine Kultusgemeinde geben soll.²²³ Grundsätzlich gilt die historische Erfahrung, dass in einer Einheitsgemeinde durch die Polarisierung von Reformbewegungen und orthodoxen Gemeinden mit ihren unterschiedlichen religiösen Riten häufig ein permanentes Spannungsfeld besteht. Für Wien kann man sagen, dass es das zentrale Anliegen vor allem der Oberrabbiner war und ist, durch ihr Wirken dieses Ziel der Einheitsgemeinde trotz aller Konflikte immer vor Augen zu haben. Der Weg zu einer liberalen jüdischen Gemeinde in Wien sollte dennoch steil und konfliktreich sein.

In seinem Buch „Erlebnisse eines Rabbiners. Geschichte und Geschichten“ (Wien, 2006) geht der Oberrabbiner von Wien, Paul Chaim Eisenberg, auf die Gründung der Reformgemeinde Or Chadasch („Neues Licht“) ein und beurteilt diesen Vorgang als „Prüfstein für die Einheit der Gemeinde“.²²⁴ Dies vor dem Hintergrund der Reaktion der Orthodoxie und ihrer drohenden Abspaltung. Es musste daher eine pragmatische Lösung gefunden werden: Die Wiener Israelitische Kultusgemeinde ist kein Zusammenschluss von Gruppen oder Parteien, so Eisenberg, sondern sie verkörpert eine Gemeinschaft von Einzelpersonen. Ebenso ist es möglich, dass nur ein

²²¹ Zit. nach EISENBERG, Paul Chaim, Erlebnisse eines Rabbiners. Geschichte und Geschichten, in Zusammenarbeit mit Evelyn ADUNKA, Wien 2006, 82.

²²² Zur Novellierung des Israelitengesetzes (Bundesgesetz, mit dem das Gesetz betreffend die Regelung der äußeren Rechtsverhältnisse der israelitischen Religionsgesellschaft geändert wird, BGBl I Nr. 48/2012 vom 23.5.2012) siehe ausführlich S. 163-170.

²²³ Das Statut der Israelitischen Kultusgemeinde Wien vom 3. 5. 2007 (mit Bescheid genehmigt vom Bundesministerium für Unterricht, Kunst und Kultur vom 1. 6. 2007) fasst unter seinem Sprengel die Bundesländer Wien und Niederösterreich, im Bundesland Burgenland die politischen Bezirke Oberpullendorf, Mattersburg, Eisenstadt und Neusiedel am See sowie die Freistädte Eisenstadt und Rust zusammen. Sitz der Kultusgemeinde ist Wien. Kultusgemeinerverband sind die Kultusgemeinde und alle Vereine, Stiftungen und Gesellschaften im weitesten Sinne, die von der Kultusgemeinde kontrolliert werden.

²²⁴ Siehe dazu EISENBERG, Paul Chaim, Erlebnisse eines Rabbiners. Geschichte und Geschichten, in Zusammenarbeit mit Evelyn ADUNKA, Wien 2006, 111. Zur Gründungsansage von Or Chadasch gab es gegenüber dem künftigen Präsidenten von Or Chadasch, Dr. Theodor MUCH, eine bemerkenswerte Aussage des Präsidenten der IKG, Paul Grosz: „...*Der damalige Präsident Grosz hat mir eigentlich gesagt, sie zünden eine Atombombe...*“. (Interview mit Präsident Dr. Much vom 25.11.2011; Interviewcode A 001). Much spricht betreffend den Gründungsvorgang von Or Chadasch von einem konservativen Wien, worin sich „das Reformjudentum nie etablieren konnte“ und von „massiven Widerständen der Orthodoxie“. Siehe dazu MUCH, Theodor, Zwischen Mythos und Realität. Judentum wie es wirklich ist, Wien – Klosterneuburg 2008, 132; [in Folge: MUCH, Zwischen Mythos und Realität, 2008].

Teil der Familie Mitglied in der Gemeinde (IKG) ist, dies vor allem bei Mischehen. Weiter ist es auch erlaubt, dass Familienangehörige in unterschiedlichen Synagogen Mitglieder sind.²²⁵ Diese Vorgehensweise ermöglicht(e) der IKG die Nichtaufnahme von Or Chadasch und gibt den Orthodoxen das Gefühl besonderer Berücksichtigung.²²⁶

Unter diesen Vorzeichen und erst Jahrzehnte nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs sowie der bereits 1945 erfolgten Gründung der vierten Wiener jüdischen Gemeinde wurde kurz nach dem ersten öffentlichen egalitären Gottesdienst im Hotel Imperial unter Leitung des damaligen Landesrabbiners von Niedersachsen Henry Brandt am 4. Mai 1990 die liberale jüdische Gemeinde Or Chadasch (als [Zweig-] Verein Or Chadasch – Bewegung für progressives Judentum Wien) gegründet, nachdem in den siebziger Jahren eine von Rabbiner Brandt unterstützte Initiative nicht zum gewünschten Erfolg führte. Zur Wahl des Adjektivs „progressiv“ führt Präsident Dr. Theodor Much in seinem Buch „Zwischen Mythos und Realität. Judentum wie es wirklich ist“ (Wien – Klosterneuburg 2008) aus, dass „progressives Judentum“ als Überbegriff verwendet wird, ein Ausdruck „der sowohl ‘fortschrittlich’ meint als auch auf die progressive Offenbarungslehre hinweist“. Seiner Meinung nach scheint dies deshalb sinnvoll zu sein, „weil die früher vorhandenen Unterschiede zwischen ‘reform’ und ‘liberal’ kaum noch relevant sind“.²²⁷ Diese Position dokumentiert, dass reformorientierte jüdische Theologen den philosophisch fundierten Glauben an den

²²⁵ Vgl. EISENBERG, Paul Chaim, Erlebnisse eines Rabbiners. Geschichte und Geschichten, in Zusammenarbeit mit Evelyn ADUNKA, Wien 2006, 111. Zur Herkunft, Amtsbestellung und zum Wirken des Wiener Oberrabbiners Paul Chaim Eisenberg siehe die darin ausgeführten autobiographischen Notizen. Zu den Wiener Oberrabbinern siehe weiter die Homepage der IKG <http://www.ikg-wien.at>.

²²⁶ Der Wiederaufbau der Wiener Israelitischen Kultusgemeinde (IKG) nach der Shoa ist bis heute auch deutlich von Zuwanderern geprägt, insbesondere aus den Gebieten der ehemaligen Sowjetunion. Im Grunde genommen ist sie „eine neue Gemeinde auf altem Ort“ (Paul Grosz, ehem. Präsident der IKG). Sie ist in ihrer Zusammensetzung heterogen, ihre Identität reicht von ultrareligiös bis atheistisch. Dennoch ist ein „orthodoxer Mainstream“ vorherrschend. Nach Angaben der IKG aus dem Jahr 2012 sind darin über 7600 Mitglieder registriert. Laut Schätzungen gibt es in Österreich insgesamt rund 15.000 Jüdinnen und Juden. Die letzte wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Darstellung zur Geschichte der Juden in Wien nach 1945 und insbesondere auch der IKG ist das umfassende Werk der Historikerin Evelyn Adunka. Siehe dazu: ADUNKA, Evelyn, Die vierte Gemeinde. Die Wiener Juden in der Zeit von 1945 bis heute, Berlin – Wien 2000. Der Präsident der IKG Oskar Deutsch (Koalitionsbildung aufgrund der Kultuswahlen vom November 2012) betonte als Schwergewicht seines Arbeitsprogramms für die nächsten fünf Jahre unter anderem den Erhalt der Einheitsgemeinde, was auch im Hinblick auf Or Chadasch von Bedeutung ist.

²²⁷ Zit. nach MUCH, Zwischen Mythos und Realität, 2008, 123. Zur Unterscheidung und zum näheren Verständnis im heutigen Sprachgebrauch in Europa und in den USA siehe ebd. Siehe weiter auch die Ausführungen der Rabbiner Rosenthal und Homolka: „Der grundlegende Unterschied zwischen orthodoxem Judentum und progressiven Strömungen ist das Verständnis von Offenbarung. Nichtorthodoxes Judentum setzt den Offenbarungsprozess nicht absolut, sondern versteht sie als einen fortschreitenden Prozeß des Dialogs von Gott mit seinem Volk“, zit. nach ROSENTHAL, Gilbert S./HOMOLKA, Walter, Das Judentum hat viele Gesichter. Die religiösen Strömungen der Gegenwart, Bergisch Gladbach 2006, 6f.

„Fortschritt“ bereitwillig aufgegriffen und mit der Lehre von der „fortschreitenden Offenbarung“ in die reformierte Theologie transformiert haben.

Missverständnisse betreffend die Bezeichnung liberales Judentum und Reformjudentum werden insbesondere dadurch hervorgerufen, dass in verschiedenen Ländern die Adjektive unterschiedlich gewählt werden. Es wurde bereits im ersten Teil der Arbeit ausgeführt, dass im 19. Jahrhundert in Deutschland der Sprachgebrauch sich dahingehend entwickelte, dass man die Gruppierung der radikalen Reform (linker Flügel) als „Reformjudentum“ bezeichnete, das „Liberale Judentum“ hingegen mehr Elemente der Tradition berücksichtigte. In England hingegen heißt der traditionellere Flügel „Reform Judaism“, während der „Liberal Judaism“ den radikalen Flügel verkörpert. In den USA heißt die gesamte Richtung „Reform Judaism“, wobei einige Gemeinden durchaus die Bezeichnung „liberal“ führen. Die Vertreter des „Conservative Judaism“ entsprechen am ehesten in ihrer Praxis dem ehemaligen „liberalen Judentum“. Alle Adjektive stehen in Beziehung zum Grad der traditionellen Observanz, dem sich eine bestimmte Richtung verpflichtet fühlt. Theologisch gesehen stehen heute „Liberales Judentum“ und „Reformjudentum“ auf der gleichen Stufe. Dennoch ist angesichts der Vielfalt innerhalb des Reformjudentums bei der näheren Befassung und Untersuchung einzelner jüdischer Gemeinden zunächst von der eigenen Bezeichnung und vom traditionellen Selbstverständnis auszugehen.

Wie aus dem 2011 vorgelegten Jahresbericht von Or Chadasch Wien zu entnehmen ist,²²⁸ konnte nur mit Mühe an die durch die NS-Diktatur und die Kriegereignisse zerstörten Traditionen des liberalen Judentums unmittelbar angeknüpft werden und es stellten sich dabei zahlreiche Hindernisse ein.²²⁹

²²⁸ Siehe dazu Or Chadasch - Bewegung für progressives Judentum Wien, Jahresbericht 5771 – 2010/2011, 8; [in Folge: Jahresbericht 2010/2011]. Der unveröffentlichte und insbesondere Mitgliedern zugängliche Jahresbericht dient teilweise als Gerüst für die Darstellung der historischen Entwicklung von Or Chadasch Wien.

²²⁹ Zur Namensgebung für die liberale jüdische Gemeinde „Or Chadasch“ und zur Gründung befragt, äußerte sich Präsident Dr. Much dahingehend: „... *Das ist ein reines Zufallsprodukt. Als Vorbild dient eigentlich die Or Chadasch-Gemeinde in Zürich, wo ich das liberale Judentum kennengelernt habe. Es gibt auch andere Or Chadasch-Gemeinden, eine Or Chadasch-Gemeinde gibt es auch in Haifa, es ist die älteste Reformgemeinde in Israel...*“ (Interview mit Dr. Much vom 25.11.2011; Interviewcode A 001). Zur Gründung von Or Chadasch Zürich und zur Geschichte des liberalen Judentums in der Schweiz siehe KATLEWSKI, Heinz-Peter, Judentum im Aufbruch. Von der neuen Vielfalt jüdischen Lebens in Deutschland, Österreich und der Schweiz, Berlin 2002, 91-104. Darin auch ein kurzer Hinweis über die Gründung von Or Chadasch Wien.

In der Anfangsphase fanden die Kabbalat-Schabbat-Gottesdienste im Albert-Schweitzer-Haus in Wien statt, für Sederabende und die hohen Feiertage wurden Säle in größeren Hotels gemietet. Eine Unterstützung für ihre Gottesdienste fand die neue Gemeinde durch Initiative von Mitgliedern durch die Zurverfügungstellung von Räumlichkeiten in der Schüttelstraße im zweiten Wiener Gemeindebezirk. Bereits ein Jahr nach der Gründung der Gemeinde konnte mit Michael König ein Vollzeitrabbiner angestellt werden. Im Jahr 1997 wurde mit Unterstützung der Israelitischen Kultusgemeinde (IKG) ein Vereinslokal in Teilung mit anderen Benützern in der Haidgasse, unmittelbar neben dem Karmelitermarkt, bezogen.²³⁰ Am 22. Februar 2004 erfolgte dann nach vorangegangener Übersiedlung und unter Beteiligung prominenter Persönlichkeiten²³¹ die offizielle Einweihung der neuen Synagoge²³² von Or Chadasch in der Robertgasse im 2. Wiener Gemeindebezirk in Nachbarschaft des heutigen Sefhardischen Zentrums (georgische und bucharische Synagogen) in der Tempelgasse. Die von Architekten gestalteten und von Mitgliedern adaptierten Räumlichkeiten einer ehemaligen jüdischen Druckerei wurden mit Zustimmung der IKG ohne Mietzahlung und mit finanzieller Unterstützung durch die Stadt Wien und den Bund (mit jeweils 125.000 Euro) dafür zur Verfügung gestellt. Der Rektor des Abraham-Geiger-Kollegs²³³ zur Ausbildung von Rabbinern in Europa, Rabbiner Dr. Walter Homolka, hatte seit 2002 das Projekt beratend begleitet. Zu diesem Zeitpunkt wurde auch die zweite Rabbinerin von Or Chadasch, Mag. Irit Shillor, in ihr Amt eingeführt.

²³⁰ Der Jahresbericht von Or Chadasch verweist hierbei darauf, dass sich darin „eine Entspannung des Verhältnisses der IKG zu Or Chadasch“ zeigte und spricht damit eine bestehende Konfliktsituation mit der IKG an, ohne allerdings näher darauf einzugehen (vgl. Jahresbericht Or Chadasch 2010/11, 8).

²³¹ Unter den Festgästen waren neben der Präsidentin der Weltunion für progressives Judentum, Ruth Cohen aus Herzlyya, Ehrenpräsident Leslie F. Bergmann, Nationalratspräsident Andreas Khol, Kunststaatssekretär Franz Morak und Wiener Stadträte Sepp Rieder und Andreas Mailath-Pokorny. Die IKG entsandte Georg Haber als Vertreter. Er unterstrich, dass sich die Wiener Kultusgemeinde als Dach aller jüdischen Strömungen sehe und den Pluralismus verteidige. (Zu dieser Aussage siehe den Artikel von Katharina Stourzh „Lebendigkeit des jüdischen Glaubens“ in der jüdischen Kulturzeitschrift *David*, Online-Artikel URL: <http://www.david.juden.at/kulturzeitschrift/57-60/60-Stourzh.htm> (Stand 29.11.2011). Am 15. März 2004 fand dann ein Benefizkonzert im Etablissement Ronacher mit 16 bekannten Opernsängern statt.

²³² Zu den Räumlichkeiten der liberalen Synagoge und ihre Ausstattung siehe im Anhang die vom Verfasser 2011/2012 getätigten Fotoaufnahmen. Die offizielle Adresse von Synagoge und Büro von Or Chadasch – Bewegung für Progressives Judentum: Robertgasse 2, 1020 Wien. E-Mail: info@orchadasch.at; Homepage: www.orchadasch.at; Facebook: www.facebook.com/orchadasch.vienna. Aufgrund der Namensänderung der Gemeinde (!) erfolgt seit Oktober 2012 der Web-Auftritt unter der Bezeichnung „Or Chadasch – Jüdische Liberale Gemeinde“ (siehe auch Fußnote 235).

²³³ Das Abraham-Geiger-Kolleg an der Universität Potsdam wurde 1999 als erste Ausbildungsstätte für RabbinerInnen und Kantoren nach der Shoa gegründet und kooperiert mit dem Institut für jüdische Studien in Potsdam. Seine Tradition beruht auf der bis 1942 bestehenden Berliner Hochschule der Wissenschaft des Judentums. Die erste Rabbinerordination fand 1996 in Dresden statt.

Bemerkenswert ist, dass die Historikerin Evelyn Adunka, die selbst aktives Mitglied in Or Chadasch ist, in ihrem umfassenden Werk „Die vierte Gemeinde. Die Wiener Juden in der Zeit von 1945 bis heute“ (Berlin – Wien 2000) der Gründung der „liberalen Gemeinde Or Chadasch“ nur wenige Absätze widmet. Sie hebt aber insbesondere das mit der IKG vor den Kultuswahlen 1997 „in der Welt fast revolutionäre Übereinkommen“ mit Or Chadasch hervor: „Zum ersten Mal wurde damit Pluralismus im Judentum im Sinne einer echten Einheitsgemeinde von der IKG praktisch anerkannt“.²³⁴

1.2. Organisation und Mitgliederstruktur der Gemeinde

Der Gemeindevorstand von Or Chadasch besteht gemäß den Statuten²³⁵ aus sechs Mitgliedern, die von der Generalversammlung gewählt werden (Präsident/in, Schriftführer/in, Kassier/in und drei weiteren gewählten Mitgliedern). Sechs weitere Mitglieder können durch Vorstandsbeschluss als Vorstandsmitglieder kooptiert werden. Die Funktionsperiode des Vorstands beträgt drei Jahre, wobei die laufende Periode laut Jahresbericht im Dezember 2012 endet. Der Vorstand tagt einmal im Monat zur Besprechung aktueller Aufgaben, am öffentlichen Teil der Zusammenkunft kann jedes

²³⁴ Zit. nach ADUNKA, Evelyn, Die vierte Gemeinde. Die Wiener Juden in der Zeit von 1945 bis heute, Berlin – Wien 2000, 468.

²³⁵ Siehe dazu die (zum Zeitpunkt der Erhebung, das ist bis zum August 2012 vorliegenden) Statuten von „Or Chadasch Bewegung für progressives Judentum in Österreich“ im Sinne des Vereinsgesetzes 2002. Als Zweck des Vereins, der seine Tätigkeit auf ganz Österreich erstreckt (!) und die Errichtung von Zweigvereinen als zulässig ansieht, wird darin im § 2 ausgeführt: „Der Verein, dessen Tätigkeit nicht auf Gewinn gerichtet ist, dient ausschließlich gemeinnützigen, ideellen Zwecken. Er bezweckt die Pflege der jüdischen Religion, des jüdischen Kulturgutes und der jüdischen Tradition. Er wird auf dem Gebiet des Gottesdienstes, der Lehre und Erziehung, sowie der Kulturpflege tätig. Überdies bezweckt der Verein die Förderung der Zusammenarbeit mit anderen jüdischen Gemeinden, Institutionen, Vereinigungen, usw. und die Förderung eines freundschaftlichen Verhältnisses zu anderen Glaubensbekenntnissen sowie zu sonstigen kulturellen und gesellschaftlichen Institutionen.“ (Die erste Einsichtnahme in die Statuten erfolgte durch den Verfasser am 13.12.2011).

Zum Zeitpunkt der abschließenden Konzeption dieser Arbeit wurde von Or Chadasch eine Statutenänderung bei der Vereinsbehörde eingebracht. Ein per E-Mail versandtes Rundschreiben an die Vereinsmitglieder (*Or Chadasch Newsletter vom September 2012*) verweist darauf und wird im Wortlaut zitiert:

„Neue Gemeindestatuten beschlossen (inkl. Wahlreform)

Unsere Gemeinde erhält neue Statuten samt einer Wahlreform! Am Sonntag, 26. August tagte die außerordentliche Generalversammlung, um die neuen Statuten unserer Gemeinde zu diskutieren und zu verabschieden. Unter reger Beteiligung der Gemeinde konnten wir den vom Vorstand vorbereiteten Entwurf verbessern und mit Einstimmigkeit beschließen.

Die neuen Statuten enthalten einige wesentliche Neuerungen – die wichtigste hiervon ist die Reform unserer Gemeindevahlen, samt Einführung einer Briefwahl! Durchgehend finden Begriffe Verwendung, die uns als Gemeinde gerecht werden; so heißt die Generalversammlung zukünftig Gemeindeversammlung und der Vorstand zukünftig Gemeindevorstand. Darüber hinaus wird als neues Organ das Rabbinate verankert. Auch unser offizieller Name wurde von „Or Chadasch – Bewegung für Progressives Judentum“ zu „Or Chadasch – Liberale Jüdische Gemeinde Wien“ geändert. Am Montag, 27. August wurden die Statuten zur Genehmigung bei der Vereinspolizei vorgelegt...“

Mitglied teilnehmen. Bisheriger Präsident seit Gründung von Or Chadasch Wien ist der Dermatologe Dr. Theodor Much, Vizepräsidentin Frau Giuliana Schnitzler.²³⁶ Die Gestaltung und Erledigung aller Aufgaben der Gemeinde, die nicht zur Kompetenz des Rabinats gehören, werden von Gemeindemitgliedern in Team- oder Einzelarbeit in Absprache mit dem Vorstand durchgeführt. Der (erste modern gestaltete) Jahresbericht 2010/11 nennt als Aufgabenbereiche: Kultus (unter Vorsitz des Rabbiners), Religionsunterricht für Jugendliche (Religionsschule, Bar/Bat Mitzwa), Erwachsenenbildung (Lehrhaus, The Global Day of Jewish Learning, Konversionsunterricht, Siddur-Lesekurs), Kommunikation (Newsletter, Website, Jahresbericht), Mitgliederverwaltung, Interreligiöse Angelegenheiten, Kultur, Bibliothek, Kiddusch Organisation, Mitgliederentwicklung, Chewrah Kadischa und Event Management.²³⁷

Derzeitiger Rabbiner („Visiting Rabbi“) von Or Chadasch ist Dr. Walter Rothschild. Gegenwärtig ist er auch Landesrabbiner für den Landesverband der jüdischen Gemeinden von Schleswig-Holstein und betreuender Rabbiner für die liberalen Gemeinden in Köln und Freiburg im Breisgau. 2011 wurde Rabbiner Rothschild in den Vorstand der Union progressiver Juden in Deutschland gewählt.²³⁸ Ehrenrabbiner ist Dr. Walter Homolka, Rektor des Abraham-Geiger-Kollegs an der Universität Potsdam.

Or Chadasch ehrt verdienstvolle Mitglieder mit der Vergabe von Ehrenämtern, wie insbesondere den zum Ehrenpräsidenten ernannten Leslie F. Bergmann als Mitbegründer von Or Chadasch. In London lebend und an mehreren Universitäten lehrend, bekleidet Bergman auch das Amt des Präsidenten der European Union for Progressive Judaism.

²³⁶ Zur Zusammensetzung des Gemeindevorstandes (12 Personen) zum Zeitpunkt der Verfassung dieser Arbeit siehe näher den Jahresbericht 2010/11 von Or Chadasch. Präsident Dr. Theodor Much wurde 1942 in Tel Aviv geboren. Seine in Wien geborenen Eltern kehrten 1956 nach Wien zurück. Nach dem Medizinstudium in Wien absolvierte er eine Facharztausbildung zum Dermatologen in Zürich. Bis zur Pensionierung war Dr. Much Leiter der Hautambulanz in Hanusch-Krankenhaus in Wien. Seine Praxis befindet sich in Baden bei Wien. Seit 1990 ist Dr. Much Präsident der ersten progressiven jüdischen Gemeinde Or Chadasch Wien.

²³⁷ Zu diesen vielfältigen Aufgaben siehe die Angaben im Jahresbericht 2010/11.

²³⁸ Rabbiner Dr. Walter Rothschild wurde 1954 in England geboren, er studierte in Cambridge Theologie und Pädagogik. In den Jahren von 1984 bis 1994 war er Rabbiner in Leeds, anschließend zwei Jahre bei Or Chadasch in Wien und ein Jahr in Aruba (Karibik). 1998 folgte ein Wechsel als liberaler Gemeinerabbiner nach Berlin, 2001 betreute Rothschild die liberalen Gemeinden Beth Schalom in München und Gescher LaMassoret in Köln; seit 2003 ist er Landesrabbiner für Schleswig-Holstein und betreut hier mehrere Gemeinden. Mit Rabbiner Walter Rothschild wurde vom Verfasser am 23.12.2011 ein längeres Interview im Büro von Or Chadasch geführt, dessen Ergebnisse in Auszügen in die Arbeit einfließen (Interviewcode A 003). Von besonderer Bedeutung für diese Arbeit ist sein im Literaturverzeichnis angeführtes Fachbuch: Der Honig und der Stachel. Das Judentum – erklärt für alle, die mehr wissen wollen, Gütersloh 2009. Dieses Werk dient daher als authentische Quelle für Erklärungen der religiösen Praxis in der Gemeinde Or Chadasch.

Über die Aufnahme von ordentlichen und außerordentlichen Mitgliedern entscheidet der Vorstand. Die Aufnahme kann ohne Angabe von Gründen verweigert werden. Der Übertritt zu einer anderen Konfession führt zur sofortigen Beendigung der ordentlichen Mitgliedschaft.

Zum Zeitpunkt der Feldbeobachtung (Herbst/Winter 2011/12) umfasste die Mitgliederzahl von Or Chadasch rund 100 „Familien“ (Haushalte) bestehend aus Vollmitgliedern und Freunden, wobei die Zählung durch die Gemeinde dahingehend erfolgt, dass auch Einzelpersonen eine sogenannte Familie bilden.²³⁹ Diese Zahl dürfte in etwa dem langjährigen Trend entsprechen, wobei in den ersten Jahren des Bestehens der Gemeinde vermutlich eine höhere Zahl erreicht wurde und es in Folge auch immer wieder zu größeren Schwankungen gekommen ist.²⁴⁰ Die Schwankungen lassen sich nicht nur auf Grund des wechselnden Interesses von Beitrittswilligen und ihren Einstellungen (im orthodoxen jüdischen Umfeld) erklären, sondern sind auch im Zusammenhang mit vorübergehend in Wien lebenden liberalen Juden und Jüdinnen, etwa als Angehörige bei internationalen Organisationen²⁴¹ sowie auch mit ausgetretenen Mitgliedern und durch Todesfälle zu erklären.²⁴² Auch dürfte die bestehende Möglichkeit des Beitritts für Ehepartner in Mischehen ein Motiv sein, sich Or Chadasch zuzuwenden. Vor allem aber finden ehemalige Angehörige des christlichen Glaubens

²³⁹ Dazu Vizepräsidentin Frau Giuliana Schnitzler: *„Wir haben mehr Mitglieder, wenn wir sagen, dass auch die Familienangehörigen Mitglieder sind – nur oft ist es so, dass in unseren Familien einer jüdisch ist, wir haben sehr viele gemischte Paare – ich glaube das ist auch etwas was viele Leute an Or Chadasch interessant finden, das heißt, dass der jüdische Teil der Familie das Mitglied ist.“* (Auszug aus Interview mit Giuliana Schnitzler vom 1.12.2011; Interviewcode A 002).

²⁴⁰ Das Ersuchen um genaue Bekanntgabe der Mitgliederzahl und weitere Daten der Mitgliederstruktur wie Geschlecht, Alter, Herkunft, Beruf, Zahl der Konversionen u.a. wurde vom verantwortlichen Vorstandsmitglied abgelehnt. Im Vergleich dazu wurde auf eine per E-Mail erbetene Auskunft zur genauen Mitgliederzahl in der erheblich größeren Jüdischen Liberalen Gemeinde (JLG) Or Chadasch in Zürich (ca. 450 Mitglieder) eine diesbezügliche Auskunft samt Informationsmaterial rasch erteilt.

²⁴¹ Bei der ausländischen Herkunft von Gemeindemitgliedern wurde die Bedeutung von Mitgliedern insbesondere aus den USA und Großbritannien hervorgehoben, da diese Personen entweder Mitglieder in Reformgemeinden waren oder diese besucht haben, wohingegen es für Angehörige aus den ehemaligen Oststaaten wegen mangelnder Tradition eines Reformjudentums Probleme gibt (Aussage von Präsident Dr. Much im Interview vom 25.11.2011; Interviewcode A 001).

²⁴² Eine Bestätigung über die immer wieder vorkommenden Austritte ergibt sich auch durch die folgende Aussage eines langjährigen Mitglieds: *„...Es gibt auch Austritte, ja, genau weiß ich es nicht, aber es gibt eine relativ hohe Fluktuation, eher von den Freunden – aber auch von denen die Volljuden sind, die dann ein bisschen drinnen sind und dann wieder draußen.“* (Interview mit N.N.; Interviewcode B 002). Die Motive der in den letzten beiden Jahrzehnten ausgetretenen Mitglieder sind offensichtlich äußerst unterschiedlich und allein schon aufgrund abwesender Personen einer umfassenden Untersuchung nicht zugänglich. Dem Verfasser liegt diesbezüglich kein aussagekräftiges Material vor. In zwei Interviews gemachte Aussagen lassen persönliche Gründe wie Verärgerung über ein diktatorisches Klima oder Auffassungsdifferenzen bei der Ämterausübung erkennen: *„Es gibt leider immer wieder in Or Chadasch so dunkle Stellen, es gibt Leute, die irgendwie angeekelt wurden oder sich gefühlt haben, wo ich nicht genau weiß, was da wirklich war [...] es gibt da so seltsame Geschichten...“* (Aussage von Mitglied N.N., Intervewnachweis beim Verfasser).

(Katholiken wie Protestanten) im Wege der Konversion in der liberalen jüdischen Gemeinde eine offene Aufnahme. Nach eigenen Angaben hat sich in letzter Zeit die Altersstruktur der Gemeinde durch jüngere Mitglieder „erfreulich geändert“ (G. SCHNITZLER), wobei insgesamt ein Überhang an Frauen besteht.

Eine ausdrückliche Frage an den Präsidenten von Or Chadasch, wie Mitgliederwerbung in der Gemeinde geschieht, wurde kurz dahingehend beantwortet, dass keine aktive Mitgliederwerbung stattfindet und etwa im Gegensatz zu Chabad nicht missioniert wird, sondern es eine Mundpropaganda gibt: „*Leute kommen her, entweder es gefällt ihnen oder es gefällt ihnen nicht, manche bleiben nicht, manche sind bereit Mitglieder zu werden und zu bezahlen. Andere würden gerne Mitglieder werden ohne zu bezahlen, also so funktioniert das eben*“.²⁴³

Dennoch kann man zumindest von indirekter Mitgliederwerbung sprechen, die einerseits über den Webauftritt der Gemeinde erfolgt, andererseits aber ebenso mit der Präsenz bei Veranstaltungen oder durch Pressemeldungen und Einschaltungen in Zeitschriften gegeben ist. So etwa hatte Or Chadasch bereits mehrmals Gelegenheit im Rahmen des von der IKG veranstalteten jüdischen Straßenfestes am Wiener Judenplatz (vormals in der Seitenstettengasse) einen festen Stand zu betreuen, der mit entsprechendem Informationsmaterial über die Gemeinde Or Chadasch ausgestattet ist. In dem von der IKG herausgegebenen offiziellen Organ *Die Gemeinde* wird in einer Einschaltung regelmäßig auf die Aktivitäten von Or Chadasch hingewiesen.²⁴⁴

Weitere vom Verfasser in diesem Zusammenhang gestellte Fragen zum Ist-Zustand und zur künftigen Mitgliederentwicklung in Or Chadasch wurden von Präsident Dr. MUCH dahingehend beantwortet, dass eine diesbezügliche Vorhersage nur schwer möglich sei. Ein Faktor sei das künftige (novellierte) Israelitengesetz, weiter das Gelingen einen Fulltime-Rabbiner/Rabbinerin als Profi zu engagieren, was als wichtigste Voraussetzung für das Wachsen der Gemeinde angesehen werde. Der Abbau von „*Unwissen und Vorurteilen seitens der Orthodoxie gegenüber allen Formen des nicht orthodoxen religiösen Judentums*“ sei ebenso entscheidend.²⁴⁵

²⁴³ Präsident Dr. Much im Interview vom 25.11.2011; Interviewcode A 001.

²⁴⁴ Aussage von Präsident Dr. MUCH vom 25.11.201; Interviewcode A 001. Zur Website von Or Chadasch siehe <http://www.orchadasch.at>.

²⁴⁵ Aussage von Präsident Dr. MUCH im Interview vom 24.11.2011; Interviewcode A 001.

Der Beitritt zur Gemeinde Or Chadasch erfolgt mittels eines Aufnahmeformulars (Antrag auf Mitgliedschaft), das auf der Homepage von Or Chadasch abrufbar ist,²⁴⁶ entweder als ordentliches oder als assoziiertes Mitglied (= Mitglied der Freunde von Or Chadasch). Ordentliche Mitglieder sind Personen oder Familien die jüdisch sind; „Freunde von Or Chadasch“ sind Personen, die nicht jüdisch sind, sich jedoch mit der Gemeinde identifizieren und an ihren Aktivitäten teilnehmen möchten. Weiter Personen, die zum Judentum konvertieren wollen. Im Aufnahmeformular wird eingangs darauf hingewiesen, dass die Mitgliedschaft bei Or Chadasch „ein breites Spektrum religiöser und sozialer Dienste, darunter das Feiern aller jüdischen Feste und Feiertage, insbesondere des Schabbat, die jüdische Begleitung des Lebenszyklus sowie eine Vielzahl kultureller und gesellschaftlicher Aktivitäten“ ermöglicht.

Für einige Mitglieder dürfte die Aufnahme in die Gemeinde offensichtlich nicht nach ihren Vorstellungen verlaufen sein, was auf wenig Professionalität schließen lässt. So etwa klagte ein aktives Mitglied: „...*Es gab keine Programme oder Leute, die mich willkommen heißen haben, es war freundlich, aber es war keine Struktur*“.²⁴⁷

Ein weiteres Mitglied äußerte sich ebenso enttäuscht zum Aufnahmeprozess: „... *Ich war immer am Judentum besonders interessiert und habe daher nach einem Zugang zu jüdischen Gruppierungen in Wien gesucht. Das resultierte sicher auch aus meiner wachsenden Antipathie gegenüber meiner eigenen Religion. Da aber das orthodoxe Judentum einen Zugang erschwert, habe ich nach Bekanntwerden, dass es in Wien eine liberale Gemeinde gibt gedacht, da gehe ich hin und interessiere mich besonders dafür. Meine ersten Gespräche mit Rabbiner Rothschild waren zunächst eher tastend. Nach Teilnahme an zwei oder drei Gottesdiensten am Schabbat stellte ich fest, dass der Zugang zur Gemeinde offensichtlich am besten über den menschlich offenen Umgangston des Rabbiners ermöglicht wird. Andere gingen nicht auf mich zu, ausgenommen Frau Schnitzler. Leider war sie nicht immer präsent. Ich erkannte aber, dass nur eine Mitgliedschaft mich hier weiterbringen würde [...] Ich stellte daher den Antrag zunächst als Freund der Gemeinde aufgenommen zu werden mit dem Hinweis konvertieren zu wollen. Es gab zwar ein kurzes Informationsgespräch mit einem Vorstandsmitglied in der Synagoge, jedoch ging niemand sonst auf mich zu. Es gab keine weitere Information, die Aktivitäten gingen von mir aus, so dass ich bald das*

²⁴⁶ Siehe dazu das Aufnahmeformular (Antrag auf Mitgliedschaft) im Anhang.

²⁴⁷ Aussage von N.N.; Interviewcode B 004.

*Gefühl hatte nur als zahlendes Mitglied willkommen zu sein. Selbst nach weiterer aktiver Teilnahme an Gottesdiensten und in den Räumlichkeiten der Gemeinde, wie zum Beispiel Besuch des Lehrhauses, stellte ich mir die Frage: Warum gibt es hier so wenig Bereitschaft meinen Wunsch, Jüdin zu werden, von Beginn an zu unterstützen...“.*²⁴⁸

Bedeutsam für die Sozialstruktur der Gemeinde ist der hohe Mitgliederanteil an AkademikerInnen, der über die Hälfte hinausgehen dürfte. Desgleichen die verhältnismäßig hohe Zahl an KonvertitInnen wie auch der relativ große Teil an homosexuellen Mitgliedern (schwule wie lesbische Personen), was sich vor allem auch aus der offenen und nicht diskriminierenden Einstellung des progressiven Judentums zu diesem Thema erklären lässt.²⁴⁹

1.3. Aktivitäten der Gemeinde

Zahlreiche Aktivitäten begleiten den Jahreslauf bei Or Chadasch.²⁵⁰ Hervorgehoben werden müssen an erster Stelle die Begehung der hohen jüdischen Feiertage (Jamim noarim) wie Rosch ha-Schana und Jom Kippur, (Besinnung, Umkehr und geistige Erneuerung), Pessach, Schawuot und Sukkot (Freiheit und Offenbarung), Simchat Tora (Schlussfest mit Liebe zur Tora), Channuka, Purim, Tu-Bisch'wat und Fasttage wie Tischa be-Aw, die offensichtlich von einem regen Engagement der Gemeindemitglieder begleitet sind. An diesen Gottesdiensten nehmen in der Regel zahlreiche und mitunter hochrangige Gäste teil. Der Bogen an „events“ spannt sich weiter von Erev Pride bis hin zum „Global Day of Jewish Learning“,²⁵¹ aber auch Vorträge, Ausflüge, Theaterabende und der Besuch von Ausstellungen zeugen von einem regen kulturellen Gemeindeleben. Oftmals erfolgen Besuche von Rabbinern und interkonfessionelle Veranstaltungen geben Gelegenheit zur Diskussion insbesondere mit Vertretern des Christentums oder auch etwa mit Muslimen und Buddhisten.²⁵² Familiäre

²⁴⁸ Interview mit N.N. vom 27.2.2012; Interviewcode B 005.

²⁴⁹ Nähere Ausführungen zu den Themen Homosexualität und Konversion siehe 116f.

²⁵⁰ Siehe dazu beispielsweise den Überblick im Jahresbericht 2010/11 von Or Chadasch.

²⁵¹ Der Global Day of Jewish Learning vereinte 2010 mehrere hundert jüdische Gemeinden weltweit. Die Idee ist, dass einem Tag weltweit Jüdinnen und Juden denselben Text studieren.

²⁵² Insbesondere die langjährige Mitwirkung am christlich-jüdischen Dialog, an dem sowohl Präsident wie auch liberale Rabbiner teilnehmen, zeigt von vertieftem Interesse an der Begegnung mit dem Christentum. Hierbei ist auf den Koordinationsausschuss für christlich-jüdische Zusammenarbeit zu verweisen, dem derzeit als Geschäftsführer Dr. Markus Himmelbauer (Erzdiözese Wien) vorsteht. Siehe dazu den Bericht von Markus Himmelbauer: 21 Jahre Or Chadasch – die Wiener jüdische Reformgemeinde, in: Religionen unterwegs, 17. Jg. Nr. 2, Juni 2011, 28-29 und den Jahresbericht 2010/11 von Or Chadasch. Zum Dialog gehören auch die häufigen Besuche von Gruppen der Erzdiözese

Ereignisse wie Bar/Bat Mizwa, Geburten, Trauungen (unter der *Chuppa* = *Baldachin*) und Konversionen sind häufig Ausdruck und Höhepunkt einer lebendigen Zugehörigkeit zur Gemeinde.

Hervorgehoben werden muss die Zunahme an Aktivitäten durch neue und jüngere Mitglieder in der Gemeinde. Es wurde eine Reihe von Initiativen gestartet, die vor allem dem gemeinsamen jüdischen Lernen und der jüdischen Erziehung einen besonderen Stellenwert beimessen. Seit September 2011 findet einmal wöchentlich (ausgenommen sind Ferien) im Lehrhaus Or Chadasch eine Befassung mit verschiedenen Themen wie zum Beispiel jüdisches Brauchtum (religiöse Praxis und Feste), Grundlagen des Judentums, Studium traditioneller jüdischer Texte oder auch der Kultur und Kulturgeschichte statt. Seit 2011 gibt es auch einen neuen Ivrit-Kurs.

Ein besonderer Höhepunkt im Wirken von Or Chadasch mit Bedeutung für die öffentliche Wahrnehmung war die erfolgreiche Organisation und Abwicklung des großen „Kongresses des European Board der WUPJ, die im März 2008 in Wien stattfand.“²⁵³ Ebenso die im Jahr 2010 abgehaltene 20-Jahrfeier des Bestehens von Or Chadasch mit einem umfassenden Festprogramm.

1.4. Die Chewra Kaddischa

Seit 2007 ist es Or Chadasch möglich in Zusammenarbeit mit der Bestattung der Gemeinde Wien Beerdigungen im jüdisch-religiösen Sinn in einem Sektor des Wiener Zentralfriedhofs (Gruppe 18 gegenüber dem alten Jüdischen Friedhof) durchzuführen. Die Chewra Kaddischa²⁵⁴ von Or Chadasch verwaltet diese Grabstellen, gibt ihren Mitgliedern Hilfe bei Todesfällen, betreut die Hinterbliebenen und hat auch eine eigene Gruppe für die *Tahara* (Totenwäsche). Die Erlangung von Rechten zur Vergabe von eigenen Grabstellen ist von Beginn an ein besonderes Anliegen der Gemeinde gewesen. Die Zuweisung einer Grabstätte erfolgt durch Or Chadasch in Abstimmung mit dem Rabbinat. Die Grablegung kann nach Prüfung auch von anderen Angehörigen der

Wien und Studierenden verschiedener Studienrichtungen sowie die Vortragstätigkeit von Mitgliedern von Or Chadasch vor christlichen Einrichtungen.

²⁵³ Die Eröffnung des Kongresses, der alle zwei Jahre stattfindet und unter dem Motto „Progressive Judaism: The positive Choice“ stand, fand im Wiener Rathaus in Anwesenheit von Vertretern der Israelitischen Kultusgemeinde, des Koordinierungsausschusses für christlich-jüdische Zusammenarbeit, der griechisch-orthodoxen Kirche und der Stadt Wien statt. Siehe dazu näher das Programm unter <http://www.orchadasch.at/conference/pdfs/programe%20brochure.pdf>.

²⁵⁴ Zu Tod, Trauer und Beerdigungsriten aus der Sicht des liberalen Judentums ausführlich W. ROTHSCILD, *Der Honig und der Stachel*, 316-336.

jüdischen Glaubensgemeinschaft oder von deren Lebenspartnern in Anspruch genommen werden. Dazu Rabbiner Rothschild: „...Wir erlauben hier zum Beispiel Beerdigungen von Nichtjuden in unserem Friedhof, wenn es geht bei Verwandten ersten Grades...“. Dass es bei der Errichtung einer eigenen Grabanlage für Or Chadasch dabei zu Problemen mit der IKG gekommen ist, belegt in diesem Zusammenhang die Antwort von Rabbiner Walter Rothschild auf die Frage, ob eine Parzelle in Übereinkunft mit der IKG für Or Chadasch überlassen wurde:

„Nein, in Übereinkunft mit der Stadt Wien. Irgendwann hat man keine Geduld mehr, man geht zum Boss. Das Land gehört nicht der IKG sondern der Stadt Wien. Genauso wie bei den Muslimen und den Baha'i und anderen, sie gehen zur Stadt Wien und sagen wir wohnen hier [...] Es gibt die Magistratsabteilung 36 oder was auch immer, ich war einmal dort für ein Treffen und eine Sitzung, wir haben das alleinige Bestimmungsrecht wer dort bestattet werden kann, es gibt dort noch ein paar Gräber, die bald entfernt werden sollen, wir mussten dafür sorgen, es kostet etwas, es ist beinahe 15 oder 20 Jahre her, aber wir können bestimmen, wer dort hineinkommen darf. Das heißt, wenn jemand konvertiert ist, ist er für uns Jude, Punkt. Keine Übereinkünfte mehr mit der IKG. Und wenn jemand einen nichtjüdischen Ehepartner, Sohn usw. hat, dann können wir sagen, die Beerdigung von jemand, der nicht jüdisch ist, ist erlaubt, obwohl in der Satzung steht, es darf keine nichtjüdischen Zeremonien geben. Wir können dort kein Kreuz erlauben, keinen Pfarrer auf dem Friedhof haben, aber wenn jemand kommt und sagt meine Frau ist Atheistin und wir wollen trotzdem zusammen sein, dann können wir das organisieren.“²⁵⁵

1.4.1. Tod und Jenseitsvorstellungen im Judentum

An einige Mitglieder der Gemeinde Or Chadasch wurden im Rahmen der vom Verfasser geführten Interviews Fragen nach Vorstellungen über die Seele, den Tod und die Auferstehung gerichtet. Die meist knappen Antworten auf die Frage, ob es eine Auferstehung von den Toten gibt, ergaben entweder eine klare Verneinung oder eine unbestimmte Antwort.

²⁵⁵ Interview mit Rabbiner Dr. Walter Rothschild vom 23.12.2011; Interviewcode A 003.

Nähere Standpunkte zu diesem Fragenkreis im Hinblick auf das Judentum sind daher vor allem aus den Quellen der Bibel und aus den Lehrmeinungen aufzuschließen. Generell standen diese Fragen bei den interviewten Personen aber im Hintergrund.

Auf die Frage d. Verf. „Glauben Sie an die Auferstehung nach dem Tod?“ antwortete ein Gemeindemitglied:

„Überhaupt nicht. Ich glaube nicht an ein Leben nach dem Tod und ich möchte auch nicht daran glauben, das ist jetzt etwas ganz Persönliches. Es gibt sicher Menschen, für die ist das Leben nach dem Tod ein Trost, das Gefühl, sie brauchen das – ich brauche es nicht [...] Es gibt im Judentum ausgeprägte Vorstellungen betreffend das Leben nach dem Tod, je orthodoxer man ist, desto mehr beschäftigt man sich damit. Persönlich glaube ich im Kern des Judentums spielt das Leben nach dem Tod keine große Rolle. Es ist noch immer eine Religion, während Christen gläubig sind und fromm, weil sie sich dafür die Erlösung wünschen, Juden sind gläubig und fromm, weil sie in dem hier und jetzt sein wollen. Und ich kann mich erinnern, ich hatte ein Gespräch – ich war eingeladen von der Diözese von den katholischen Religionslehrern zu einem Seminar eigentlich über jüdisches Leben im heutigen Wien zu sprechen, dann ging es aber auch ein bisschen um die Frage was ist Judentum, und als ich gesagt habe im Judentum eigentlich spielt das Leben nach dem Tod und die ganze Frage keine große Rolle – der eine, der das geleitet hat, hat mich angeschaut als wäre ich wirklich, als käme ich vom Mond, ja bitte, ja wozu tut ihr denn das alles – und für mich war dieser Satz, wozu tut ihr denn das alles, wiederum so völlig fremd – also auch ein orthodoxer Jude würde nicht sagen ich halte mich an die Gesetze, weil ich danach etwas von mir erwarte...“²⁵⁶

Bemerkenswert hingegen ist jene Aussage eines Gemeindemitglieds, die nach vorangegangener Gottesfrage den Schluss nahe legt, dass Glaubensfragen in der Gemeinde offenbar als zutiefst persönliche Angelegenheit empfunden werden und daher kaum Gegenstand einer eingehenden Erörterung (ausgenommen im Unterricht?) sind:

Mitglied (M): *„... Judentum ist deshalb anders als andere Religionen, weil es auch einen starken nichtreligiösen Kern bzw. Glaubenskern hat [...] Das Judentum ist zum Teil eine Lebensform, eine Lebensform die eine Religion ist, aber man kann ein orthodoxer Jude sein, ohne an Gott zu glauben, und es gibt auch welche [...] ich glaube*

²⁵⁶ Auszug aus Interview mit N.N. vom Jänner 2012; Interviewnachweis beim Verfasser.

nicht an Gott. Sagen wir es einmal so: Ich glaube nicht an Gott – der liebe Gott war immer so etwas, na ja –

Frage d. Verf.: *Das heißt, Sie glauben auch nicht an die Offenbarung?*

M: *„An die jüdische Tora, an Moses, nein, überhaupt nicht. Aber daran würde ich auch nicht glauben, wenn ich an Gott glauben würde. Zu sagen, dass die Tora Moses am Berg Sinai diktiert wurde, Wort für Wort, da muss man schon sehr – also die jüdische Offenbarung ist eine – aber daran glaube ich auch nicht – ich glaube nicht an Gott, sagen wir es einmal so, ich glaube, dass der Glaube an Gott auch eine positive Funktion spielen kann im Leben von Menschen, ich kenne kein alternatives Konstrukt an das ich wirklich glauben kann, ich bin auch kein überzeugter Atheist – es gibt Menschen die sagen als rationaler Mensch muss man Atheist sein, es kann keinen Gott geben. Es stimmt wahrscheinlich, es kann keinen Gott geben, aber wenn man die rationalistische wissenschaftliche Denkweise durchdenkt kommt man auch auf Widersprüche, die sich nicht auflösen lassen und da sage ich dann, da ist es gar nicht so schlecht, manchmal ein bisschen Gott zu haben (lacht).“*

Frage d. Verf.: *Glauben Sie dann vielleicht an Transzendenz, an höhere Mächte?*

M: *„Nein, nein, daran schon überhaupt nicht, also nicht die Vorstellung, ich glaube nicht an den jüdischen Gott, aber irgendwie gibt es ein höheres Wesen, nein. Es gibt einen sehr schönen Satz, den mein Freund [...] gelegentlich verwendet, der sagt: „Der Gott, an den ich nicht glaube, der ist ein jüdischer“ (lacht). Und das würde ich auch so, ich brauche dann keine andere – das ist, wenn man aus einer christlichen Tradition kommt, ganz anders. Man kann nicht am Sonntag in die Kirche gehen und nicht an Gott glauben. Man kann sehr wohl am Schabbat in die Synagoge gehen und zu den Feiertagen und sagen, ich brauche keinen Gott, ich mache das, weil ich hier dazu gehören will.“*

Frage d. Verf.: *Welche Auffassungen gibt es darüber in Or Chadash soweit Sie das beurteilen können?*

M: *„Ich weiß es nicht, es wird nicht darüber geredet, nein.“*

Frage d. Verf.: *Warum wird darüber nicht geredet?*

M: *„Weil das für manche glaube ich ein bisschen ein schmutziges Geheimnis ist, dass man dann doch nicht aussprechen will, weil es das ganze Verhalten oder auch die*

*Entscheidungen beeinflusst, dass die Lebensweise dann ein bisschen zu einem Paradox macht...“.*²⁵⁷

Die mit Seele, Tod und Jenseits verbundenen Vorstellungen, insbesondere das Weiterleben nach dem Tod, werden in religionsphänomenologischen Werken in verschiedenen Kontexten behandelt. In einigen stehen sie im engen Zusammenhang mit Seelenvorstellungen, generell wird ein gemeinsamer anthropologischer Kontext für Jenseitsvorstellungen angenommen. Auch die Entwicklungen der jüdischen Religionsgeschichte lassen hierbei deutlich Vorstellungsänderungen und eine Vielfalt der Auffassungen erkennen. Für das Judentum gilt hierbei wie auch für die Weltreligionen, dass Vorstellungen von Tod und Ewigkeit keinesfalls isoliert, sondern nur in Bezug auf den jeweiligen gesamtreligiösen- und kulturellen Kontext zu betrachten sind. Die Betrachtungsweise erfolgt demnach vom Zentrum der Religion (Gottesvorstellung) und den gesellschaftlichen wie kulturellen Auffassungen. Die Vorstellungen von Erlösung und Jenseits stehen in enger Verbindung mit den jeweiligen Absolutheitsvorstellungen, wobei das Ziel des Erlösungsweges die Erreichung einer letzten Wirklichkeit (im monotheistischen Judentum Gott) ist. Weiter ist den Weltreligionen eigen, dass der ethischen Dimension (Lohn und Vergeltung) hinsichtlich des Jenseits eine besondere Rolle zukommt. Dennoch ist in den monotheistischen Religionen aufgrund der Glaubensinhalte (Relativierung von Himmel und Hölle durch die Liebe zu Gott und von Gott) sowohl das Individuum wie auch die Gemeinschaft „auf die Wirklichkeit des Absoluten im Leben, Sterben und nach dem Tod bezogen“ (J.FIGL).²⁵⁸

Die Frage über das Leben nach dem Tod war im Judentum (anders als im Christentum) im Vertrauen auf die göttliche Gnade (Rettungsmacht und Treue Gottes)²⁵⁹ zunächst keine zentrale. Offensichtlich standen praktische Lebensfragen im Vordergrund. Selbst unter Einbezug der Bibel gab es kein einheitliches Konzept und keine religiös bedeutsamen Lehren über das Weiterleben des einzelnen. Dennoch brach die Frage am Problem des Leidens des Gerechten auf. Die Idee der Auferstehung verbreitet sich dann nach dem babylonischen Exil unter Einfluss des Zoroastrismus und war gut vereinbar

²⁵⁷ Auszug aus Interview mit N. N. vom Jänner 2012; Interviewnachweis beim Verfasser.

²⁵⁸ Vgl. dazu die Ausführungen von J. FIGL zu den Seelen- und Jenseitsvorstellungen, in: DERS., Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck – Wien – Göttingen 2004, 645-648, die hier komprimiert wiedergegeben werden.

²⁵⁹ Siehe dazu KITTEL, Gisela, Befreit aus dem Rachen des Todes. Tod und Todesüberwindung im Alten und Neuen Testament (= Biblisch-theologische Schwerpunkte, Bd. 17) Göttingen 1999, 26, 41-56.

mit der biblischen Wertschätzung des irdischen Lebens. Beim Propheten Ezechiel (Hesekiel) wird die Vision von der Erlösung des zerstreuten Volkes als Hinweis auf die Auferstehung der Toten gedeutet.²⁶⁰ In der jüdischen Bibel hören wir immer die Klage über die Vergänglichkeit des Menschen und der Tod (*Scheol*, auch Todeswelt) wird vorgestellt wie ein finsternes und ödes Land. Zur Zeit der Makkabäerkriege ist der Monotheismus in Israel fest etabliert: „Jahwäs *göttliche Kompetenzverweiterung* – ich bin Gott und keiner sonst – umfasst nun zwingenderweise auch Tod und Unterwelt“.²⁶¹ Aus der Vielzahl unbestimmter Hinweise in der Bibel hatten sich schließlich zwei Lehrmeinungen herausgebildet. Die eine ist die Vorstellung von Unsterblichkeit der Seele mit der Annahme, dass vom Zeitpunkt des Todes an die Seele unabhängig vom Körper weiterlebt.²⁶² Die andere ist die Vorstellung von der Auferstehung der Toten mit der Annahme, dass der Mensch zwar stirbt, er aber (sowohl Seele wie Körper) in der messianischen Zeit wiederbelebt wird und leiblich aufersteht.²⁶³ Diesen Standpunkt vertraten die Pharisäer im Gegensatz zu den Sadduzäern. In den folgenden Jahrhunderten wird die Lehre von der Auferstehung zum festen Glaubensbestandteil und ab 200 n.u.Z. gilt als Häretiker, wer die Auferstehung leugnet. Die Gerechten aller Völker haben im Anschluss an die Periode des messianischen Zeitalters dann Anteil an der kommenden jenseitigen Welt (Garten Eden) oder im himmlischen Jerusalem auf Erden. Besondere Vorstellungen finden sich später in der jüdischen Mystik (Kabbala: es gibt verschiedene Seelenteile, nur die höchste kehrt zur göttlichen Quelle zurück).²⁶⁴ Im Mittelalter gab es (in der Philosophie) zudem Kombinationsversuche beider Entwicklungen und die Annahme der Vereinigung einer unsterblichen körperlosen Intellektseele mit dem göttlichen kosmischen Intellekt.

Im progressiven Judentum hielt man im Gegensatz zum traditionellen Judentum nicht an der körperlichen Auferstehung fest sondern vertrat den Standpunkt des Glaubens an

²⁶⁰ So zeigen etwa die Wandmalereien in der Synagoge von Dura Europos, 3. Jhd. n.u.Z., die Vision des Propheten Ezechiel (Ez 37, 1-14) von der Wiederbelebung der Totengebeine.

²⁶¹ Zit. nach HASENFRATZ, Hans-Peter, *Der Tod in der Welt der Religionen*, Darmstadt 2009, 64.

²⁶² Zu den Seelenvorstellungen bei den Israeliten insbes. unter iranischem Einfluss (Lohn-Strafbemessung im Jenseits aufgrund der moralischen Qualität des irdischen Lebens) siehe HASENFRATZ, Hans-Peter, *Die Seele. Einführung in ein religiöses Grundphänomen* (mit ausgewählten Texten), Zürich 1986, 76-81.

²⁶³ Dies kommt im zweiten Abschnitt der Amida zu Ausdruck, der täglich, am Schabbat und an Festtagen gesagt wird und damit schließt: „Gepriesen seist du, Ewiger, der die Toten belebt“. Vgl. dazu J. ROMAIN/W. HOMOLKA, *Progressives Judentum*, 49.

²⁶⁴ Zur Kabbala siehe DAVIDOWICZ, Klaus S., *Die Kabbala. Eine Einführung in die Welt der jüdischen Mystik und Magie*, Wien – Köln – Weimar 2009.

die Unsterblichkeit der Seele.²⁶⁵ Nach der Shoa war für viele JüdInnen der Glaube an ein Leben nach dem Tod zerbrochen. In jüngster Zeit entsteht offensichtlich ein neues Interesse an der Vorstellung der leiblichen Auferstehung als Symbol für das Heil des ganzen Menschen.

1.5. Lehrhaus Or Chadasch

Mit dem im September 2011 gestarteten Lehrhaus Or Chadasch wurde an eine alte jüdische Tradition angeknüpft.²⁶⁶ Die Zielsetzung besteht darin, Vereinsmitgliedern und darüber hinaus interessierten Personen einen Zugang zur jüdischen Lehre zu vermitteln. Wie aus dem Jahresbericht 2010/11 und aus der Homepage von Or Chadasch zu entnehmen war, fand im Zeitraum der Untersuchungsphase das Lehrhaus jeden Donnerstag mit vier Themenblöcken im Monat statt: Am ersten Donnerstag Jüdisches Brauchtum, am zweiten Donnerstag Grundlagen des Judentums, der dritte Donnerstag ist dem Studium jüdischer Texte gewidmet und der vierte Donnerstag des Monats der Kultur und Kulturgeschichte. Dieses erst jüngst aufgenommene Programm zeigt die Innovationsbereitschaft der Gemeinde und die Initiativsetzung der neuen jüngeren Generation. Ein für die Einrichtung des Lehrhauses verantwortliches Mitglied äußerte sich auf die Frage, ob viele Leute kommen: *„Zunächst ja, viele Leute sind gekommen, aber jetzt kommen weniger, sehr gemäßigt, die gleichen Leute – eigentlich dachten wir es kommen 10 Leute, am Anfang 20 oder 25. Aber es ist immer so, dass etwas Neues Interesse erweckt und später kommen die Leute dann nicht mehr.“*²⁶⁷

1.6. Religionsunterricht für SchülerInnen

Die religiöse Unterrichtung und Erziehung Jugendlicher ist ein Schlüsselfeld von Religionen. Or Chadasch bietet seit 2004 unter Beachtung der jüdischen Tradition daher an Sonntagen unter dem Titel „Hebrew Sunday School“ einen Religionsunterricht an. Der Jahresbericht 2010/11 nennt als Schwerpunkte: Jüdische Geschichte, die Bedeutung der Feiertage sowie damit zusammenhängend Bräuche und Vorschriften und weiter den

²⁶⁵ Der Unterschied zwischen orthodoxem und progressivem Judentum zeigt sich im Gebetbuch des progressiven Judentums: „Gepriesen seist du, Ewiger, Du schenkst Leben angesichts des Todes“. Dies berücksichtigt die Vorstellung einer unsterblichen Seele ohne die körperliche Auferstehung auszudrücken.

²⁶⁶ Siehe dazu auch die Ausführungen zum jüdischen Lehrhaus 75f.

²⁶⁷ Interview mit N.N. vom 8.12. 2011 (Interviewnachweis beim Verfasser).

Hebräischunterricht.²⁶⁸ Eingerichtet wurden drei Klassen für verschiedene Altersgruppen (Kinder und Jugendliche von 5 bis 15 Jahren). Die älteren Jugendlichen befassten sich in erster Linie mit dem Wochenabschnitt. Der Unterricht wird von einem besonders qualifizierten Lehrpersonal gehalten, wobei der Gemeinderabbiner (derzeit Rabbiner Walter Rothschild) diesen Unterricht unterstützt und beaufsichtigt. Der Rabbiner ist ebenso verantwortlich für den Lehrplan und die Benotung der SchülerInnen. Von Bedeutung ist, dass der Unterricht von den Wiener und österreichischen Schulbehörden als Nachweis für den Besuch des Religionsunterrichtes anerkannt wird.

1.7. Die finanzielle Gebarung der Gemeinde

Die Statuten halten fest, dass sie erforderlichen finanziellen Mittel für die Gemeinde durch a) Beitrittsgebühren, b) Mitgliedsbeiträge,²⁶⁹ c) Erträge aus Benefiz- und anderen Veranstaltungen, d) Sammlungen, e) Spenden und öffentliche Förderungen, Vermächtnisse, g) Erlöse aus dem Vertrieb von Publikationen und sonstige Zuwendungen aufgebracht werden.

Der Jahresbericht gibt genauere Auskunft über die finanzielle Gebarung und Unterstützung der Gemeinde: So erfolgen weitere Zuwendungen von der European Union for Progressive Judaism, es gibt aber keine direkte finanzielle Unterstützung von der IKG. Das Gebäude, in dem sich die Synagoge befindet, ist Eigentum der IKG. Diese wird Or Chadasch, die die Versicherungs- und Betriebskosten zu tragen hat, unentgeltlich zur Verfügung gestellt.

Die finanzielle Gebarung der Gemeinde muss, wie auch aus Beantwortung von diesbezüglichen Fragen im Rahmen von Interviews hervorgeht,²⁷⁰ als eine der existenziellen Schlüsselfragen von Or Chadasch angesehen werden. Deutlich wird dies etwa an den beträchtlichen jährlichen Kosten für die Anstellung eines Vollzeitrabbiners, was derzeit nicht möglich sein dürfte. Die Security-Kosten belasten das Jahresbudget, ebenso wie die zahlreichen Veranstaltungen. Erwähnenswert sind jedenfalls die regelmäßigen Spendenaktionen von Or Chadasch, die zum Beispiel internationalen

²⁶⁸ Seit Anfang 2011 gibt es in Or Chadasch einen Ivrit-Kurs für AnfängerInnen und bereits davor einen Kurs für Fortgeschrittene.

²⁶⁹ Die derzeitigen monatlichen Mitgliedsbeiträge (2012) betragen für Einzelmitglieder 45 Euro, für Familien 68 Euro, wobei der Prozentsatz des Beitrags im Hinblick auf das Einkommen des Mitglieds Berücksichtigung finden soll.

²⁷⁰ Vgl. dazu die Aussage von Vizepräsidentin Giuliana SCHNITZLER 113.

Organisationen für Flüchtlinge oder auch Schwesterorganisationen zugutekommen. Mit der Übernahme von ehrenamtlichen Tätigkeiten kann ein gewisser Grad an Konsolidierung der Finanzlage erreicht werden, jedoch heißt es im Jahresbericht 2010/11 unmissverständlich: „Für die Zukunft wird es jedenfalls unumgänglich sei, eine Verbesserung der Budgetlage anzustreben, die auch für die allgemeine Weiterentwicklung und das Wachstum unserer Gemeinde zentral ist“.

1.8. Die Mitgliedschaft in der „Union progressiver Juden in Deutschland, Österreich und der Schweiz“

Am 27. Juni 1997 wurde in München die „Union progressiver Juden in Deutschland, Österreich und der Schweiz“ von neun progressiven Gemeinden, darunter Or Chadasch Wien, gegründet. Dieser Zusammenschluss von unterschiedlichen Gemeinden dient in erster Linie als Arbeitsgemeinschaft zur Bündelung der Kräfte, „um für Liturgie, Religionsunterricht und andere religiöse Fragen Lösungen zu erarbeiten“.²⁷¹ Wenige Monate später erfolgte als sichtbares Zeichen des neuen Selbstbewusstseins progressiver Gemeinden ebenfalls in München die Jahrestagung der Europäischen Region der Weltunion für progressives Judentum. Zum ersten Mal seit 1928²⁷² fand damit erneut eine Tagung dieser Dachorganisation in Deutschland statt, wobei die spannungsgeladene Situation zwischen liberalem Judentum in Deutschland und der Orthodoxie auch Gegenstand einer Resolution der Zentralkonferenz Amerikanischer Rabbiner (CCAR) war.²⁷³

Zur Entstehung von liberalen/progressiven Gemeinden in Deutschland nach 1945 muss in Erinnerung gerufen werden, dass bereits unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg kleine jüdisch-orthodoxe Gemeinden in Deutschland gegründet wurden, wobei Flüchtlinge aus Osteuropa dominierten, die sich insgesamt als „Einheitsgemeinde“ sahen. Diese Einheitsgemeinde ist wie auch in Österreich eine durch den Staat kontrollierte Vertretung (Ansprechpartner), die aber gleichzeitig ein gewisses Maß an Ausbalancierung sicherstellt. Davon zu unterscheiden sind die orthodoxen so genannten

²⁷¹ Zit. nach ROMAIN, Jonathan A./HOMOLKA, Walter, *Progressives Judentum. Leben und Lehre*, aus dem Engl. übers. von Annette BÖCKLER, München 1999, 314; [in Folge: J. ROMAIN/W. HOMOLKA, *Progressives Judentum*]. Zum Gründungsvorgang siehe näher KATLEWSKI, Heinz-Peter, *Judentum im Aufbruch. Von der neuen Vielfalt jüdischen Lebens in Deutschland, Österreich und der Schweiz*, Berlin 2002, 117-119.

²⁷² Die erste Weltkonferenz der liberalen Juden fand im Juli 1926 in London statt. Siehe dazu näher KATLEWSKI, Heinz-Peter, *Judentum im Aufbruch. Von der neuen Vielfalt jüdischen Lebens in Deutschland, Österreich und der Schweiz*, Berlin 2002, 63-66.

²⁷³ Dazu und zur Tätigkeit der Union näher J. ROMAIN/W. HOMOLKA, *Progressives Judentum*, 314f.

„Austrittsgemeinden“, wie etwa die *Adass Jisrael* in Berlin. Die erste liberale Gemeinde gruppierte sich um die progressive Synagoge in der Pestalozzistraße.²⁷⁴ Ende der achtziger Jahre erstarkten die progressiven Gemeinden spürbar, wobei die Auseinandersetzungen mit der Orthodoxie zunahmen, was etwa an der Diskussion um die traditionelle Rolle der Frau besonders deutlich wird.²⁷⁵ Hinzu kommt seit den neunziger Jahren ein Zustrom von jüdischen „Kontingentflüchtlingen“ aus Russland, der die sozialen und ökonomischen Spannungen in den Gemeinden wachsen lässt. Schließlich gibt es seit Mitte der neunziger Jahre Initiativen, die örtlichen Aktivitäten gemeinsam zu bündeln.

Or Chadasch Wien ist ebenso Mitglied in der European Union for Progressive Judaism²⁷⁶ und in der World Union for Progressive Judaism, dem Dachverband für Reformjuden, liberale Juden, progressive Juden und Rekonstruktionisten, dem weltweit etwa 1,8 Millionen Mitglieder in mehr als 45 Ländern und 1.200 Gemeinden angehören.²⁷⁷ An dieser Stelle ist festzuhalten, dass im heutigen Judentum zwei Hauptströmungen zu unterscheiden sind: Orthodoxes Judentum (mit gradueller Unterscheidung der einzelnen Gemeinden von moderat orthodox bis hin zur Ultra-Orthodoxie) einerseits und nichtorthodoxe Gruppierungen (progressive, d.h. reform und liberal sowie konservativ) andererseits. Die Zahl der orthodoxen Juden außerhalb Israels mag 10-20 Prozent betragen. Dazu kommt die kaum einschätzbare Zahl von nichtpraktizierenden orthodoxen und säkularen Juden. Die Ablehnung des liberalen Judentums durch die (Ultra-)Orthodoxie gipfelt in der Nichtanerkennung der „progressiven Offenbarungslehre“ (die Bezeichnung „progressives Judentum“ ist daran zu erkennen), da sich daraus theoretische und praktische Konsequenzen des religiösen Lebens ergeben.

²⁷⁴ J. ROMAIN/W. HOMOLKA, *Progressives Judentum*, 311.

²⁷⁵ Aus liberaler Sicht wird der „Alltag der Juden in Deutschland“ als nicht orthodox betrachtet und als „pseudo-orthodoxe Fiktion“ beschrieben (ebd. 313). Dies zugleich in der Erkenntnis, dass die Orthodoxie keine Einheit ist sondern einen Sammelbegriff bedeutet, der von durchaus widersprüchlichen religiösen Auffassungen und Handlungen geprägt ist. Gesprochen wird in diesem Zusammenhang auch von den so genannten Drei-Tage-Juden: Besuch der Synagoge und Teilnahme am Gottesdienst lediglich zu Pessach, Purim und Jom Kippur.

²⁷⁶ Siehe dazu <http://www.eupj.org>

²⁷⁷ Siehe dazu <http://www.wupj.org/About/About.asp>. Die Weltunion für progressives Judentum wurde 1926 in London als Dachorganisation der liberalen, rekonstruktionistischen und Reformjuden gegründet. Seit 1973 befindet sich der Hauptsitz in Jerusalem. Es war vor allem Leo Baeck, der im England der Nachkriegszeit eine besondere Rolle bei der Weiterentwicklung des progressiven Judentums spielte. Seinen Bemühungen ist es zu verdanken, dass 1956 das Leo Baeck College in London als neues Rabbinerseminar gegründet wurde. (Bereits 1840 entstand in Großbritannien mit der West London Synagoge die erste Reformsynagoge, die vor allem von sephardischen Juden unterstützt wurde).

Die Union progressiver Juden in Deutschland führt auf ihrer Homepage für das progressive Judentum folgende kennzeichnende Grundsätze an:²⁷⁸

- Liturgie in Hebräisch und in der Landessprache.
- Verwendung von Musik in der Liturgie.
- Vermeidung von Gebeten, deren Inhalt der Betende heute nicht mehr teilt (zum Beispiel die Bitte um Wiedereinführung des Tieropfers).
- Gleichberechtigung von Frauen und Männern in allen religiösen Angelegenheiten einschließlich der Ordination von Frauen zu Rabbinern.
- Gleichwertigkeit aller Menschen unabhängig von ihrem Familienstand oder sexueller Orientierung.
- Vorrang des inhaltlichen Sinns der Gebote (Mizwot) vor ihrer verbindlichen Festlegung als “Zeremonialgesetz”. Dabei werden auch die Speisegesetze und die Vorschriften zur Einhaltung der Schabbatruhe nicht außer Kraft gesetzt; deren Kenntnis wird den Mitgliedern der Gemeinden vermittelt, ihre Ausführung aber der verantwortlichen Entscheidung des Einzelnen überlassen.
- Bekenntnis zur Demokratie und sozialer Gerechtigkeit innerhalb und außerhalb der jüdischen Gemeinschaft.
- Eine offene Haltung gegenüber der nichtjüdischen Gesellschaft.

Diese Grundsätze können ebenso für die liberale jüdische Gemeinde Or Chadasch Wien angeführt werden.

2. KAPITEL

Die Synagoge und zentrale Themen der progressiven jüdischen Gemeinde Or Chadasch Wien

In diesem Kapitel erfolgt zunächst eine kurze Beschreibung des Gemeindezentrums und insbesondere des Synagogenraumes, beides wird durch Fotos dokumentiert. In der Folge werden zentrale Themen aufbereitet, die für das Selbstverständnis des liberalen

²⁷⁸ Aufzählung nach Text in <http://www.liberale-juden.de/das-liberale-judentum/> (Stand: 31.8.2012).

Judentums grundlegend sind und anhand von Entwicklungen in der Gemeinde Or Chadasch dargestellt. So wird im Zusammenhang mit der Auffassung vom Rabbinat insbesondere das Wirken von Rabbinerinnen auch aus der Sicht von Gemeindemitgliedern beschrieben. Desweiteren werden die religiöse und soziale Gleichstellung der Frau und der Gesichtspunkt der Homosexualität einer besonderen Darlegung unterzogen. Schließlich werden die Bedeutung und der Vorgang der Konversion sowie Auffassungen betreffend die jüdische Identität in den Vordergrund gerückt.

2.1. Die Synagoge und das Gemeindezentrum von Or Chadasch

Die Synagoge von Or Chadasch (die erste liberale Synagoge in Wien) befindet sich im 2. Wiener Gemeindebezirk in der Robertgasse in unmittelbarer Nachbarschaft zu den orthodoxen Gemeinden in der Tempelgasse und trägt alle Merkmale einer modernen liberalen Synagoge.²⁷⁹ Die Synagoge ist Teil des gesamten Gemeindezentrums mit mehreren zweckgebundenen Räumen und damit ein multifunktionaler Ort. Der (zeitweilig sicherheitsdienstlich überwachte) Zutritt erfolgt unmittelbar von der Straßenseite. Das Innere der Gemeinderäume besteht neben kleinen Vorräumen aus dem eigentlichen Synagogenraum (Mehrzweckraum für ca. 50 Personen; der Synagogenraum ist nicht heilig, sondern nur die Handlungen, die darin während des Gottesdienstes vollzogen werden), einem Kommunikationsraum mit Bibliothek, einem Sekretariat und weiteren Nebenräumen wie Küche etc. Dem Besucher bietet sich folgender erster Eindruck: Den Eingangsbereich schmückt ein künstlerisch gestalteter Lebensbaum, der es Mitgliedern und Freunden ermöglichen soll wichtige Ereignisse im jüdischen Lebenszyklus festzuhalten. Der Übergang in den Synagogenraum ist offen (kann geschlossen werden), der architektonische Stil der Synagoge ist modern und schlicht,²⁸⁰ die Bestuhlung ist beweglich und veränderbar. Die nicht vorhandene Raumtrennung oder das Fehlen einer Galerie verweist darauf, dass in einer liberalen Synagoge bei der gemischten Sitzordnung die Gleichberechtigung von Männern und Frauen sowie eine beiderseitige aktive Mitwirkung gegeben sind. An der Stirnseite des Raumes befindet

²⁷⁹ Synagoge bezeichnet im Griechischen das Zusammenkommen der jüdischen Gemeinde im Versammlungshaus (Hebr. *beit haknesset* oder *beit tefilla*). Seit der zweiten Tempelzerstörung hat sie auch diejenigen Funktionen übernommen, die früher mit dem Tempel verbunden waren. Daher findet heute in der Synagoge nicht nur die Liturgie statt, sondern ebenso die religiöse Unterweisung sowie die religiöse Gerichtsbarkeit.

²⁸⁰ Zur Synagoge und den weiteren Gemeinderäumlichkeiten siehe im Anhang die vom Verfasser während der Feldbeobachtung gemachten Fotos.

sich der in Holz ausgeführte (geschlossene) Toraschrein (*aron kodesch*)²⁸¹ mit zwei beweglichen Schreintüren, darauf sind in hebräischer Schrift mit silberfarbenen Metallbuchstaben zwei Sprüche angebracht: „Dies ist die Tora, die Mosche den Kindern Israels vorgelegt hat“ (Dtn, 4,44) und „Ein Baum des Lebens ist sie denen, die an ihr festhalten. Wer sich auf sie stützt ist beglückt“. Nach Öffnung des Toraschreins werden drei verhüllte Torarollen sichtbar.²⁸² Links (in Blickrichtung auf die Torawand) steht ein kleines digitales Klavier. Das Vorhandensein eines Musikinstruments ist im Gegensatz zu orthodoxen Synagogen ein weiteres wesentliches Merkmal einer liberalen Synagoge. Unmittelbar vor dem Schrein ist die *bima* (Podest) beweglich positioniert – darauf erfolgt das Vorlesen der Tora. In der Mitte darüber befindet sich ein elektrisches ewiges Licht (*ner tamid*, in Erinnerung an die Tempel-Menora und die Feuersäule, die die Israeliten während ihrer Sinaiwanderung ständig begleitete), rechts das Lesepult (*amud*) für den Vorleser und Kantor.

Im Vorraum zur Synagoge liegen in der Regel Gebetsbücher und ein von der Gemeinde verfasstes Gebetsheft für den Gottesdienst sowie sonstige Informationen zur freien Entnahme.²⁸³

Wie unterschiedlich und zugleich auch befremdlich diese moderne liberale Synagoge (und der darin praktizierte Ritus) auf jüdische Gemeindemitglieder wirken kann, die aus einem orthodoxen Milieu stammen, geht recht anschaulich aus der Aussage eines Gemeindemitglieds hervor, der in dieser Gemeinde seine ersten Kontakte knüpfte: „...*Mein erstes Gefühl in dieser Synagoge war, das ist eine Kirche, die ist total nicht authentisch, das bei meinem ersten Besuch, wie kann man hier den Gottesdienst leiten...*“²⁸⁴

Auf Grund der Kleinheit des Gemeindezentrums wurde mit der ansprechenden (jüdischen) Bibliothek zugleich ein Mehrzweckraum eingerichtet, der insbesondere auch für den *Kiddusch*²⁸⁵ im Anschluss an den Gottesdienst wie auch für

²⁸¹ Der Toraschrein befindet sich in modernen Synagogen westlich von Jerusalem in der Mitte der (Süd-) Ostseite der Synagoge, womit die Gebetsrichtung gegen Jerusalem bestimmt ist.

²⁸² Die Torarollen sind aus Pergament gefertigt, das von reinen Tieren stammen muss. Angeordnet ist der Text spaltenweise, geschrieben ist er ohne Trennzeichen, Satzzeichen und ohne jeden textlichen Fehler.

²⁸³ Beim Besuch des Gottesdienstes in Or Chadash am 11.11.2012 (Schabbat Schacharit) waren dies: 1. Das jüdische Gebetbuch für Schabbat und Wochentage, hrsg. von Jonathan Magonet in Zusammenarbeit mit Walter Homolka und Übersetzung aus dem Hebräischen von Annette Böckler, JVA Berlin, 2001. 2. Der Pentateuch mit deutscher Übersetzung von J. Wohlgemuth und J. Bleichrode und Haftarat, Victor Goldschmidt-Verlag Basel 1993.

²⁸⁴ Auszug aus Interview mit N.N.; Interviewcode B 001.

²⁸⁵ *Kiddusch*-Zeremonie: Heiligung des Schabbat mit vorangehendem Segen über Brot und Wein.

Unterrichtszwecke genutzt werden kann. Die Nutzung der Räumlichkeiten des Gemeindezentrums erfolgt daher nicht nur bei Gottesdiensten, sondern dient insgesamt der Abhaltung von religiösen Festen, gesellschaftlichen Veranstaltungen und dem Unterricht.

2.2. Die Funktion des Rabbiners/der Rabbinerin

Die zentrale Aufgabe des Rabbiners/der Rabbinerin²⁸⁶ ist in der liberalen jüdischen autonomen Gemeinde die Leitung der Schabbat- und Festtagsgottesdienste, wobei im Unterschied zu orthodoxen Gemeinden, wo der *Chasan* die Verantwortung für den Gottesdienst hat, seine Zuständigkeit den gesamten Gottesdienst umfasst. Dazu kommt in der Regel an jedem Schabbat eine Predigt, sei es sowohl am Abend- wie auch am Morgengottesdienst oder nur in einem, in dem anderen aber hingegen eine Erklärung des Wochenabschnitts. Eine besondere Rolle erfüllt der Rabbiner bei Hochzeiten oder Beerdigungen bzw. während der ersten Woche der Trauerzeit. Ein Schlüsselbereich ist vor allem der Unterricht auf allen Ebenen der Gemeinde, insbesondere der Religionsunterricht und die Erwachsenenbildung, die Vorbereitung der Konversion, die Betreuung von Lerngruppen und das entsprechende Wirken bei Veranstaltungen und Festen. Der Aufgabenbereich ist damit nicht erschöpft: Der Bogen reicht von Seelsorge, Krankenbesuchen, Betreuung von behinderten Personen, die nicht mehr in die Synagoge kommen können bis hin zur Bewältigung von Lebenskrisen der Gläubigen, was ein erhebliches Maß an Kenntnissen in modernen Beratungsformen erforderlich macht. Alle diese Aufgaben zielen letztlich darauf ab, die Autorität des Rabbiners in rituellen und moralischen Belangen zur Geltung zu bringen. In der Wahl der Mittel zur Umsetzung insbesondere bei Beratungsfragen herrscht methodische Vielfalt, wie etwa die Vorbereitung von Katalogen und Antworten mittels Gemeinderundbriefen mit der Funktion „progressiver Responen“ (J. ROMAIN/W. HOMOLKA). Es ist möglich, dass auf Grund der Fülle der Aufgaben der Rabbiner in Gemeinden von einem Ritual-Ausschuss unterstützt wird, die es auch Laien ermöglicht, ihren Vorstellungen Geltung zu verschaffen. Die Knüpfung und Festigung sozialer Kontakte der Gemeindemitglieder insbesondere bei kulturellen und gesellschaftlichen Veranstaltungen ist ein weiteres wichtiges Aufgabenfeld, das vor allem auch im Hinblick auf die Jugendbetreuung wahrgenommen wird. Dies unterscheidet Rabbiner in liberalen Gemeinden recht häufig

²⁸⁶ Ich folge bei der Darstellung der Aufgaben des Rabbiners/der Rabbinerin im engeren Sinn den Ausführungen von J. ROMAIN/W. HOMOLKA, *Progressives Judentum*, 196-202.

von orthodoxen Gemeinden, in denen die Rolle des Rabbiners mitunter nur eine religiöse Funktion erfüllt. Die Autorität des Rabbiners ist eng verbunden mit seiner Persönlichkeit und beruht in jedem Fall auf seiner Ordination (*Semicha* = Handauflegung). Eine hochschuladäquate Ausbildung und in der Regel ein Studium an einem Rabbinerseminar sind bereits seit dem 19. Jahrhundert üblich und werden im liberalen Judentum Männern und Frauen gegeben. Wichtig ist der Vorgang, dass Entscheidungen auch in der Rabbinerkonferenz getroffen und allfällige Statusfragen wie Konversionen, Adoptionen und Ehescheidungen vom Europäischen *Bet Din* entschieden werden. Da jede Gemeinde einen eigenen Brauch (*Minhag*) hat, erwächst dieser vor allem aus dem engen Zusammenwirken des Rabbiners/der Rabbinerin, ohne dabei das im liberalen Judentum herrschende Prinzip der freien religiösen Entscheidung einzuengen. Ein engeres Band mit den anderen progressiven Gemeinden der europäischen Region und der Weltunion besteht vor allem durch Gebrauch des gemeinsamen Gebetbuches und den bereits genannten Grundprinzipien.

In Or Chadasch wirkten seit 1991 folgende RabbinerInnen:

- Michael König (1991-1992)
- Walter Rothschild (1995-1997)
- Robert L. Lehman (1998-2000)
- Eveline Goodman-Thau (1991-1992)
- Irit Shillor (2003-2005)
- Walter Rothschild (seit 2006)

Dazu kommt eine Reihe von Gastrabbinern, wie etwa James Baaden, Albert H. Friedlander, Jonathan Magonet, Jack Schlachter u.a.

Das derzeitige Fehlen eines Vollzeitrabbiners bei Or Chadasch (primär aus finanziellen Gründen) sehen einzelne Gemeindemitglieder als großes Defizit:

„Im Hinblick auf religiöse Professionalität brauchen wir eigentlich nur einen Rabbiner als Lehrer und als Seelsorger [...] Wenn wir keinen Vollzeitrabbiner haben müssen wir uns bemühen zuerst miteinander zu reden und dann besprechen was möglich ist, zum Beispiel den Gottesdienst betreffend: warum machen wir manche Sachen, warum nicht. Also mehr Struktur in dieser Richtung, nicht so versteinert [...] Aber so ein Diskussionsprozess fehlt hier – zum Beispiel in der nächsten Woche wird erstmals ein

*Meeting der Gottesdienstleiter stattfinden, um die Liturgie zu besprechen. Es gibt verschiedene Meinungen und es sind irgendwelche Richtlinien zu bearbeiten. Es ist auch sehr schwierig wenn jemand kommt, den Gottesdienst leitet und immer improvisiert. Es gibt keinen normalen Verlauf des Gottesdienstes, wie ich denke, dass es jüdischer Art entspricht und die Gemeinde so betet. Ich bin nur Leiter, es ist keine Performance, dass Leute aktiv daran teilnehmen.*²⁸⁷

2.2.1. Die Ordination von Frauen

Die durch den Zweiten Weltkrieg unterbrochene Ordination von Frauen im liberalen Judentum wurde 1972 mit der Ordination von Sally Priesand in den USA beendet. In Deutschland amtierte mit Bea Wyler erstmals seit 1995 wieder eine (konservative) Rabbinerin.²⁸⁸ Mit der in den letzten Jahrzehnten fortgesetzten Ordination von Frauen, insbesondere in den angelsächsischen Ländern und auch in Deutschland, wird die Gleichberechtigung der Geschlechter im liberalen Judentum mit einem seinem Selbstverständnis entsprechenden modernen Zugang zum jüdischen Leben vertreten. So etwa wurde in Deutschland mit der in der Ukraine geborenen Alina Treiger nach ihrem Studium am Abraham Geiger Kolleg erstmals nach 1935 wieder eine Rabbinerin ordiniert, die derzeit eine progressive Gemeinde in Oldenburg betreut.²⁸⁹ Ein praxisorientierter Bericht über den Werdegang und die Motive auf dem Weg ins weibliche Rabbinat liegt mit der Darstellung der ehemaligen Journalistin Elisa Klapheck vor, die 2004 zur Rabbinerin ordiniert wurde und die liberale jüdische Gemeinde in Frankfurt am Main betreut. Sie ist auch Mitglied der Allgemeinen Rabbinerkonferenz Deutschlands.²⁹⁰

²⁸⁷ Auszug aus Interview mit N.N. vom 8.12.2011; Interviewnachweis beim Verfasser.

²⁸⁸ Zur Argumentation aus liberaler Sicht und betreffend die schwerwiegenden Einwände von orthodoxer Seite, dass eine Frauenordination mit der jüdischen Praxis nicht vereinbar sei, siehe insbesondere den Standpunkt von J. ROMAIN/W. HOMOLKA, *Progressives Judentum*, 200-202. Das konservative Judentum, das wie an anderer Stelle bereits erwähnt seine Wurzeln im 19. Jahrhundert in Deutschland hat und ein Mittelweg zwischen Orthodoxie und dem liberalen Judentum ist, ermöglicht seit 1984 Frauen die Ausbildung zu Rabbinerinnen. Unter dem Leitbild „Tradition und Wandel“ ist das Ritualgesetz für konservative Juden bindend, es kann sich aber durch entsprechende Interpretation und Anwendung weiterentwickeln. Besondere Anliegen sind die talmudischen Ehe- und Scheidungsgesetze und die hebräische Sprache im Gottesdienst. Im Jahr 2012 hat der israelische Verband der konservativen Gemeinden die offene Ordinierung von homosexuellen Rabbinern und Rabbinerinnen zugelassen. 2012 wurde in Potsdam das erste konservative Rabbinerseminar Europas gegründet (Zacharias Frankel Campus Europe). Siehe dazu religion.orf.at, News vom 21.6.2012.

²⁸⁹ Siehe dazu den Bericht in Kescher, 8. Jg. Nr. 2 / Pessach 2011.

²⁹⁰ Siehe dazu KLAPHECK, Elisa, *Wie ich Rabbinerin wurde*, Freiburg – Basel – Wien 2012.

2.2.2. Das Wirken von Rabbinerinnen in Or Chadasch

Mit Eveline Goodman-Thau²⁹¹ wirkte erstmals eine Rabbinerin in einer jüdischen Gemeinde in Österreich. Ihre im Frühjahr 2001 für ein Jahr erfolgte Anstellung in der progressiven Gemeinde Or Chadasch Wien dürfte von Anfang an von internen Misstönen begleitet gewesen sein. Mit der von ihr selbstgewählten Bezeichnung einer „unorthodoxen orthodoxen Rabbinerin“ und ihrem intellektuellen Anspruch war offensichtlich ein Spannungsfeld gegeben, das sich nicht auflösen ließ.²⁹² Goodman-Thau stellt in ihren Erinnerungen an ihre Tätigkeit als Rabbinerin in Wien unter anderem fest, dass es ein „Mythos [ist], dass durch die ‚Gleichberechtigung‘ der Frauen in der Reformbewegung die Sache nun erledigt ist, die Strukturen gehen ungestört weiter [...] man nimmt sich eine Rabbinerin als Feigenblatt [...] Legitimation für männliche Machtverhältnisse“.²⁹³ Und weiter: „Ich habe die Orthodoxen wie die Liberalen [...] herausgefordert, oder möglicherweise überfordert. Es gibt ja in der patriarchalischen Welt bestimmte Spielregeln...“²⁹⁴ Ihr Ansinnen im Stadttempel in der Seitenstettengasse ein Foto als Rabbinerin einer liberalen jüdischen Gemeinde (!) anfertigen zu lassen wurde von zuständigen Verwaltungsorganen ebenso abgelehnt, wie

²⁹¹ Rabbinerin Goodman-Thau, geboren 1934 in Wien, promovierte 1993 in Kassel, habil. 2000 ebenda. Sie ist Gründerin und Direktorin der Hermann-Cohen-Akademie für Religion, Wissenschaft und Kunst und veröffentlichte Publikationen zur jüdischen Philosophie sowie Frauen- und Geschlechterstudien. Ihre private Ordination erfolgte 2000 in Jerusalem.

²⁹² Zum Wirken und zur Akzeptanz von Rabbinerin Goodman-Thau in Or Chadasch befragt äußerte sich Präsident Dr. MUCH: „...Also das war damals so, dass wir eine Unterstützung von der Stadt Wien bekommen haben, bei der ersten Rabbinerin, das war die Eveline Goodman-Thau und da haben wir ein Jahr lang eine Unterstützung bekommen vom Rathaus, da gab es einen Topf für die Gleichberechtigung der Frau und aus diesem Topf haben wir ein Jahr lang ihren Gehalt erhalten, dann hatten wir keinen Gehalt mehr und dann ist sie eben gegangen [...] Ja, sie war – sagen wir – eine sehr schwierige Dame, sehr leicht beleidigt und zwar zu Unrecht, dazu hat sie sich noch als Orthodoxe verstanden, obwohl das gar nicht möglich ist, eine orthodoxe Frau kann keine Rabbinerin sein, das war eigentlich eine schizophrene Situation. Ja, bei einem Teil der Leute war sie eigentlich recht beliebt, da sie sehr geschickt war und gute Vorträge gemacht hat, aber sie hatte keine praktische Erfahrung, sie hatte eine private Semicha, also die Ordination war nicht wirklich nachvollziehbar [...] Sie hat irgendwo eine völlig unbekannte – eine private Semicha nennt man das – erhalten und hat sich eben darauf berufen, das haben ihr einfach nicht alle abgenommen.“ (Auszug aus Interview mit Präsident Dr. MUCH vom 24.11. 2011; Interviewcode A 001). Hingegen die Selbstdarstellung und Beurteilung der Situation in Wien und der Gemeinde Or Chadasch in: GOODMAN-THAU, Eveline, Eine Rabbinerin in Wien. Betrachtungen, Wien 2003.

Vizepräsidentin Giuliana SCHNITZLER zum Wirken der beiden Rabbinerinnen Goodman-Thau und Irit Shillor: „Ja, ich kenne beide Rabbinerinnen, ich habe darin nie ein Problem gesehen. Die Frau Rabbinerin Goodman-Thau – ich glaube sie ist nicht besonders gut als Rabbinerin angekommen, aber nicht weil sie eine Frau war, sondern ihre Einstellung war es nicht wirklich eine Gemeinde zu bauen, sie war wirklich vielmehr eine Akademikerin. Aber ich habe kein einziges Mal irgendetwas gesehen oder gehört, dass es irgendwelche Probleme gäbe. Die Rabbinerin Shillor war eigentlich sehr beliebt.“ (Auszug aus Interview mit Giuliana SCHNITZLER vom 1.12.2011; Interviewcode A 002).

²⁹³ Zit. nach GOODMAN-THAU, Eveline, Eine Rabbinerin in Wien. Betrachtungen, Wien 2003, 47f.

²⁹⁴ Zit. nach ebd. 60.

es anlässlich ihrer Inauguration im Mai 2001 zunächst zu Auffassungsunterschieden im Hinblick auf den Ort gekommen und erst in letzter Minute gelungen war, den Prunksaal der Nationalbibliothek dafür bereitzustellen. Die Inauguration erfolgte durch Albert Friedlander aus London.

In ihrer Einschätzung der „Berührungängste“ zwischen der Reform und der Orthodoxie in Wien führt Goodman-Thau in ihren Erinnerungen weiter aus, dass dies darauf beruhe, „...dass man nicht zugeben will, wie jüdisch unfundiert die meisten Argumente von Seiten der Liberalen sind“.²⁹⁵ Und schließlich stellt sie im Hinblick auf die Praxis der Konversion im Reformjudentum fest, dass es für Konvertiten schwierig sei, da der Religionsunterricht in der ersten Stunde vom Unterschied zwischen progressivem und orthodoxem Judentum handelt: „Man konvertiert also nicht zum Judentum, sondern zu einer Partei, zu einer Reform“.²⁹⁶

Mit Mag. Irit Shillor (der Jahresbericht 2010/11 nennt als Amtszeit 2003-2005)²⁹⁷ wurde erstmals eine „fliegende Rabbinerin“, die zusätzlich Reformgemeinden in Hannover, Hameln, Bad Pyrmont und Gudensberg bei Kassel betreute, bei Or Chadasch als Rabbinerin angestellt. Ihre Betreuungsarbeit erstreckte sich in der Regel auf monatlich fünf bis sieben Tage in Wien,²⁹⁸ was generell recht deutlich das (bis heute bestehende) Problem einer Kurzeittätigkeit als Rabbiner und in Folge dessen langfristiges Defizit bei der Betreuung der Gemeindeglieder zeigt. Dennoch wurde ihre Tätigkeit als sehr erfolgreich beurteilt, wie aus einer Aussage von Vizepräsidentin Giuliana SCHNITZLER hervorgeht: „...*Die Rabbinerin Shillor war sehr aktiv beim Aufbau der Gemeinde und dass sie einen Grund gelegt hat, das sieht man noch jetzt. Ja wir können sogar ein bisschen stolz darauf sein, eine Frau als Rabbinerin gehabt zu haben, da wir eine Reformgemeinde sind...*“.²⁹⁹ Zum heute nach wie vor bestehenden Problem der Finanzierung eines Vollzeitrabbiners in der Gemeinde Or Chadasch meint Frau Giuliana SCHNITZLER: „...*das Problem ist die Finanzierung, wir haben im Moment keinesfalls die Möglichkeit einen Vollzeitrabbiner zu bestellen und dies ist*

²⁹⁵ Zit. nach ebd. 127.

²⁹⁶ Zit. nach ebd. S. 122.

²⁹⁷ Rabbinerin Irit Shillor, Mathematikerin und Physikerin mit österreichischen Wurzeln, erhielt ihre Ausbildung zur Rabbinerin am liberalen Leo Baeck College in London.

²⁹⁸ Vgl. dazu den Bericht von Gunnar Bach: „Endlich ein Zuhause. Die reformierte Wiener jüdische Gemeinde Or Chadasch mit neuer Rabbinerin und eigener Synagoge, in: materialdienst 03/2004, hg. von Evangelischer Arbeitskreis Kirche und Israel in Hessen und Nassau.

²⁹⁹ Auszug aus Interview mit Vizepräsidentin Giuliana SCHNITZLER vom 1.12.2011; Interviewcode A 002.

*natürlich sehr schwierig, weil das heißt, wir brauchen nicht einen Rabbiner oder eine Rabbinerin, die reisen und einen Teilzeitjob ausüben, wir wollen einen Rabbiner, der uns als Hauptrabbiner zur Verfügung steht [...] und er muss auch deutsch sprechen.*³⁰⁰

2.3. Die religiöse und soziale Gleichstellung der Frau im progressiven Judentum

Die patriarchalische Auffassung der religiösen und sozialen Stellung der Frau im Judentum entspringt biblischen und talmudischen Zeiten. Frauen waren insbesondere von kultisch-religiösen Angelegenheiten ausgeschlossen und konnten auch nicht Priester werden. Ihre Gebete mussten sie im Tempelvorhof oder in einem räumlich abgetrennten Teil der Synagoge verrichten. Dennoch ist es notwendig, beim Blick auf die Quellen ein differenziertes Urteil zu vertreten (gelehrte Frauen und Prophetinnen). Heutige orthodoxe Auffassungen betonen, dass der voreilige Schluss, die Frau im Judentum sei minderwertig, wie er etwa aus der getrennten Sitzordnung in der Synagoge häufig abgeleitet wird, keinesfalls zutrefte. Im Gegenteil werde die Frau „in Ehren gehalten“ und habe eine besondere Stellung im Haus. Sie habe das Recht, am Schabbateingang die Schabbatkerzen zu entzünden und erfülle eine besondere Rolle vor allem bei der religiösen Erziehung der Kinder. So hängt etwa der religiöse Status des Kindes von der Mutter ab (Matrilinearität). Diese Aufgaben seien zudem lebenslang ein wichtiger Dienst an Gott und daraus resultiere die wenig aktive Teilnahme am Gottesdienst. Daher bestehe auch keine Verpflichtung zum Synagogenbesuch.³⁰¹ Heute können zudem auch orthodoxe Frauen Talmud und Tora studieren.

Fasst man wichtige Positionen des liberalen (progressiven) Judentums zum Status der Frau zusammen, so wird zunächst auf die Würde der Frau und die Menschenrechte verwiesen. Zentrale Differenzen zur Orthodoxie ergeben sich daher vor allem in religiöser und sozialer Hinsicht, wie auch im Hinblick auf das halachische Ehe- und Scheidungsrecht.³⁰²

Im traditionellen Judentum gilt die Sorgepflicht für die Frau und die Kinder. Der Ehevertrag (*Ketuba*), den die Frau allerdings nicht unterschreiben darf, schafft

³⁰⁰ Auszug aus Interview mit Vizepräsidentin Giuliana SCHNITZLER vom 1.12.2011; Interviewcode A 002.

³⁰¹ Zu diesen Argumenten siehe etwa VRIES De, S. Ph., Jüdische Riten und Symbole, Reinbek bei Hamburg 10, 2006, 19f.

³⁰² Vgl. zu diesem Problemfeld die Sichtweise von Präsident Dr. Much, dargelegt in: MUCH, Zwischen Mythos und Realität, 2008, 152-159.

Sicherheit im Falle des Todes des Ehemannes. Bei Verschulden der Frau verliert sie jedoch ihre finanziellen Rechte. Den Scheidungsbrief (*Get*) kann gemäß dem Gesetz allerdings nur der Mann übergeben. Das progressive Judentum lehnt ebenso alle weiteren gegen den Gleichheitsgrundsatz sich richtenden unzeitgemäßen Bestimmungen des jüdischen Familien- und Eherechts ab, die zu einer Benachteiligung der Frau führen, etwa auch im Hinblick auf die Diskriminierung im Zusammenhang mit den *Mamserim* (Bastarde) oder das nach wie vor bestehende Verbot in der Orthodoxie, dass bestimmten Frauen (etwa geschiedenen) verbietet, einen *Cohen* (*Kohn/Katz*) zu heiraten. Eine weitere Minderung der Stellung der Frau ergibt sich aus ihrem eingeschränkten Zeugenstatus bei rabbinischen Gerichtshöfen. Th. MUCH dazu: „Es bleibt daher dem nichtorthodoxen Judentum überlassen, unzeitgemäße, überholte, Frauen *und Kinder* diskriminierende Gesetze entweder zu ändern oder ganz außer Kraft zu setzen...“³⁰³

Im Hinblick auf den religiösen Status vertritt das progressive Judentum im Gegensatz zur Orthodoxie vor allem den Standpunkt, dass Frauen zur Rabbinerin ordiniert werden können, zum *Minjan* (Quorum) gezählt werden,³⁰⁴ die gemischte Sitzordnung in den Synagogen gegeben ist, sowie die Lesung der Tora und die Kiddusch-Zeremonie (Heiligung des Schabbat mit vorangehendem Segen über Brot und Wein) und die Rezitation des Kaddisch (Gebet der Trauernden) öffentlich durchführen können. Weiter ist es Mädchen möglich, an der Bat-Mizwa-Feier (analog der Bar-Mizwa-Zeremonie, die ähnlich der christlichen Konfirmation ist) teilzunehmen.³⁰⁵

³⁰³ Zit. nach T. MUCH, *Zwischen Mythos und Realität*, 2008, 158.

³⁰⁴ In der Orthodoxie ist die Mindestzahl von zehn Männern (*Minjan*) erforderlich, um dem Gottesdienst den Charakter eines öffentlichen Gemeindegebetes zu geben.

³⁰⁵ Dass die Abhaltung einer Bat-Mizwa-Feier (religiöse Mündigkeit von Mädchen) in Wien noch Seltenheitswert hat, geht aus einem am 4.1.2012 durchgeführten Interview mit Dr. Eric FREY (Vorstandsmitglied von Or Chadash Wien) hervor: „...*Meine Tochter war wahrscheinlich die erste Bat-Mizwa in Wien mit Tora-Aufruf [...] wo, dadurch dass unsere Freunde zum großen Teil [...] orthodoxer Mainstream sind, das erste Mal viele gesehen haben, dass das überhaupt möglich ist [...] manche sind nicht gekommen oder sind nur am Abend gekommen und nicht am Vormittag, sicher auch bewusst, weil wir wollen uns das gar nicht anschauen, das widerspricht so allem woran wir glauben,...*“; Interviewcode B 002.

Bar-Mizwa und Bat-Mizwa-Feiern gehören zum „Lebenszyklus“ – Knaben werden im Judentum mit 13 Jahren religionsmündig. Zu den Übergangsriten grundlegend das Werk von GENNEP, Arnold van, *Übergangsriten* (Les rites de passage), aus dem Franz. übers. von Klaus SCHOMBURG und Sylvia M. SCHOMBURG, 3. erw. Aufl., Frankfurt a. M. – New York 2005 [erstmalig 1908].

2.4. Progressives Judentum und Homosexualität

Im orthodoxen Judentum gilt die männliche Homosexualität auch heute noch als schwere Sünde, wenngleich nicht als todeswürdiges Verbrechen (unter Verweis auf Lev 18,22; 20,13 – lesbische Beziehungen werden in der Bibel nicht erwähnt, wohl aber im Talmud, wobei diese Beziehungen nicht mit Strafe verbunden sind). Die Haltung des liberalen/progressiven Judentums ist bestimmt von wissenschaftlichen Erkenntnissen, dass Homosexualität angeboren ist. Es spricht sich daher entschieden gegen Vorurteile und Diskriminierung gegenüber homosexuellen Menschen aus. Dazu Th. MUCH: „In progressiven Gemeinden werden daher Anstrengungen unternommen, um einerseits (die auch bei liberalen Menschen vorhandenen) Vorurteile abzubauen und andererseits Homosexuelle in den jüdischen Gemeinden voll zu integrieren...“³⁰⁶ Das progressive Judentum vertritt den Standpunkt, dass eine Person „aufgrund ihres Charakters, ihrer Reife, ihres ethischen Verhaltens und ihrer Beteiligung am jüdischen Leben beurteilt werden“ muss (J. ROMAIN/W. HOMOLKA).³⁰⁷ Daher gebe es auch keinen Grund, homosexuelle Juden nicht voll am Gemeindeleben teilhaben zu lassen. Offen geblieben ist nach wie vor jedoch die Frage, wie Lebenspartnerschaften im Judentum religiös vollzogen werden können. Die Aufnahme von homosexuellen RabbinerInnenkandidaten ist jedoch heute kein Problem.³⁰⁸

Or Chadasch Wien begeht einmal jährlich, wie auch andere progressive Gemeinden, den sogenannten *Erev Pride*, ein besonderer Gottesdienst, der die Verfolgung von Homosexuellen in der Welt zum Gegenstand hat.³⁰⁹ Auf die Frage, ob der offene

³⁰⁶ Zit. nach MUCH, *Zwischen Mythos und Realität*, 2008, 144.

³⁰⁷ Zit. nach J. ROMAIN/W. HOMOLKA, *Progressives Judentum*, 249.

³⁰⁸ Vgl. J. ROMAIN/W. HOMOLKA, *Progressives Judentum*, 249.

³⁰⁹ Vom Verfasser wurden Interviews mit zwei homosexuellen Personen in Or Chadasch geführt. Die Aussagen dieser Personen waren sehr offen und gaben einen Einblick in ihre Biographie. Angesprochen auf die Aufnahme bei Or Chadasch als homosexuelles Mitglied der Gemeinde gab es von einem Betroffenen folgende Antwort: „...Hier in Or Chadasch ist das kein Thema und niemand spricht darüber, eigentlich ist es auch kein Thema in orthodoxen Gemeinden, dass dies schrecklich wäre usw., zumindest nicht in Wien. Es gibt auch Rabbiner, die wissen dass ich schwul bin – sie haben schon Probleme, aber sie sagen nichts und es gibt keinen Frust in unseren Beziehungen, wenn ich gerne in diesem Modell lebe. Homosexuelle Praxis und nicht koscher halten ist die gleiche Kategorie...“ (Interviewnachweis beim Verfasser). Die Aussage des anderen Mitglieds zu Erev Pride: „...Wir haben ja den Erev Pride, davor haben wir Gottesdienst, so wahnsinnig viel Leute kommen da aber nicht. Also man könnte nicht sagen, dass das ein Zugpferd ist – ich könnte es eher nur pragmatisch sagen, dass es für viele homosexuelle Frauen und Männer, die religiös sind, schon interessant und attraktiv ist, dass es eine Gemeinschaft gibt, die sagt: bei uns ist die sexuelle Orientierung egal, die aber auch gleichzeitig sagt – ich meine in den Grundsätzen des liberalen Judentums steht das ja auch ganz genau drinnen: Wir machen Mut zu respektvollen Beziehungen...“ (Interviewnachweis beim Verfasser).

Umgang mit Homosexualität im liberalen Judentum vor allem für Juden auch ein Motiv ist, Or Chadasch beizutreten, antwortete Präsident MUCH:

„Ich glaube für Einzelne schon. Wir haben auch einmal im Jahr einen speziellen Gottesdienst, der nennt sich Erev Pride, Pride ist ja der internationale Gay-Tag und da gibt es bei uns am Freitagabend im Rahmen eines Gottesdienstes einen normalen Teil, der darauf eben hinweist, dass Homosexuelle immer noch, in fast allen Ländern in irgendeiner Form benachteiligt werden. Heute ist es auch so, dass in orthodoxen Gemeinden de facto niemand völlig benachteiligt wird, man kennt Homosexuelle usw., aber Homosexuelle tun sich bei uns leichter.“³¹⁰

Dass ein verhältnismäßig hoher Prozentsatz an homosexuellen Gemeindemitgliedern auch ein Problem sein kann, dokumentiert die Sichtweise des derzeitigen Rabbiners von Or Chadasch Wien, W. ROTHSCHILD:

„Ein großes Problem für Or Chadasch ist, ich sage Problem unter Anführungszeichen, um niemand zu beleidigen, wir haben viele Mitglieder die ledig oder schwul sind, sie haben keine Kinder. Wenn man so am Schabbat sich umsieht, es gibt hier bei uns wenige Familien. Das heißt, auf der einen Seite kann man sagen, wir haben diesen Markt gefüllt, ein Ort wo Leute eine Ersatzfamilie finden können, das ist sehr wichtig, aber wenn wir reden, wie viele Kinder im Kindergarten sind – das hat Nachteile [...] ich weiß es nicht genau, wie groß die Zahl von Schwulen und Lesben in Or Chadasch ist, aber mindestens ein Drittel aller Mitglieder würde ich sagen...“³¹¹

2.5. Konversion im progressiven Judentum

„Dein Volk sei mein Volk, dein Gott sei mein Gott“ (Ruth 1, 161)

„Eine Religion, die nicht nur existieren, sondern leben will, muss [...] jedem wahrhaftigen echten Menschen erschlossen bleiben [...] Ein Glaube, der seine Tore verrammelte, würde innerlich verkümmern“ (Leo Baeck)³¹²

Bereits in biblischer Zeit waren Konversionen³¹³ zum Judentum durch die Verbundenheit mit der Gemeinde und den Anschluss daran allgemein verbreitet, wobei

³¹⁰ Auszug aus Interview mit Präsident Dr. MUCH vom 24.11. 2011; Interviewcode A 001.

³¹¹ Auszug aus Interview mit Rabbiner Walter ROTHSCHILD vom 23.12.2011; Interviewcode A 003.

³¹² Leo Baeck: „Zum Proselytenproblem“, Jüdische Rundschau (Zürich-Maccabi), 3. September 1950, 4, zit. in HOMOLKA, Walter/SEIDEL, Esther (Hg.), Nicht durch Geburt allein. Übertritt zum Judentum, mit einer Einleitung v. Pinchas LAPIDE, Berlin 2006, Vorblatt. Darin ein historischer Abriss von Konversion im Judentum wie zugleich eine Darstellung von heutiger Konversion und Aspekte jüdischer Identität.

eine Absichtserklärung genügte (siehe dazu etwa die Erklärung von Ruth an Naomi, Ruth 1,16). In talmudischer Zeit wurden Verfahrensregeln entwickelt, die unter Beachtung der Gebote oder Lernaufgaben verhältnismäßig einfach waren. Dies änderte sich in den späteren Jahrhunderten durch die Pressuren christlicher und islamischer Regime und der zunehmenden Isolierung der Juden von ihrer Umgebung.³¹⁴

J. MAIER führt eine moderne Liste von zehn Mindestanforderungen für Konvertiten/Proselyten an:³¹⁵ „1. Jom Kippur-Einhaltung – Fasten- und Synagogenbesuch – Einhaltung der Feste; 2. Sabbatlichter anzünden, Sabbatfeier; 3. Mezuzah anbringen als Symbol für ein jüdisches Haus; 4. Wohltätigkeit üben; 5. Mitgliedschaft in einer Synagogengemeinde; 6. Speisegebote einhalten; 7. Gottesdienstbesuch; 8. Ständiges Lernen im Sinne der Tradition; 9. Liebe zu „Israel“ (den Israeliten) in aller Welt, speziell im Land Israel; 10. Jüdische Erziehung der Kinder.“ Weiter von Bedeutung ist für Nichtjuden der jüdische Standpunkt, dass ein Nichtjude sich nicht zum Judentum bekehren muss. Er braucht nur den Gott Israels und die Autorität der Tora als göttliche Offenbarung für Israel anerkennen und sieben Gebote der Tora einhalten, die nach der jüdischen Tradition bereits dem Noah und seinen Nachkommen gegeben wurden.

Die heutige Situation zur Frage und zum Vorgang der Konversion ist von zwei gegensätzlichen Auffassungen im Judentum gekennzeichnet: Orthodoxe Synagogen zeigen zunächst offen ihre Ablehnung und weisen viele Kandidaten ab. Sollten Kandidaten dennoch für die Aufnahme vorgesehen sein, so werden sie verpflichtet, die Gesetze genauestens zu beachten, mehrere Jahre an einem Unterricht teilzunehmen und in einer orthodoxen Umgebung (Familien) zu leben. Das liberale/progressive Judentum hingegen „kehrte zu der offenen Haltung des Talmud zurück und ist bestrebt den Kandidaten dabei liebevoll zu helfen“ (J. ROMAIN/W. HOMOLKA). Hierbei ist es wichtig zu betonen, dass Proselyten als völlig gleichwertig mit jenen Juden angesehen

³¹³ Konversion oder der synonyme Begriff Bekehrung wird hier generell als die persönliche Bereitschaft aufgefasst, einer bestimmten Religionsgemeinschaft beizutreten. Der unscharfe Begriff Glaubenswechsel wird nicht verwendet.

³¹⁴ Zur Konversion im progressiven/liberalen Judentum allgemein und zum Konversionsvorgang im Besonderen siehe J. ROMAIN/W. HOMOLKA, *Progressives Judentum*, 214-222; T. MUCH, *Zwischen Mythos und Realität*, 2008, 145-151 und ROTHSCCHILD, Walter L., *Der Honig und der Stachel. Das Judentum – erklärt für alle, die mehr wissen wollen*, Gütersloh 2009; [in Folge: W. ROTHSCCHILD, *Der Honig und der Stachel*].

³¹⁵ Zit. nach MAIER, Johann, *Die Frage der jüdischen Identität in Judentum und Judenheit*, in: *Religionen unterwegs*, Zeitschrift der Kontaktstelle für Weltreligionen in Österreich, 16. Jg. Nr. 4 (November 2010), 5.

werden, die ihren Status durch Geburt erlangt haben. Jede Beleidigung oder Herabsetzung eines Proselyten wird seit jeher als schwere Sünde betrachtet.³¹⁶ Eine Folge der restriktiven Haltung der Orthodoxie ist daher darin zu sehen, dass weltweit die größte Zahl der Übertritte durch nicht-orthodoxe Rabbiner vollzogen wird. Festzuhalten ist, dass diese Übertritte ebenso im Sinne der Halacha vollzogen werden.

2.5.1. Voraussetzungen der Konversion

Der Übertritt zum Judentum in einer liberalen Gemeinde wie Or Chadasch Wien setzt ebenso wie in der Orthodoxie nicht nur eine klare religiöse Entscheidung voraus. Der Vorgang bedeutet eine zutiefst persönliche Transformation, nicht nur an sich selbst sondern vor allem auch gegenüber dem bisherigen familiären, sozialen und gesellschaftlichen Umfeld.³¹⁷ Die Herausforderung besteht in einer neuen, einer jüdischen Existenz. Die beflissene Beachtung nur ritueller Regeln und Pflichten kann unter Umständen zu mehr Isolation als zur Integration innerhalb der Gemeinde führen. Jüdisch fühlen und jüdisch Handeln erfordert mitunter Mut zum Pragmatismus. Zudem kommt für liberale Juden mitunter die Herausforderung, gegenüber der Orthodoxie wie auch gegenüber eigenen Gemeindemitgliedern, wenn es zum Beispiel um Beachtung traditioneller Elemente des Judentums geht, einen klaren Standort zu beziehen. Dies kann auch darin bestehen, die Haltung zu Israel zu präzisieren und sich womöglich als Teil des israelischen Volkes zu fühlen, sich für die Unterstützung anderer Juden zu verwenden sowie gegenüber anderen Religionen fundamentale Unterschiede zu vertreten. Rabbiner W. ROTHSCHILD führt dazu weiter aus, dass der Übertritt zum Judentum daher verschiedene Ebenen beinhaltet: „a. die jüdische Lehre; b. die jüdische Geschichte; c. die eigene Familie; d. die jüdische Gemeinschaft; e. die lokale jüdische Gemeinde und f. die persönliche Motivation.“³¹⁸ Letztlich wird das Bet Din (Gerichtshof) entscheiden, was für beide Teile das Beste ist.

Der Prozess der Konversion ist dann erforderlich, wenn man nicht von einer jüdischen Mutter geboren wurde. Mit dem angestrebten Übertritt erfolgt die Verpflichtung, den

³¹⁶ Vgl. dazu T. MUCH, *Zwischen Mythos und Realität*, 2008, 146.

³¹⁷ Dieser Vorgang ging insbesondere aus den biographischen Schilderungen der Konvertiten hervor.

³¹⁸ Aufzählung nach W. ROTHSCHILD, *Der Honig und der Stachel*, 380. Siehe seine ausführliche Darstellung der Konversion aus der Sicht des liberalen Judentums ebd. 377-397. Diese Position ist weitere Grundlage insbesondere zur Behandlung des praktischen Vorgangs der Konversion in Or Chadasch, da Rabbiner W. Rothschild in seiner Eigenschaft als Gemeinderabbiner gegenüber dem Verfasser darauf ausdrücklich verwiesen und zudem in dem mit ihm geführten Interview auch die Konversion angesprochen wurde.

jüdischen Glauben zu kennen und seine Riten zu akzeptieren, „in den Bund einzutreten“. Die formale Anerkennung erfolgt durch eine religiöse Autorität (Bet Din). Folgt man Rabbiner W. ROTHSCHILD, so gelten heute folgende Voraussetzungen: a. die Aufrichtigkeit und die Fähigkeit des Kandidaten betreffend seinen Entschluss muss geprüft werden; b. er/sie muss einen kursartigen Unterricht absolvieren, der Grundlinien des jüdischen Glaubens und der jüdischen Geschichte beinhaltet sowie detailreiche Kenntnisse des häuslichen jüdischen Lebensvollzugs und in der Synagoge beinhaltet, c. Männer müssen sich rituell beschneiden lassen; d. sowohl Männer wie Frauen müssen rituell in der *Mikwe* untertauchen; die Kenntnisse und der aufrichtige Wille der Kandidaten werden verpflichtend von einem Rabbinatsgericht geprüft, welches dann den Kandidatin bzw. die Kandidatin in die Gemeinde aufnimmt und die Urkunde ausstellt.³¹⁹ Ein Bet Din wird in der Regel aus drei Rabbinern gebildet, der Vorsitzende (*Aw Bet Din*) bereitet die Unterlagen für den Kandidaten/Kandidatin vor und ist zumeist der Rabbiner der ortsansässigen Gemeinde oder ein beauftragter Rabbiner. Dieser Rabbiner begleitet das gesamte Verfahren und ist für einen zielführenden Unterricht (durch einen Lehrer) verantwortlich, jedoch nur in Ausnahmefällen Mitglied des Richterkollegiums. Zudem ist zu berücksichtigen, dass sich die Übertrittsverfahren nach Gemeinde und Glaubensrichtung oftmals unterscheiden. Diese könnte auch zu einem kurzen Weg, zum Beispiel per Fernstudium (Internet!) führen, der allerdings von den Vertretern des Allgemeinen oder des Europäischen Bet Din nicht akzeptiert wird. Ebenso wird die Anerkennung durch die Gemeinde mit solchen Methoden wohl kaum erreicht werden.³²⁰ Für die liberalen Gemeinden in Europa sind die Entscheidungen des Europäischen Bet Din Richtschnur. Das Bet Din muss in jedem Fall autorisiert sein, wobei die Ordination der drei Rabbiner unbestritten sein muss. Nur in Notfällen können auch qualifizierte Laien des örtlichen Gemeindevorstandes in das Richterkollegium eintreten.³²¹

Es ist klar, dass ein Bet Din einen Kandidaten nicht zum Juden machen kann – es bestätigt und akzeptiert lediglich jene Beweise, die ihm vorgelegt werden. Jüdisches Fühlen und Denken, eine jüdische Lebenseinstellung sind mehr als die Vorlage

³¹⁹ Siehe ebd. 377f.

³²⁰ Siehe dazu W. ROTHSCHILD, *Der Honig und der Stachel*, 388f.

³²¹ Zu den Regeln des Übertritts siehe vor allem auch die Positionen bezüglich *Giurim* (*Gijur* = Konversion, Übertritt) der Allgemeinen Rabbinerkonferenz (hauptsächlich nicht-orthodoxe Rabbiner) in Deutschland, in: HOMOLKA, Walter/SEIDEL, Esther (Hg.), *Nicht durch Geburt allein. Übertritt zum Judentum*, mit einer Einleitung von Pinchas LAPIDE, Berlin ²2006, 163-165.

papierener Tatsachen. Erneut ist hierbei auf die Frage der jüdischen Identität zu verweisen. Über die befürworteten Kandidaten werden offene Akte geführt und bestimmte Unterlagen in Administration des Bet Din verwahrt. Übertrittskandidaten sollten überdies vor der Prüfung vor dem Bet Din Anschluss an die Aktivitäten in der Synagoge suchen und bereits einfache Gemeindearbeiten übernehmen. Die Integration kann auch damit vertieft werden, dass vor allem im privaten Bereich bereits Schabbat-Kerzen angezündet werden, man koscher kocht, ein *Tallit* („Überwurf“, viereckiger Gebetsschal mit *Zizit* = „Quasten“ an den vier Ecken eines Tallit zur Erinnerung an die Gebote) getragen wird (aber noch nicht in der Synagoge), am Synagogengottesdienst teilnimmt (aber nicht vorbetet) und eine *Kippa* trägt.

Die rituellen Voraussetzungen sind Höhepunkte und symbolisieren einen Übergangsritus (Trennungs-, Übergangs- und Angliederungsritus).³²² Männer sollten sich bereits vor dem Erscheinen vor dem Bet Din beschneiden lassen und mit einem schriftlichen Attest diese nachweisen.³²³ Wie Rabbiner W. ROTHSCHILD ausführt, kann eine operative Beschneidung auch durch einen nichtjüdischen Arzt durchgeführt werden obwohl diese keine rituelle Beschneidung (*Brit Mila*) ist. Es ist zudem sinnvoll, den Vorgang der Beschneidung vorher mit dem Gemeinderabbiner zu besprechen. Die Kandidaten unterziehen sich nach erfolgreich absolvierter Prüfung in einer Mikwe dem Vorgang des rituellen Tauchbades (*Tewila*), dabei werden Segensprüche im Beisein von Zeugen rezitiert. Schließlich stellt der Gerichtshof eine *Teudat Gijur*, ein Übertrittszertifikat in Hebräisch und Deutsch aus; diese erlangt durch ein Siegel seine

³²² Zu Übergangsriten, der Wahrnehmung symbolischen und rituellen Verhaltens, ist bis heute das Hauptwerk von Arnold van Gennep zur Darstellung des Problems der Grenzüberschreitungen, die das gesellschaftliche Leben charakterisieren, nach wie vor aktuell. Im Falle eines Religionswechsels tritt ein Statuswechsel ein, der mit seinen begleitenden Ritualen als Übergangsritus zu bezeichnen ist. Siehe dazu näher GENNEP, Arnold van, *Übergangsriten (Les rites de passage)*, aus dem Franz. übers. von Klaus SCHOMBURG und Sylvia M. SCHOMBURG, 3. erw. Aufl., Frankfurt a. M. – New York 2005 [erstmals 1908].

³²³ Die rituelle Beschneidung eines jüdischen Jungen ist in der Tora als Gebot eingesetzt als Zeichen des Bundesschlusses Israels mit Gott. Der Ausführende einer solchen Beschneidung ist der *Mohel*. Manchmal wird die *Brit Mila* im liberalen und konservativen Judentum auch von einer *Mohelet* durchgeführt. Die *Brit Mila* findet am achten Lebenstag des Säuglings statt. Für die Durchführung des religiösen Rituals, traditionell am Morgen nach dem Schacharitgebet, nicht am Schabbat oder Feiertag, gibt es verschiedene Varianten, die je nach Gemeinde und Richtung differieren. Dazu und generell zur Beschneidung im Judentum sowie zur aktuellen Debatte vor allem in Deutschland um ein Beschneidungsverbot siehe DEUSEL, Antje Yael, *Mein Bund, den ihr bewahren sollt. Religionsgesetzliche und medizinische Aspekte der Beschneidung*, Freiburg im Breisgau 2012. Zur Beurteilung des Vorgangs der Beschneidung im Judentum (und im Islam), angefaßt durch die Diskussion in Deutschland, aufschlussreich der Artikel „Eine Debatte die keine ist“ in „Die Gemeinde“, Organ der Israelitischen Kultusgemeinde Wien, Sondernummer Nr. 712a vom Oktober 2012.

Rechtgültigkeit.³²⁴ Für Männer und Frauen, für Minderjährige und Erwachsene gibt es im Falle der unterschiedlichen Familienherkunft gesonderte Nachweise.

2.5.2. Die Konversion in Or Chadasch

„Das Judentum erlaubt Übertritte ... Das Judentum ermutigt niemand zum Übertritt, es empfiehlt niemanden zu konvertieren ... Wir missionieren nicht“ (Rabbiner Walter Rothschild)³²⁵

Religiöse Konversion hat für die Mitgliederentwicklung in Or Chadasch Wien nahezu eine existenzielle Bedeutung. Als geschätzte Zahl kann derzeit nahezu drei Viertel des Mitgliederstandes an Konvertiten angenommen werden. Das ursprüngliche religiöse oder nichtreligiöse Bekenntnis dieser Personen sind ebenso wie das soziale und berufliche Milieu im Hinblick auf die unterschiedlichen Motivationen des Religionswechsels oder Religionsbeitritts ein besonderes Untersuchungsfeld, das mit Ausnahme von zwei Personen aufgrund nicht zugänglicher Unterlagen jedoch hier nicht weiter verfolgt werden kann. Einige Vorstandsmitglieder und Rabbiner Rothschild gaben in den mit ihnen geführten Interviews Hinweise zur Frage des Vorganges der Konversion und der Mitgliederzahl in Or Chadasch.

Präsident Dr. MUCH:

„Ein Großteil der Mitglieder sind Konvertiten, also wer übertritt – das gilt eigentlich auch für das orthodoxe Judentum – wird voll akzeptiert. Im orthodoxen Judentum ist es zwar schwieriger überzutreten – und es ist eigentlich streng verboten, denjenigen der übergetreten ist, irgendwie an seine Vergangenheit zu erinnern, um ihn ja nicht zu beleidigen. Das heißt Konvertiten haben im Judentum einen sehr hohen Stellenwert und eine hohe Akzeptanz. Auch bei uns ist es so, dass es keine Mc Donald's-Übertritte gibt, es ist nicht so, dass jemand daherkommt und wie bei den Moslems ein paar Worte spricht und dann in der Gemeinde aufgenommen wird, sondern die Personen werden angeschaut, man fragt sie nach ihren Motiven und schaut wo sie geeignet sind und sie müssen vor allem eines tun: lernen. Und dieses Lernen bedeutet mindestens ein Jahr lang lernen, sich in die Gemeinde irgendwie einbringen und einfach zu zeigen, dass man wirklich Interesse hat. Und wenn man dann soweit ist, dann wird man eben vor

³²⁴ Vgl. dazu W. ROTHSCILD, Der Honig und der Stachel, 393f.

³²⁵ Zit. nach ebd. 381.

*einem Bet Din geprüft und aufgenommen. Mc Donald's-Übertritte gibt es auch im liberalen Judentum nicht.*³²⁶

Vizepräsidentin Giuliana SCHNITZLER zur Thematik der Konversion.³²⁷

„... Wir folgen dem Grundsatz: Wer ist halachisch jüdisch? Wenn jemand keine jüdische Mutter hat, dann müssen sie einen Übertritt machen [...] es ist für mich kein großer Unterschied zwischen jüdischer Abstammung und Übertritt, egal ob mütterlicherseits oder väterlicherseits, denn sie hatten bereits während des Heranwachsens ihre jüdische Identität, es ist für mich weniger ein Übertritt als eine Anerkennung und es sind Leute die sind von einem rein christlichen Hintergrund gekommen, sie haben vielmehr hier zu lernen und das ist dann ein wirklicher Übertritt [...] Wir haben immer Konversionskurse gehabt und wir haben auch immer Leute gehabt, die konvertierten. Ich würde sagen – wenn ich mir das überlege – vielleicht konvertieren im Jahr 7 oder 8 Leute [...] Normalerweise werden hier die Konversionskurse durchgeführt, das heißt der Kurs muss mindestens ein Jahr dauern – dies ist abhängig davon wie weit jemand ist und wie weit jemand schon Vorkenntnisse hat. Sie [die Konvertiten, Anm. d. Verf.] müssen auch Hebräischkurse machen und sich mit der Gemeinde beschäftigen. Im Judentum sagt man oft: Man kann nicht jüdisch allein sein, die Gemeinde ist ein sehr wichtiger Teil davon. Wenn der Rabbiner oder die Rabbinerin entscheidet, dass diese Person voraus oder weit genug ist, dass man dann eine Konversion machen kann, dann wird ein Bet Din organisiert, aber es gibt andere Gemeinden in Europa, die machen auch zur gleichen Zeit die Konversionskurse und dies sprechen die Rabbiner untereinander ab und sagen ja, o.k. ich habe zwei Leute, ich habe fünf Leute, ich habe drei Leute und dann finden sie den Mittelpunkt für das Treffen. So war zum Beispiel die letzte in Warschau, wo zwei von unseren Gemeindemitgliedern übergetreten sind. [...] Bei der Prüfung wird überprüft, ob diese Person die jüdischen Bräuche und Traditionen versteht und bereit ist, wirklich ein jüdisches Leben zu führen. Das heißt, für jede Person ist es ein wenig anders. Drei Rabbiner sitzen da und hören zu und wenn sie einen Schwachpunkt sehen stellen sie eine Frage um zu checken, auch ob die Person wirklich mit dem Herz dabei und bereit ist zu diesem Schritt...“.

³²⁶ Auszug aus Interview mit Dr. MUCH vom 24.11. 201; Interviewcode A 001.

³²⁷ Auszug aus Interview mit Vizepräsidentin Giuliana SCHNITZLER vom 1.12.2011; Interviewcode A 002.

Ein Mitglied auf Befragung: „... Die Mitglieder in Or Chadasch sind mehrheitlich Konvertiten, ich glaube so bei 80 Prozent, da bin ich ziemlich sicher. Ich kenne nicht so viele jüdische Familien bzw. von Geburt aus. Das ist auch für uns ein bisschen schwierig [...] Konvertiten in orthodoxen Gemeinden sind frommer, weil sie keine Familientradition haben, deswegen wollen sie ihre Pflichten wie es im Buche steht erfüllen. Aber hier ist dies nicht der Fall [in Or Chadasch, Anm. d. Verf.], da es hier keine gute Vorbereitung für die Konversion gibt, es gibt keine Ressourcen und es ist auch gut, dass es nicht so radikal ist. Es ist auch ein Problem, dass Leute von Or Chadasch, die etwas tiefer gehen wollen, in den Stadttempel gehen ...“³²⁸

DERS.: „Die Mehrheit der künftigen Mitglieder werden Konvertiten sein. Or Chadasch hat derzeit keinen Einfluss auf die Juden in Wien, es ist zu marginal. Es gibt ein Image, dass Or Chadasch quasi eine christliche Einrichtung ist [...] Das habe ich von vielen gehört. Allerdings nicht von offizieller Seite, nicht von Rabbinern [...] ich habe das Gefühl, dass Leute nichts von Or Chadasch wissen, aber wenn es um Or Chadasch geht – zum Beispiel einmal beim Schabbat-Essen bei einem Freund von mir [...] und ich habe gesagt ich bin bei Or Chadasch, da sagten sie, sehr interessant, aber das ist so fremd, das ist nicht unsere Richtung und wieso ich dort sei, da ich doch nicht christlich sei – ich habe dabei auch gehört nichtjüdisch. Und Or Chadasch ist keine Synagoge, sondern ein Klub, ein Kulturverein, sie singen und tanzen.“

Rabbiner Walter ROTHSCHILD zur Frage der Konversion im liberalen Judentum und ihre Bedeutung für die Mitgliederentwicklung:

„Ich würde es so formulieren: Auch wenn es ein bisschen schockierend ist, ohne diese Leute hätten wir überhaupt keine Gemeinden, nicht alle spielen eine volle aktive Rolle, aber die, die das machen, füllen die Lücken in unseren Reihen.“³²⁹

Grundsätzlich entspricht der Vorgang der Konversion in Or Chadasch den vorhin ausgeführten Bestimmungen und Handlungsabläufen. Zu den für den rituellen Ablauf vorgesehenen Örtlichkeiten für Or Chadasch bei Konversionen geben die Ausführungen von Rabbiner ROTHSCHILD Auskunft, woraus hervorgeht, dass Konvertiten ins europäische Ausland fahren müssen, da es in Wien bzw. in Österreich für liberale Juden keine Mikwe gibt:

³²⁸ Interview mit N.N. vom Dezember 2012; Interviewnachweis beim Verfasser.

³²⁹ Auszug aus Interview mit Rabbiner Dr. Walter ROTHSCHILD vom 23.12.2011; Interviewcode A 003.

*„Es gibt das sogenannte Europäische Bet Din liberaler Gemeinden [...] Wenn nötig gingen sie [die Konvertiten, Anm. d. Verf.] nach London, dort gibt es eine Mikwe und wenn sich genug sammeln kann man ein Bet Din in Bratislava, in Berlin oder wo auch immer organisieren. Wichtig ist es, immer einen neutralen Ort zu finden mit einer Mikwe, die wir benutzen können. In Bratislava und in Krakau gibt es jüdische Hotels, die sind keine Synagogen, dort kann man die Mikwe mieten, in London hat man eine eigene Mikwe gebaut...“*³³⁰

Und zum Problem der Beschneidung äußerte sich Vizepräsidentin Frau Giuliana SCHNITZLER dahingehend: *„...Es ist schwierig hier in Wien, wir haben in der Gemeinde jetzt einen Arzt, der wird wahrscheinlich eine Ausbildung zum Mohel machen, das wird für uns sehr gut sein, weil es schwierig ist einen Orthodoxen zu finden, der eine Beschneidung für einen Reform-Buben macht. Aber dies ist auch ein wichtiger Teil des Übertritts, Konvertiten müssen beschnitten werden...“*³³¹

Wie J. ROMAIN und W. HOMOLKA näher ausführen, besucht die Mehrheit der weiblichen Mitglieder progressiver Synagogen die Mikwe nicht ständig. Dies findet man in letzter Zeit eher wieder bei jüngeren Frauen als „Folge der jüdischen feministischen Bewegung und der Suche nach genuin weiblichen Ritualen und Bräuchen“.³³² Im orthodoxen Judentum hingegen ist der monatliche Besuch der Mikwe für alle verheirateten Frauen verpflichtend, die noch nicht die Menopause erreichen. Hervorzuheben ist, dass die Mikwe eine religiöse Bedeutung hat und den Richtungswechsel jener Person symbolisiert, die zum Judentum übertritt.

2.5.2.1. Exkurs: Konversion als Gegenstand der Religionspsychologie

Von besonderer Bedeutung insbesondere auch für diese Arbeit sind religiöse Konversionen (Bekehrungen)³³³ im Zusammenhang mit empirischer Forschung. Konversionsforschung stand am Beginn der amerikanischen Religionspsychologie. Ausgangspunkt war das Phänomen der plötzlichen Bekehrung mit ihren oft (vermuteten) radikalen Veränderungen des Veraltens und der Persönlichkeit, wie sie aufgrund der Erweckungsbewegung im 19. Jahrhundert auffällig wurden. Bahnbrechend

³³⁰ Auszug aus Interview mit Rabbiner Dr. Walter ROTHSCHILD vom 23.12.2011; Interviewcode A 003.

³³¹ Auszug aus Interview mit Vizepräsidentin Giuliana SCHNITZLER vom 1.12.2011; Interviewcode A 002.

³³² Zit. nach J. ROMAIN/W. HOMOLKA, *Progressives Judentum*, 144.

³³³ Der Begriff der Konversion findet sich vor allem in der jüdischen, christlichen und islamischen Tradition.

sind dabei immer noch die psychologischen Analysen von William James und seinen Gifford-Lectures aus den Jahren 1901 und 1902.³³⁴ Vor allem die Frage wie und wodurch ein religiöser Bekehrungsvorgang erfolgt ist von Bedeutung. Zunächst wären dabei die zwei Grundtypen der Bekehrung hervorzuheben, jene der plötzlichen (gedeutet als Selbstaufgabe) und der graduellen Bekehrung (willentlicher Typus). Nach James ist allerdings auch beim willentlichen Typus (schrittweise durch reine Willensanstrengung) noch eine letzte Phase der Selbstaufgabe sichtbar. Ebenso verweist W. James darauf, dass eine theologische Erklärung der Bekehrung (Wirken Gottes) und eine psychologische Erklärung (subliminale psychische Prozesse) sich nicht ausschließen müssen. Weiter behandelt W. James die Gefühle der Konvertiten, die mit dem Bekehrungserlebnis verbunden sind (Gefühl der inneren und äußeren Erneuerung, Glücksmomente u.a.). Diese Ansätze von W. James wurden im 20. Jahrhundert zum Ausgangspunkt der religionspsychologischen Bekehrungsforschung, die hier nur andeutungsweise weiter verfolgt wird. So werden zum Beispiel im Rahmen der neopsychoanalytischen Objektbeziehungstheorien Konversionen sowohl „als Lösungen narzisstischer Konflikte wie auch als positive Erweiterungen menschlicher Beziehungsmöglichkeiten“ gesehen. In anderen Forschungsansätzen werden Bekehrungen nicht mehr als (negative) Konfliktlösungen, „sondern als kreative Transformationen frühkindlicher (Selbst-) Objektbeziehungen“ aufgefasst. (U. POPP-BAIER). Im Anschluss an W. James gehen einige nachfolgende Autoren der Konversionsforschung davon aus, dass bei Bekehrungen verschiedene aufeinanderfolgende Phasen zu unterscheiden sind. Das einflussreichste Modell entwickelten im Jahr 1965 John Lofland und Rodney Stark.³³⁵ Mit ihrer religionspsychologischen Studie eröffneten sie gleichzeitig die sozialpsychologische

³³⁴ Siehe dazu JAMES, William, Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur, aus dem Amerik. übers. von Eilert HERMES und Christian STAHLHUT, mit einem Vorwort von Peter SLOTERDIJK Frankfurt a.M. – Leipzig 1997 [erstmalig 1901/02], hier 234-272. W. James stützte sich vor allem auf die Studien von E. D. Starbuck (1899) sowie H. J. Leuba (1896). Zur Thematik religiöse Bekehrung (Konversion) und Religionspsychologie ist der Beitrag von POPP-BAIER, Ulrike, „Bekehrung als Gegenstand der Religionspsychologie“ in: HENNING, Christian/MURKEN, Sebastian/NESTLER, Erich (Hg.), Einführung in die Religionspsychologie, Paderborn (u.a.) 2003, 94-117, für diese Arbeit von grundlegender Bedeutung; [in Folge: U. POPP-BAIER, Bekehrung]. Weitere Ausführungen dazu folgen diesem Beitrag. Siehe weiter auch HEINE, Susanne, Grundlagen der Religionspsychologie, Göttingen 2005. Zur religionssoziologischen Bekehrungsforschung und Analyse von Bekehrungserzählungen besonders aufschlussreich die Abhandlung von KNOBLAUCH, Hubert/KRECH, Volkhard/WOHLRAB-SAHR, Monika (Hg.), Religiöse Konversion. Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive, Konstanz 1998.

³³⁵ J. Lofland/R. Stark, *Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective*, in: *American Sociological Review* 30 (1965), 862-875. Der Hinweis dazu findet sich bei U. POPP-BAIER, *Bekehrung* 102.

Konversionsforschung. In ihrem Konversionsmodell betonen sie das Zusammenwirken von individuellen Dispositionen und von situativen Faktoren (Interaktion mit der Gruppe). Nach diesem Prozessmodell muss ein Konvertit: a. sich in einem längeren Spannungszustand befinden; b. über eine religiöse Perspektive verfügen, die Probleme löst; c. dies führt dazu sich als religiös Suchender zu begreifen; d. weiter muss der Konvertit an einem Wendepunkt in seinem Leben stehen, wobei e. eine affektive Beziehung zu einem oder mehreren Konvertiten besteht; f. während er gleichzeitig bisherige Beziehungen außerhalb dieser Gruppe neutralisiert oder negiert; g. schließlich bedarf es intensiver Interaktionen, um dem Bekehrten voll in die Gruppe und ihre Ziele zu integrieren.³³⁶ Weitere Arbeiten in der Konversionsforschung gehen, bedingt durch die Vielfalt von Bekehrungsverläufen, von verschiedenen Bekehrungsmotiven aus („Motiv“ wird hierbei verstanden als eine Kombination aus Themen, Schlüsselerfahrungen und entsprechenden Situationsabläufen, wobei die Interaktionen mit den Anhängern der betreffenden religiösen Gruppierung und ihrer Lehre auf die Bedürfnisse des Konvertiten einwirken).³³⁷ Lofland und Skonovd leisteten mit ihrem Modell einen wichtigen Beitrag zur vergleichenden Bekehrungsforschung, die es ermöglicht, die verschiedenen historischen und kulturellen Einflüsse zu berücksichtigen. Daran orientierte sich auch seit den 90er Jahren Lewis Rambo,³³⁸ der zur Analyse von Bekehrungen ein interdisziplinäres und integratives Modell schuf, das mit seiner hohen Komplexität („Systemisches Stufenmodell“) mitunter Probleme verursacht. Inzwischen war in der sogenannten Anti-Sekten-Bewegung (Untersuchung von neuen religiösen Bewegungen und damit die Frage nach einer erzwungenen oder experimentellen Bekehrung) der Versuch populär, Konversionen ausschließlich als Ergebnis von Rekrutierungspraktiken zu sehen, was als Reaktion darauf dazu führte, dieser Entwicklung entschlossen ein alternatives Bekehrungsmodell gegenüberzustellen. Diese lässt sich auch darauf zurückführen, dass in den Sozialwissenschaften nunmehr „ein verstärktes Interesse an handlungstheoretischen Ansätzen entstand“ (U. POPP-BAIER). Diesen Weg verfolgt etwa James Richardson³³⁹ in seiner Studie,

³³⁶ Dieses Schema wird in dieser Arbeit vereinfacht wiedergegeben und folgt der Aufzählung von U. POPP-BAIER, Bekehrung 102.

³³⁷ Vgl. dazu J. Lofland/N. Skonovd, Conversion Motifs, in: Journal for the Scientific Study of Religion 20 (4) (1981), 373-385; (FN 29 in U. POPP-BAIER, Bekehrung).

³³⁸ L. R. Rambo, Understanding Religious Conversion, New Haven, London 1993; (FN 31 in U. POPP-BAIER, Bekehrung).

³³⁹ Siehe dazu James T. Richardson, The Brainwashing/Deprogramming Controversy: An Introduction, in: D.G. Bromley/J.T. Richardson (Ed.), The Brainwashing/Deprogramming Controversy: Sociological,

worin die deterministische Auffassung eines Konvertiten (innerer oder äußerer Zwang) durch die „Auffassung des Konvertiten als frei Handelndem mit bewusster Entscheidung aufgrund sorgfältiger Überlegungen abgelöst wird“ (U. POPP-BAIER). Bei diesem Paradigma kommt es – hier stark vereinfacht – zu folgendem Befund:³⁴⁰

- a. Konversionen werden eher als „Konversionskarrieren“ angesehen;
- b. Entschlüsse, sich religiösen Gruppierungen zuzuwenden, haben oft einen „experimentellen“ Charakter (Erprobung eines bestimmten Lebensstils bzw. Rollenverhaltens);
- c. im Vordergrund steht häufig nicht das ideologische Interesse, sondern der Lebensstil und das Rollenangebot nach dem Anschluss an die neue Gruppe, wobei der Verbleib auch von der familiären (z.B. Eheschließung in der neuen Gruppe) und der eigenen ökonomischen Situation bestimmt wird;
- d. Konversionen erfolgen häufig aufgrund der Suche nach neuen sozialen Beziehungen bzw. Bindungen (Freundschaft, Nähe, Liebe usw.), die in der religiösen Gemeinschaft (besser) realisiert werden. Diese aktive Konversion kann mit dem Konzept der rationalen Handlungstheorie näher untersucht werden.

Der in dieser Arbeit gewählte methodische Ansatz, aufgrund der Erzählungen von Konvertiten einen Einblick in die Ursachen und Motive sowie den (rituellen) Vorgang der Konversion zu erhalten, wird durch die traditionelle und neuere Konversionsforschung gestützt. Wie U. POPP-BAIER ausführt,³⁴¹ ist Konversion aus der Perspektive von Konversionserzählungen mit zwei Typen von empirischer Forschung verbunden: erstens erfolgt mit dem Prozess des Erzählens von Konversionen durch Beobachtung und Beschreibung eine „kommunikative Rekonstruktion in Konversionserzählungen, deren Struktur und Rhetorik einer empirischen Analyse zugänglich ist“ (U. POPP-BAIER); der zweite Typus von empirischer Forschung, der die Konversionserzählungen als Ausgangspunkt festhält, verbindet sich mit einer narrativen Konzeptionalisierung. Die Fragen, was sich eigentlich bei diesem persönlichen (oftmals radikalen) Wandel durch Konversion verändert, sind nicht leicht zu beantworten: sie reichen von Glaubenseinstellungen über Rollenbilder, Persönlichkeitsveränderungen, Lebensauffassungen bis hin zur Identität. Neue Annahmen über Mensch und Welt und darin eine Positionierung für das eigene

Psychological, Legal und Historical Perspectives, New York, Toronto 1983, 1-11; (FN 42 in U. POPP-BAIER, Bekehrung).

³⁴⁰ Die Aufzählung der Konzepte und Befunde des Paradigmas von James Richardson erfolgt in Anlehnung an U. POPP-BAIER, Bekehrung 109.

³⁴¹ Vgl. dazu und in Folge U. POPP-BAIER, Bekehrung 111-115.

sinnorientierte Handeln sind damit verbunden. Einige Autoren³⁴² sehen in der Konversion vor allem eine Selbsttransformation, wobei als Konvertit derjenige gesehen wird, der sich selbst als einen Konvertiten begreift. In neueren narrativ-biographischen Ansätzen der Sozialwissenschaften werden Konversionserzählungen als lebensgeschichtliche Erzählungen gesehen, die einen biographischen Wandel des Autors dieser Erzählung zum Thema haben (individuell-biographische Adaptierung des Erzählschemas der Konversion bezogen auf die mit der religiösen Gruppe verbundenen normativen bzw. rituellen Glaubensüberzeugungen). Die von Peter Stromberg³⁴³ vorgenommenen Analysen von Bekehrungen in den USA zielen vor allem auf den Gebrauch der religiösen Sprache, die es Konvertiten ermöglicht sich selbst zu verwandeln. Unterschieden werden dabei zwei Bedeutungsniveaus: Die kanonische Sprache, bezogen auf einen Bedeutungskontext, wird zugleich konstitutiv, d.h. dass „in der Konversionserzählung individuelle Erfahrung in der kanonischen Sprache religiös kodiert werden kann.“ (U. POPP-BAIER). Dieser legitimierte Code der religiösen Sprache ermöglicht im Sinne der Selbsttransformation Gefühle oder damit existenzielle Probleme und psychische Belastungen so zu transformieren, dass sie lösbar sind. Mit dem formalen Aspekt der Struktur von Konversionserzählungen und deren Analyse als eine rekonstruktive Gattung beschäftigt sich auch B. ULMER unter Berücksichtigung des Ansatzes von Thomas Luckmann. Die formale Ebene sieht Ulmer dabei in einer einheitlichen dreiteiligen Zeitstruktur beim Erzähler, die aus einem Wendepunkt, einer Zeit davor und einer Zeit danach besteht. Ulmer geht davon aus, dass die Konversationserfahrung ein außerordentliches und außeralltägliches Geschehen ist, die sich dem unmittelbaren Zugriff und der erzählerischen Vermittlung entzieht. Mit der Struktur der Erzählung wird die soziale Welt ausgegrenzt und das Geschehen in die Innenwelt des Konvertiten verlagert. Darin gehen die alltägliche Erfahrungswirklichkeit und die alltagstranszendente, religiöse Erfahrungsdimension ineinander über.³⁴⁴

³⁴² So etwa Clifford L. Staples und Armand L. Mauss, die (aufbauend auf David A. Snow und Richard Michalek) in der Konversion eine Veränderung der Annahmen des eigenen „wahren Selbst“ erkennen (Selbstkonzept), das an das Sprachmuster der biographischen Rekonstruktion gebunden ist. Vgl. dazu U. POPP-BAIER, Bekehrung 112 und L. Staples/A. L. Mauss, Conversion or Commitment? A Reassessment of the Snow and Machalek Approach of the Study of Conversion, in: Journal for the Scientific Study of Religion 26 (1987), 133-147; (FN 49 U. POPP-BAIER, Bekehrung).

³⁴³ Peter G. Stromberg, Language and Self-Transformation. A Study of the Christian Conversion Narrative, New York 1993; (FN U. POPP-BAIER, Bekehrung 113).

³⁴⁴ Vgl. dazu KNOBLAUCH, Hubert/KRECH, Volkhard/WOHLRAB-SAHR, Monika (Hg.), Religiöse Konversion. Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive, Konstanz 1998, 20f.

2.5.3. Erfahrungen von Konvertiten beim Bekehrungsvorgang

Im Lichte der Ausführungen zur Bekehrungsforschung sind daher vor allem die biographischen Verläufe von Konvertiten³⁴⁵ für diese Arbeit von Interesse und damit die (teilweise) Beschreibung einer Konversion zu einer religiösen Lehre (Judentum) bzw. zu einer bestimmten religiösen Gruppierung (Or Chadasch). Die Auskunft der Konvertiten über ihre Befindlichkeit wurde für diese Arbeit methodisch durch narrative Interviews eingeholt, wobei von Beginn an sich die Frage stellte, ob derartige Selbstauskünfte oder Selbsteinschätzungen wirklich verlässliche Datenquellen sind. Es entstand bei den Interviews jedenfalls der Eindruck, dass diese Lebensrückblicke (Ausschnitte) bereits stark durch die neue religiöse und soziale Situation beeinflusst wurden.³⁴⁶

In Folge werden einige Aussagen von zwei in Or Chadasch Wien interviewten Konvertiten präsentiert, wobei vor allem der Blick auf emotionale Erlebnisse des Konversionsvorgangs (Gefühl der inneren Erneuerung, Glücksmomente) wie auch auf Glaubensaussagen und die neue Identität gerichtet wird. Zusätzlich werden weitere Motive (beide Konvertiten legten ihre Prüfung vor einem Bet Din in der Oranienburgerstraße in Berlin ab und unterzogen sich dem rituellen Akt des Bades in der Mikwe) in die Auswahl der Aussagen einbezogen.

³⁴⁵ Zur Konversion im Judentum aus historischer Sicht und insbesondere in Deutschland und Österreich nach 1945 anhand von Konversionserzählungen (Fallbeispiele) siehe die Darstellung von NAVÉ LEVINSON, Pnina, *Aus freier Entscheidung. Wege zum Judentum*, Teetz 2000. Zur Aufwertung des Typus des Konvertiten durch Religionen und vor allem im Judentum und Christentum im Kontext der Säkularisierung siehe HERVIEU-LÉGER, Danièle, *Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung*, Würzburg 2004, 101-107. Siehe auch die Beiträge zum Thema Konversion von LAUDAGE-KLEEBERG, Regina/SULZENBACHER, Hannes (Hg.), *Treten Sie ein! Treten Sie aus! Warum Menschen ihre Religion wechseln*, (hg. für die Jüdischen Museen Hohenems, Frankfurt a. M. und München), Berlin 2012 sowie darin insbesondere den Artikel von DEHN, Ulrich, *Konversionen als Übergangsriten*, 64-71.

³⁴⁶ Es wurden in der Gemeinde Or Chadasch exemplarisch zwei narrative Interviews mit einem Konvertiten und einer Konvertitin geführt (beide Personen sind Akademiker und waren vor ihrer Bekehrung Angehörige einer christlichen Kirche). Die Interviews (Interviewcode B 003 und B 004) fanden in den Wohnungen der Betroffenen statt, wobei hier lediglich Auszüge unter Wahrung der Anonymität wiedergegeben werden. Beide Konvertiten erlebten eine graduelle Konversion. Einige Konvertiten der Gemeinde lehnten auf Anfrage, sich für ein Interview zum Thema ihrer Konversion zur Verfügung zu stellen, dies zum Teil strikt ab, was unter anderem mit der Wahrung der sozialen Herkunft, der beruflichen Position und ebenso mit der Persönlichkeitsstruktur im engen Zusammenhang zu sehen ist.

1. Aussagen des Konvertiten A (männlich):³⁴⁷

a) „Und die Geschichte [des Kennenlernens, Anm. d. Verf.] mit Or Chadasch war vielleicht 2001 [...] da hat mir eine Bekannte erzählt, dass sie dort einen Konversionskurs macht [...] und ich habe zu ihr gesagt: Du, also konvertieren kommt mir komisch vor, ich brauche das nicht, das ist doch in diesem Zeitalter nicht mehr nötig [...] dann ungefähr zwei Jahre später [...] ich habe in dieser Zeit auch die 'Gemeinde' bezogen, also dieses Blatt der IKG, da lese ich über Or Chadasch eine neue Rabbinerin soll kommen und ich denke interessant und ich gehe dorthin und war beim Gottesdienst als Zaungast, bin vor dem Kiddusch gegangen, war sehr scheu usw. [...] und dann bin ich geblieben und der Much ist auf mich zugekommen und die Rabbinerin Irit Shillor und das hat mir sehr gefallen [...] zu gleicher Zeit waren Bekannte, ein Ehepaar dort [...] eine nette Geschichte [...] die sind seit 30 Jahren verheiratet gewesen und der nichtjüdische Mann wollte seiner jüdischen Frau zum dreißigsten Hochzeitstag schenken dass sie jüdisch heiraten und deswegen ist er zum Judentum übergetreten [...] wir waren zusammen im Unterricht [...] und zuerst war ich der Meinung, ich lasse mir Zeit und ich überlege mir das, ob ich das wirklich will oder nicht [...] und dann machten wir das zusammen [den Übertritt, Anm. d. Verf.]...in Berlin fand die Konversion statt, dort war das Bet Din, in der Oranienburgerstraße, in der historischen Synagoge [...] ein Bet Din vom progressiven Judentum – also der Vorsitzende war selber ein Konvertit [...] Und noch zu erwähnen ist: wichtig ist auch der Grundsatz im Judentum, wenn jemand zum Judentum übertritt, dann darf das den Frieden des Hauses nicht stören... Der Konversionsunterricht dauert [in der Gemeinde Or Chadasch, Anm. d. Verf.] mindestens ein Jahr und man muss auch das ganze Festjahr durchgehen, an allem teilnehmen, an den Gottesdiensten [...] und nach dem Konversionserlebnis gibt es einen Aufnahmegottesdienst und einen Kiddusch – also ich glaube, dass dieser Tag so einer der glücklichsten meines Lebens war, das war er sicher und gleichzeitig kann ich nicht sagen, dass der Prozess der Konversion ein für allemal abgeschlossen ist, also ich könnte nicht sagen, dass das was Punktuell ist...“.

b) „Durch den Akt der Konversion ist [im Hinblick auf die Loslösung vom Christentum und der Kirche, Anm. d. Verf.] nunmehr die Spannung gewichen [...] Es ist ein irdisches Erlösungsgefühl eingetreten, das sich relativ rasch nach der Konversion ergeben hat [...] ein Befreiungsakt [...] das gehört irgendwie zu dieser Konversion...“.

³⁴⁷ Auszug aus Interview mit N.N. vom 9.2. 2012; Interviewcode B 003.

c) „Es gibt typische Konvertiten, die sind 200 Prozent jüdisch, die sind jüdischer als geborene Juden und sind unglaublich kontrollierend und scharf und mit so etwas kann ich nichts anfangen [...] es gibt solche auch in Or Chadasch, Männer und Frauen, vor allem aber Männer würde ich sagen, das ist so etwas Männliches, also so plötzlich jemand anderer zu sein. Ich habe ja gar nicht gewusst, dass das für manche ein großes Problem ist. [...] Ich war einmal in Berlin – ich bin immer wieder in Berlin weil ich dort studiert habe – ich gehe dort immer in den Gottesdienst in die Oranienburgerstraße, und dann richte ich schöne Grüße aus und sage einmal in einem Gottesdienst den ich leite – übrigens schöne Grüße von der Rabbinerin in Berlin und ich habe ja dort meinen Bet Din gehabt – und dann sehe ich wie mindestens drei Gesichter lang werden [...] und dann sagt ein ganz wichtiger Mann, der im Vorstand ist, zu mir: Das ist aber schön, dass du vom Bet Din geredet hast und vom Übertritt [...] hier redet niemand darüber – und dann habe ich gesagt: Für mich ist es eigentlich normal [...] ich muss ja mit der Geschichte, die vorher war klarkommen [...] wenn ich so eine Vergangenheit habe kann ich jetzt nicht so tun als sei ich ein ganz anderer, das wäre Magie und Judentum ist keine Magie. Auch wenn man da eintaucht in das Tauchbad – das war sehr schön – da geht ein Zeuge mit einem zu diesem Tauchbad und da taucht man dreimal ein...“.

d) „Ja ich habe viel mehr jüdische Freunde jetzt als früher, die [...] ursprünglich auch konvertieren wollten [...] und der eine Freund der hat das Jude sein so unglaublich idealisiert und kommt jetzt so drauf, dass er das gar nicht so leben kann wie er es idealisiert hat...“.

e) „Und ich muss auch nicht diese christliche Vorzeit verwerfen, das wäre eine Lüge [...] das ist ja ein Teil meiner Geschichte und der Leo Baeck, einer der Mitbegründer des liberalen Judentums hat gesagt: `Das ist der Verdienst der Christen, dass sie die Tora zu den Gojim gebracht haben` – und das stimmt. Also dadurch habe ich ein anderes Bild [...] das heißt, ich muss das nicht verwerfen, ich muss nicht so tun als wäre ich als Jude auf die Welt gekommen, das stimmt nicht...“.

f) „Ich habe im Judentum auch im Umgang mit mir als Person viel mehr Vergebung erfahren als im Christentum, es sind die Leute viel liebevoller, verzeihender, nachsichtiger mit mir umgegangen und respektvoller, also ganz wider das Klischee vom angeblich so gesetzlichen Judentum, dort sind unglaublich viele gütige Menschen, dort ist diese Überzeugung und wenn du am Schluss auf deinem Sterbebett Teschuwa

[Reue, Umkehr, Anm. d. Verf.] *machst, das genügt und es kontrolliert niemand, das ist nur zwischen Gott und mir – auch kein Rabbiner“ (lacht).*

Diese Aussagen repräsentieren den Typus einer schrittweisen Konversion (wie auch aus den hier nicht mehr angeführten Passagen des Interviews deutlich hervorgeht). Besonders hervorzuheben ist der klare Standpunkt sich zur christlichen Vergangenheit zu bekennen und dieses „Erbe“ nicht zu verwerfen. Ebenso die Anführung des Konversionserlebnisses (Rede vom Bet Din) im Kreis der Gemeinde, dessen Thematisierung unerwünscht ist und von (allen?) Mitgliedern der jüdischen Tradition entsprechend tabuisiert wird.³⁴⁸

2. Aussagen des Konvertiten B (weiblich):³⁴⁹

a) *„Ich bin wie der Großteil der Wiener Bevölkerung natürlich so katholisch getauft [...] meine Eltern waren auch eher so Taufscheinkatholiken, man ist halt am Sonntag in die Kirche gegangen, aber man ist bis inklusive der Predigt geblieben und dann weggegangen [...] Wir hatten einen sehr guten Religionslehrer in der Oberstufe, einen der sich sehr um die Kolpingbewegung gekümmert hat, also ein sehr weltlicher und ein sehr diskussionsfreudiger Religionslehrer und mit dem habe ich sehr viel diskutiert, habe aber nie befriedigende Antworten bekommen. Dann bin ich natürlich während des Studiums – da eben wie ich vorher angedeutet habe – jeder der wirklich intellektuell war ist natürlich nach Möglichkeit Atheist geworden [...] da war ich schon ausgetreten, habe natürlich auch versucht atheistisch zu sein – ich kann nicht atheistisch sein, das gelingt mir nicht, weil damit schiebe ich die Gottesfrage nur auf eine weitere Distanz hinaus – und was ist am Ende dieser Distanz – es kommt wieder die Gottesfrage neu ...“.*

b) *„Meine längst beste Schulfreundin, die hat sich für das Judentum interessiert und die kannte eine junge Frau, die sich auch für das Judentum interessiert hat und einen jüngeren Juden kannte. Und mit ihr hatte mich meine Schulfreundin bekannt gemacht. Diese Frau war einmal bei mir auf Besuch, wir haben darüber gesprochen, das war während meiner Studienzeit und eigentlich schon später – das hat mich sehr interessiert, die hat mir dann auch ein bestimmtes Buch geborgt und das war sehr interessant zu lesen, das Buch hieß „Nicht durch Geburt allein“, wo einige Konversionsgeschichten drinnen waren und eben da auch die Konversion von der*

³⁴⁸ Siehe dazu die Aussage von Präsident Dr. MUCH, S. 122.

³⁴⁹ Auszug aus Interview mit N.N. vom 15.2. 2012; Interviewcode B 004.

Jaqueline du Pré – die erste Frau von – wie heißt er – ach Gott diese Prüfungsfragen – Daniel Barenboim, der Jude ist, und der war zuerst mit der Jaqueline du Pré verheiratet und sie ist konvertiert zum Judentum – diese Geschichte stand auch in diesem Buch, wo so viele Konversionsgeschichten drinnen waren. Und das hat mich auch beeinflusst, aha, also es gibt das und dieses – und das hat mich schon auch beeinflusst in meinen Gedanken [...] Ich habe mich bereits vorher, wie ich in der IKG angerufen habe, interessiert – was muss ich tun, kann ich hier beitreten – nicht bei Or Chadasch, sondern in der IKG – die von vornherein natürlich ablehnt, außerdem muss man dreimal abgelehnt sein vor dem Übertritt. Es ist so wie bei jedem Verein, da ruft man auch an, kann ich Mitglied sein, was muss ich machen – es war die Frage, was ist der stärkste Verein des Judentums um mich dann dort zu informieren. Das ist natürlich in Wien die IKG gewesen, sie ist es nach wie vor, wo es jetzt Zorres gibt mit Herrn Muzicant [...] dass die liberale Gemeinde nicht so anerkannt wird – da gibt es im Moment Schwierigkeiten – ich weiß nicht wie sich das weiterentwickeln wird – jedenfalls ist bereits eine Unterschriftenaktion von Or Chadasch im Gange [...] Daher bin ich weiter für eine Vertretung des „zwei Juden, drei Meinungen“, aber das wir alle zu diesem Staat gehören und alle jüdisch sind und uns auch so nennen dürfen...“.

c) „Was ich so gut finde am Judentum ist dass es keine Hierarchie gibt wie im Katholizismus mit der ganzen Papsterei, sondern es gibt nur den Rabbiner, der außerdem ein normales Eheleben führt, das ist wichtig. Im Katholizismus darf ja niemand etwas wissen oder können und so [...] Eigentlich spielen sich alle moralischen Fragen zwischen mir und dem Herrgott ab und dazwischen gibt es nichts. Ich bin auch unmittelbar für jede meiner Taten, Handlungen und Gedanken verantwortlich und das finde ich ganz o.k. Und da sind diese 613 Gebote, die es im Judentum gibt, auch toll, da sind ja etliche überholt, aber die muss ich immer mit mir selber durchhackeln [...] diese Überzeugung dass es einen Gott gibt und es gibt nur den und mich und dazwischen gibt es keine Instanz, das habe ich noch nie 5 Minuten bereut, den Übertritt auch und ich fühle mich auch wirklich wohl dass ich für mich verantwortlich bin und ich bin niemanden Rechenschaft schuldig als mir selber bzw. Gott. Und das ist das große Plus des Judentums in meinen Augen...“.

c) „Wie bin ich zu Rabbiner Rothschild gekommen? Es gibt ein ausgezeichnetes Manuskript, „Jewish by Choice“, das hat der Walter Rothschild, dieser Rabbi, auf Englisch geschrieben und nach diesem habe ich gelernt, und das ist ein sehr

interessantes Skriptum, wo auch eigentlich fast alle Fragen behandelt werden, und das ist ausgezeichnet [...] Und dann bin ich von Wien aus in der Früh um 0600 Uhr weggeflogen nach Berlin, dort in eine Synagoge mit dem Taxi gefahren, ich war natürlich nicht die einzige, die dort war [...] und zu Mittag bin ich dann drangekommen und finde mich dann in einem großen Raum vor, wo ich sitze wie in einer Anklage im Film, im Zeugenstand (vor dem Bet Din, Anm. d. Verf.) – jedenfalls saßen dort in Berlin drei Rabbiner, also drei Männer mit Brille. Der eine war Rabbiner Rothschild, der zweite war ein Rabbiner aus Amsterdam und der dritte ein Rabbiner aus New York. Und da das Skriptum in Englisch ist, hat der Rabbiner Rothschild gesagt, na Sie können ja Englisch, Sie haben nach diesem Skriptum gelernt, machen wir das Ganze gleich auf Englisch. Also gut, so habe ich halt auf Englisch extemporiert. Meine Argumente und ich wurden akzeptiert. Das war natürlich sehr fein und danach bin ich auch wie es vorgesehen ist in die Mikwe, die es dort gleich bei einem Haus gibt, mit der Rabbinerin (Irit Shillor, Anm. d. Verf.) die auch dabei war [...] man muss ja dabei ganz nackt und bloß sein, gerade die Goldplomben darf man haben, keine Ringe usw. und ich konnte natürlich nicht allein gehen oder stehen (aufgrund schwerer körperlicher Behinderung, Anm. d. Verf.), so musste jemand mit mir stehen, es musste daher auch die Rabbinerin hineinsteigen ins Wasser, dreimal untergetaucht und einen gewissen Segensspruch sprechen und dann ist man übergetreten. Und dieses dreimal ganz untergetaucht werden, das hat irgendwas als Handlung an sich. Also das was im Christentum, diese 5 Tropfen Wasser auf die Stirn eines Säuglings, bedeutet nicht einmal ein nebbicher Abklatsch – also dieses Urgefühl, auch wie bei Johannes der Täufer getauft wurde, das war wirklich etwas anderes als eben diese Alibihandlung, auch wenn man sagt, im Winter kann man einen Säugling nicht ganz eintunken. Es ist ganz einfach bereits – von der symbolischen Handlung her ist es viel, viel zu wenig was da im Katholizismus gemacht wird. Vielleicht könnte man das aufwerten, indem man den Säugling untertaucht“ [...]

d) „Mein Übertritt war jedenfalls kein Gefühlsübertritt, das ist noch wichtig. Meiner ist der eines kopflastigen Menschen, der Übertritt ist auch eine rationale Überlegung. Es hat nichts zu tun mit ach, es sind so schöne Rituale, ich fühle – für mich ist das alles Quatsch, das verwischt nur Sachen und ich will die Gefühlsebene nicht vermischen mit einer rationalen [...] Religion ist für mich ganz wichtig, das ist eine zentrale Sache, daher kann ich auch nicht leichtfertig damit umgehen...“.

e) *„Dass Frauen und Männer [im liberalen Judentum, Anm. d. Verf.] gleichwertig sind, das finde ich ganz wichtig – obwohl ich auch weiß, dass Frauen im Judentum eine andere Rolle spielen, aber generell in der Familie. Und diese unterschiedliche Rolle im ganzen Familienverband die ist im Judentum auch festgelegt, das finde ich sehr gut, weil eben der Mann der Gelernte sein soll, aber die Frau ist eigentlich diejenige, die die ganze Familie schupft und das ist eine tolle Stärke und da ist auch dieses „Nicht durch Geburt allein“ – dieses Buch ist auch sehr gut auf diesem Gebiet...“*

f) *„Rabbinerin im liberalen Judentum – da weiß ich nicht ob ich die gleiche Einstellung haben kann – vielleicht weil ich es zu sehr gewohnt bin, dass Männer diese Position einnehmen, weiß auch nicht, inwiefern ich nicht so leicht bereit bin, eine Frau als Oberhoheit anzuerkennen – das mag beides gut zusammenspielen. Zum Beispiel auf akademischem Gebiet ist mir das völlig wurscht ob jemand Mann oder Frau ist, aber in seelischen Belangen ist mir das nicht mehr so egal...“*

g) *„Ich zünde am Freitag am Abend Kerzen an und da ich keine Mesusa an der Türe haben kann – ich habe hier jedenfalls ein jüdisches Gebetbuch. Abschließend möchte ich sagen, dass ich mich an alles gut erinnern kann. Heute müsste man nicht mehr nach Berlin fahren um zu konvertieren, weil es eine Mikwe in Bratislava gibt. Rabbiner Rothschild war jedenfalls sehr behilflich und was ich vor allen Dingen sehr schätze an ihm – aber das ist generell eine jüdische Eigenschaft eines Rabbiners – ist die Sache in Frage zu stellen und dem nachzugehen und das ist eklatant im Gegensatz zum Christentum. Ich bin mit Rothschild sehr zufrieden, das was er intellektuell macht ist sehr sympathisch und das ist eine gute Art von Auseinandersetzung und überhaupt nicht moralingesäuert – und auch das ist gut...“*

Auch hier liegt der Typus einer graduellen Konversion vor. Der Übertritt vollzog sich offenbar deutlich aufgrund (jahrelanger?) rationaler Überlegungen Das Eintauchen in der Mikwe wird wie auch beim vorhergehenden Konvertiten als besonders befreiend, verbunden mit einem starken Glücksgefühl, empfunden („Urgefühl“).

2.5.4. Die Frage der jüdischen Identität

„Jude ist, wer von einer jüdischen Mutter abstammt oder ritualgerecht zum Judentum übergetreten ist“ (HALAKAH)

„Die jüdische Identität existiert heute noch immer innerhalb des Kraftfeldes, das von der Aufklärung, Antisemitismus und Zionismus bestimmt wird“ (Michael A. MEYER)³⁵⁰

„Es ist jedoch das Gefühl, ein Volk zu sein, das heute die stärkste Komponente der jüdischen Identität darstellt“ (DERS.)³⁵¹

Ein Großteil der Konfrontation zwischen Orthodoxie und liberalem Judentum wird durch Statusfragen verursacht.³⁵² Das heißt, dass weniger Änderungen im Gottesdienst, die Beachtung des Schabbats und anderer Bräuche zu Schwierigkeiten führen. Konversionen, Familien-, Ehe- und Erbrecht und das liberale (progressive) Bet Din sind den Orthodoxen ein Dorn im Auge, da ein orthodoxer Anspruch besteht. Die Entscheidungen eines liberalen Bet Din werden von jenen nicht anerkannt, jemand der vor einem liberalen Bet Din konvertiert hat demnach nicht den Status eines jüdischen Menschen und darf keinen Juden heiraten. Dies gilt insbesondere auch für Frauen die vor einem liberalen Bet Din konvertieren, ihre Kinder sind ebenso nichtjüdisch. Eine allfällige zweite Ehe wird dann als Bigamie gesehen, Kinder daraus sind Mamserim. Im liberalen (progressiven) Judentum wird heute die Kategorie des Mamser nicht mehr berücksichtigt und damit ist es diesen Personen erlaubt, einen anderen Juden zu heiraten. Da es nicht möglich ist, zu erkennen, wer von einem Mamser abstammt führt dies in letzter Konsequenz zum Gedanken der Existenz von zwei jüdischen Völkern.³⁵³ J. ROMAIN/W. HOMOLKA verweisen in diesem

³⁵⁰ MEYER, Michel A., Jüdische Identität in der Moderne, aus dem Amerik. von Anne Ruth FRANK-
STRAUSS, Frankfurt a. M. 1992, 134.

³⁵¹ Ebd. 135.

³⁵² Statusprobleme gab es schon im alten Judentum, vor allem im Hinblick auf Ehehindernisse. Generell ist festzuhalten, dass es auch in anderen Religionen zahllose Beispiele für Ehehindernisse gibt.

³⁵³ Vgl. zu diesen Ausführungen J. ROMAIN/W. HOMOLKA, Progressives Judentum, 234f. Zur Frage der Mischehen, die das jüdische Recht nicht zulässt, äußerte sich zum Beispiel Rabbiner W. ROTHSCHILD: „*Es gibt eine gewisse Offenheit, das ist nötig für Leute, die in Mischehen wohnen oder die Kinder aus Mischehen – das heißt nicht, dass wir alles akzeptieren, aber es muss eine Bereitschaft zum Dialog geben und das findet man nicht in konservativen Gruppierungen [...] Ich erinnere mich, oftmals sind Leute zu mir gekommen oder haben mich angerufen – ja, der orthodoxe Rabbiner hat mich zu Ihnen geschickt, weil er sagt die Liberalen machen Mischehen, nein das ist nicht so. Das ist entweder eine Bosheit oder sie wissen nichts Besseres. Aber wir haben den Versuch, den jüdischen Teil noch zu behalten, also nicht vom Judentum mit Beleidigungen wegzutreiben, wie, Du bist keine echte Person, man kann versuchen vorzuschlagen, haben Sie an das und das gedacht, was denken Sie zum Beispiel betreffend eine Konversion Ihres nichtjüdischen Partners, was würden Sie mit den Kindern tun [...] Nein, segnen kann ich eine Mischehe nicht [...] meine Rabbinerkonferenz erlaubt das*

Zusammenhang auf die Einheit Israels (*K'lal Jisraël*), nach deren Vorstellung alle Juden als ein gemeinsames Volk gesehen werden, mit einer gemeinsamen Wurzel und einer gemeinsamen Geschichte: „Aus diesem Grund hält das progressive Judentum stets, soweit es ihm möglich ist, an traditionellen Formen des Judentums fest und weicht nur dann von ihnen ab, wenn es dies aus Gewissensgründen tun muss. Daher werden zum Beispiel alle traditionellen Bedingungen für die Konversion und die Scheidung eingehalten...“.³⁵⁴ Die Wiedereinführung der *Tewila* (= Tauchbad, das die Reformbewegung ursprünglich abgeschafft hatte) bei Konversionen ist ein Beispiel dafür. Als Grundfrage bleibt nach wie vor die Frage „Wer ist eine jüdische Mutter?“: Männliche Juden erlangen die Bundesmitgliedschaft äußerlich durch Beschneidung,³⁵⁵ eine Frau hingegen durch ihre soziale Verankerung in der Familie und in der Gesellschaft. Im Grunde genommen ist dies auch für den Mann ausschlaggebend und erst die volle Integration in eine jüdische Gemeinschaft und die praktizierte Religion mit entsprechendem Bewusstsein schafft die Identität als Jude. Zudem ist eine soziale Abgrenzung unvermeidlich. Dass in der Moderne eine Zugehörigkeit zum Judentum durch bloße formale Eintragung in Mitgliederlisten möglich wurde erinnert an Taufscheinchristen. Hinzu kommt, dass in jüngster Zeit im Reformjudentum auch die patrilineare Herkunft als Beweis für die jüdische Identität gilt, was insbesondere auch in Deutschland durch die Einwanderung von Juden aus der ehemaligen Sowjetunion teilweise zum Problem geworden ist. Die Rassendefinition von Antisemiten bestimmt die jüdische Identität ebenfalls patrilinear.³⁵⁶

Die heute aktuellen Schlüsselfragen „Wer ist ein Jude“ und „Was ist jüdisch?“ allein anhand der vorgegebenen Definitionen durch jüdische Institutionen und Traditionen (Halacha) zu beantworten ist nahezu unmöglich. Folgt man Gesichtspunkten der Orthodoxie ist der Definitionsspielraum eher ein enger. Weitere Fragestellungen zur jüdischen Identität im Judentum erfolgen daher vor allem im Hinblick auf eine

nicht, ich würde es nicht tun. (Auszug aus Interview mit Rabbiner W. ROTHSCHILD vom 23.12.2011; Interviewcode A 003).

³⁵⁴ Zit. nach J. ROMAIN/W. HOMOLKA, *Progressives Judentum*, 236.

³⁵⁵ Der Bund Gottes mit dem Volk Israel geht auf Abraham zurück (Gen 17). Der Bund zeichnet sich im Menschen ein, daher ist für alles Kommende im Judentum als Zeichen des Bundes die Beschneidung des neugeborenen Buben. Im Zusammenhang mit der Beschneidung erhebt der Beschneider (Mohel) einen Becher mit Wein und betet, das Kind möge ein geglücktes Leben finden; dabei wird ihm auch der Name gegeben. Der Bund ist geschlossen und wird im Rahmen der Bar-Mizwa und Bat-Mizwa-Feier zur Aufgabe des/der mündig gewordenen Glaubenden.

³⁵⁶ Vgl. dazu MAIER, Johann, Die Frage der jüdischen Identität in Judentum und Judenheit, in: *Religionen unterwegs*, Zeitschrift der Kontaktstelle für Weltreligionen in Österreich, 16. Jg. Nr. 4 (November 2010), 6.

ethnische Zugehörigkeit oder auf eine historische Schicksalsgemeinschaft als stärkstem Faktor. Hierbei spielt vor allem die Sichtweise der Geschichte der Juden als Leidensgeschichte (matyologische Darstellung) eine bestimmende Rolle, nicht zuletzt genährt aus dem Bewusstsein der Pflege des *Holocaust*-Gedenkens. J. MAIER: „Der fragwürdige Begriff ‘Holocaust’ [Brandopfer, Ganzopfer, d. Verf.] wurde zu einer Chiffre gesamtjüdischer Identität“. Die historischen Erfahrungen der Judenfeindschaft (auch in Österreich) sind Teil der kollektiven Erinnerung³⁵⁷ und fanden auch in der Liturgie ihren Niederschlag. Daraus resultieren ein Gefühl der Angst und ein Gefährdungsbewusstsein, was zu politischen Fehleinschätzungen und Fehlentscheidungen (allgemeine Juden- und Israelfeindschaft sowie Konflikt im Nahen Osten) führen kann.³⁵⁸ Die Vernichtung des (mittel-) europäischen Judentums wird bis heute als nicht überwindbares Trauma empfunden, ohnmächtig ist demgegenüber auch die Sprache geworden. Es existiert eine Vielzahl von Deutungen von religiös konnotiert bis zum bloßen Schrecken der Vernichtung. Religiöse Deutungen legen die Vernichtung eher als Holocaust aus („Holocaust-Theologie“). Ultraorthodoxe Deutungen verstehen den Holocaust als Strafgericht Gottes für die Sünde Israels, der mitunter auch den Gastod als stellvertretenden Tod für die ganze Welt bedeutet (so etwa der 1897 in Wien geborene Ignaz Maybaum). Andere jüdische Autoren schließen einen religiösen Sinnzusammenhang aus und halten die Ereignisse von Auschwitz für weniger bedeutend (so etwa Michael Wyschgorod). Dennoch bleibt in diesem Zusammenhang

³⁵⁷ Zum Begriff des kulturellen Gedächtnisses und zum Zusammenhang von „Erinnerung“ (Vergangenheitsbezug), „Identität“ (politische Imagination) und „kulturelle Kontinuität“ (Traditionsbildung) siehe vor allem ASSMANN, Jan, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 2007. Weiter HALBWACHS, Maurice, *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, aus dem Franz. übers. von Lutz GELDSETZER, Berlin – Neuwied 1985.

Das Judentum ist wesentlich eine Religion der Geschichte, dessen Entstehung sich allerdings nicht datieren und lokalisieren lässt. Da Judentum zu allen Zeiten wirklich und möglich ist, wird es in der jeweiligen Zeit gelebt und ist damit eine Religion der Überlieferung und der Erinnerung. Der jüdische Universalgott in seiner Ortlosigkeit begleitet das Judentum in der Zeit. Im Hinblick darauf verfügt dieses über ein qualifiziertes Zeitbewusstsein, was insbesondere am Schabbat durch seinen genauen Eingang und Ausgang sichtbar wird. Zugleich wird das Bewusstsein konstituiert, dass sich Räume und Orte verändern, wobei die Sinaioffenbarung nicht wiederholbar ist. Das prinzipielle Fehlen von heiligen Stätten und Orten charakterisiert das Judentum, womit kein Ort zum Platz eines Götzen wird. Es gibt keine Gräber von Moses und David, es gibt aber auch keine festschreibbare Offenbarung: „Kein Wort Gottes ist das Letzte“; zit. nach HESCHEL, Abraham J., *Die ungesicherte Freiheit. Essays zur menschlichen Existenz*, aus dem Engl. übers. von Ruth OLMESDAHL, Neukirchen-Vluyn 1985 [Original: *The Insecurity of Freedom. Essays on Human Existence*, New York 1959], 147; siehe auch 11-37. Vgl. insbesondere auch Wolfgang TREITLER, *Einführung in das Judentum*, (Skriptum der Vorlesung an der Universität Wien, Wintersemester 2009/10), dem ich hier folge.

³⁵⁸ Zum zionistischen Identitätsverständnis siehe MAIER, Johann, *Die Frage der jüdischen Identität in Judentum und Judenheit*, in: *Religionen unterwegs*, Zeitschrift der Kontaktstelle für Weltreligionen in Österreich, 16. Jg. Nr. 4 (November 2010), 8f.

die Frage nach Gott und seinem Handeln im Vordergrund. Atheistische Deutungen verneinen Gott und meinen, dass Gott nach Auschwitz tot sei.³⁵⁹

Diesen atheistischen Standpunkt nimmt auch Jean Améry (1912-1978) ein, der unter dem Eindruck von Folter im KZ den Schrecken nicht überwinden konnte und nur mehr in einer angsterfüllten Existenz mit der letzten Konsequenz des Selbstmords lebte:

*„Für mich heißt Jude sein die Tragödie von gestern in sich lasten spüren. Ich trage auf dem linken Unterarm die Auschwitz-Nummer; die liest sich kürzer als der Pentateuch oder der Talmud und gibt doch gründlicher Auskunft. Sie ist auch verbindlicher als die Grundformel jüdischer Existenz [...] ich bin Jude, dann meine ich damit die in der Auschwitznummer zusammengefassten Wirklichkeiten und Möglichkeiten“.*³⁶⁰

Die Definition der jüdischen Identität über Antisemitismus und Shoa (Sturm, Verwüstung) wird jedoch mitunter (in der jüngeren Generation?) in Frage gestellt. Die folgende Aussage eines Mitglieds von Or Chadasch dokumentiert diese Sichtweise:³⁶¹

„Jüdische Identität? [...] Wenn man es [...] zusammenfassen würde, ist es eine Verankerung in einer Kultur- und Schicksalsgemeinschaft mit einem starken religiösen, für mich auch starken intellektuellen, kulturellen und ganz besonders mit einer ganz starken historischen Säule – im Sinne von zu wissen, dass man zu einem Volk gehört, das sich ehrlich gesagt 2500 Jahre zurückverfolgen lässt, alles darüber hinaus ist Legende, das aber diese Tradition hat und vor allem im 20. Jahrhundert dann Schreckliches durchgemacht und ein schreckliches Schicksal erlitten hat, und da kommt diese Schicksalsgemeinschaft dazu, dieser Begriff, wobei ich mich persönlich emotionell und auch intellektuell dagegen verwehre mich über die Shoa zu definieren, wie es letztlich sehr viele tun oder auch über den Antisemitismus. Viele von den Juden lebten an der Grenze zwischen Assimilation und – wurden ja durch den Antisemitismus und die Verfolgung wieder in das Judentum zurückgeworfen, mein Vater auch, das ist in Ordnung, aber ich sage, ich bin nicht bereit zu sagen ja, wir sind Juden, weil uns die anderen dazu machen, ich will nicht Opfer sein, ich will das bewusst wählen was ich sein will und ich sage ich bin deshalb sehr gerne Jude, auch in Europa heute mit einer schrecklichen Geschichte aber einer guten Gegenwart und letztlich einer Gegenwart

³⁵⁹ Vgl. dazu die Ausführungen von Wolfgang TREITLER, Einführung in das Judentum, (Skriptum der Vorlesung an der Universität Wien, Wintersemester 2009/10).

³⁶⁰ Zit. nach AMÉRY, Jean, Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten, Stuttgart ³1997, 146. Der Hinweis dazu findet sich vor allem auch bei W. TREITLER.

³⁶¹ Interview mit N.N. vom 4.1.2012, Interviewcode B 002.

– und das kommt noch dazu – eine Identität, ein Gefühl der Zugehörigkeit, ein Gefühl des wer bin ich, wer sind wir, was kann ich meinen Kindern auch weitergeben, die uns eigentlich Rückhalt, Stärke und Inhalte geben, wo ich glaube, dass es viele außerhalb des Judentums vermissen, in der heutigen säkularen, etwas schwer zu definierenden Gesellschaft, das ist eine Wurzel, wo man sagt o.k. und ich glaube das ist auch für meine Kinder sehr wertvoll...“.

In dieselbe Richtung argumentiert etwa auch Peter Menasse in einem im Jahr 2012 erschienenen Essay „Rede an uns“.³⁶² Menasse wendet sich in dieser Streitschrift gegen die von politischen Leitfiguren der Juden inszenierte Opferrolle der Juden und pocht dabei auf ein starkes jüdisches Selbstverständnis. Er schreibt darin über Antisemitismus, Gedenkstätten oder Entschädigungen und sucht damit auch die Konfrontation mit der Israelitischen Kultusgemeinde Wien, wobei er vor einem allzu schnellen Herbeireden des Vorwurfs des Antisemitismus warnt. Er verweist ebenso auf die Leistungen der Juden in der Vergangenheit sowie in der heutigen Welt und entwickelt ein Programm zum Ablegen der Opferrolle.

Präsident Dr. MUCH zur Frage der jüdischen Identität:³⁶³

„Judentum lässt sich eigentlich nicht klar definieren. Man kann Judentum nur als Religion definieren, Gegenargument: es gibt genügend säkulare und atheistische Juden, das heißt mit Religion allein kommen wir nicht weiter. Man kann Judentum als Volkszugehörigkeit definieren, laut Duden gehört die gemeinsame Sprache und gemeinsame Kultur dazu, das trifft sicher nicht auf alle Juden zu, denn zum Beispiel hatten und haben die nordafrikanischen Juden sicherlich eine andere Kultur als die Mitteleuropäer oder die amerikanischen Juden. Eine gemeinsame Sprache haben wir im Prinzip nicht, da die Juden in Israel anders sprechen und zwar Ivrit, außerhalb von Israel spricht eben die Mehrzahl kein Ivrit. Das heißt mit der Volksgemeinschaft kommen wir auch nicht wirklich weiter, obwohl es sicher eine gewisse Rolle spielt. Man kann sagen Traditionsgemeinschaft, das gefällt mir eigentlich ganz gut, weil auch säkulare Juden Traditionen einhalten. Sie kommen gern zu Festen, zum Pessah-Fest zum Beispiel, auch wenn sie total säkular sind – und diese gemeinsamen Traditionen halten irgendwie doch zusammen. Man kann es als Schicksalsgemeinschaft definieren, stimmt aber auch nur zum Teil, weil die amerikanischen Juden haben sicher ein anderes

³⁶² Siehe dazu MENASSE, Peter, Rede an uns, Wien 2012.

³⁶³ Auszug aus Interview mit Präsident Dr. MUCH vom 24.11.2011; Interviewcode A 001.

Schicksal als die mitteleuropäischen oder die polnischen Juden oder die afrikanischen Juden usw. Also Schicksalsgemeinschaft ist nur ein Teil der Geschichte. Dann ein bestimmtes Zusammengehörigkeitsgefühl – kann man nicht wirklich definieren - was es sicher nicht ist, Judentum kann man nicht biologisch definieren. Das ist ganz klar. Das heißt, alle anderen Punkte zusammen ergeben Judentum, wobei jeder wahrscheinlich das Judentum ein wenig anders definiert und anders gewichtet...“.

Da Identität heute oftmals als selbstreflexiver Prozess des Individuums definiert wird, tritt die Frage der Religionspraxis in einer jüdischen Gemeinde (wie etwa auch in christlichen Gemeinden) häufig in den Hintergrund. Es tritt der Zustand einer diffusen Form jüdischer Identität („Drei-Tage-Juden“) ein, wobei auch im Familienkreis traditionelle Formen jüdischer religiöser Rituale und des Brauchtums schwinden.³⁶⁴ Letzteres zeigt sich etwa an der Aussage eines Mitglieds von Or Chadasch.³⁶⁵

„Nein, ich halte keine Gesetze ein, auch den Schabbat halte ich nicht ein, kosher halte ich auch nicht ein, so gesehen halte ich keine Gesetze ein mit der Ausnahme, dass wir am Jom Kippur fasten, wobei ich da auch jetzt seit fast 20 Jahren oder seit über 10 Jahren auch schon trinke am Jom Kippur, früher haben wir noch gefastet ohne zu trinken, da habe ich immer Kopfschmerzen bekommen und dann haben wir irgendwann im Familienkreis gesagt wozu – wir können auch Fasten mit Trinken, da wird man nicht krank davon. Aber sonst halte ich keine Gesetze ein, aber wir zünden Kerzen an am Freitagabend wenn wir zuhause sind, das ist nicht immer der Fall, aber wir versuchen es um meinen Kindern auch einen Familienrahmen zu geben, aber auch uns selbst, und sonst feiern wir halt die Feiertage und halten sie zu Pessach wenn wir in Wien sind, dann esse ich kein Brot, wenn wir verreisen oder Osterferien sind, dann halten wir uns nicht mehr daran...“.

Es wäre allerdings verfehlt anzunehmen, dass dieses Beispiel repräsentativ für die Mitglieder der Gemeinde Or Chadasch ist. Es zeigt lediglich exemplarisch die große Spannweite jüdischen (Familien-)Lebens sowie die individuelle Freiheit und Verantwortung des einzelnen im Kreis der Gemeinde.

³⁶⁴ Vgl. ebd. 6.

³⁶⁵ Auszug aus Interview mit N.N. vom Jänner 2012; Interviewnachweis beim Verfasser.

Vizepräsidentin Giuliana SCHNITZLER:³⁶⁶ „...Wir feiern zum Beispiel Schabbat (in der Familie, Anm. d. Verf.), meine Tochter ist mittlerweile unsere Halacha-Brotbrecherin, weil sie kann es viel besser als ich, ich habe in den letzten Jahren Pessach immer in der Gemeinde gefeiert, da ich die Organisatorin von Pessach bin – ganz ehrlich würde ich sehr gerne dies wirklich zu Hause feiern, da ich finde, das ist eine Familientradition, die ich sehr gerne habe, aber solange ich das zu organisieren habe mache ich es in der Gemeinde...“.

3. KAPITEL

Gottesdienst, Schabbat, Feste und Fasttage in der progressiven Gemeinde Or Chadasch Wien

3.1. Der Gottesdienst und die Ordnung des Gebets

Am jüdischen Gottesdienst ist die ganze Gemeinde aktiv beteiligt. Man könnte durchaus einräumen, dass für streng religiöse Juden das ganze Leben Gottesdienst ist. Der Gottesdienst hat sich über Jahrhunderte entwickelt und bewahrte sich gewisse Erscheinungsformen des Tempelgottesdienstes. Das öffentliche Gebet trat als „Dienst des Herzens“ an Stelle des einstigen Opferkultes. Auch die Gebetszeiten lehnen sich an den Opferkult an. Wesentliche Elemente sind Schriftlesung, Gebet und Gesang, der feste Ablauf (Liturgie) und die Beteiligung der ganzen Gemeinde (Elemente die auch im christlichen Gottesdienst bestimmend sind).³⁶⁷ Trotz verschiedener Strömungen im Judentum gibt es eine große Übereinstimmung im Aufbau der Gottesdienste. Der „*Siddur*“ (Ordnung; Pl. *Siddurim*) als Gebet- und Gesangbuch für Schabbat und Wochentage hat sich ebenfalls über Jahrhunderte entwickelt und es gab und gibt zahlreiche örtliche Unterschiede sowie ständige Überarbeitungen. Dies trifft insbesondere auch für deutschsprachige liberale (progressive) Gemeinden zu, die in ihrem Gebetbuch *Seder ha Tefillot* („Ordnung der Gebete“) theologische, historische

³⁶⁶ Auszug aus Interview mit Vizepräsidentin Giuliana SCHNITZLER vom 1.12.2011; Interviewcode A 002.

³⁶⁷ Zum jüdischen Gottesdienst siehe insbesondere TREPP, Leo, Der jüdische Gottesdienst. Gestalt und Entwicklung, Stuttgart – Berlin – Köln ²2004 und BÖCKLER, Annette, Jüdischer Gottesdienst. Wesen und Struktur, Berlin 2002.

und formale Änderungen vornahmen.³⁶⁸ Die Länge des Gottesdienstes und der Umfang des Gebetbuches waren ein wesentlicher Grund für das Reformjudentum den Gottesdienst zu kürzen (in orthodoxen Gemeinden kann er bis zu vier Stunden dauern), da bereits der Tempelgottesdienst vermutlich nur eine Stunde dauerte. „Der Wunsch nach der Kürzung der Gottesdienste fiel mit einem anderen Anliegen des progressiven Judentums zusammen: Die Liturgie sollte zum Ausdruck bringen, was die Gemeinde wirklich glaubt.“³⁶⁹ Unzeitgemäße Glaubensansichten, zu häufige Wiederholungen und Feindseligkeiten wurden eliminiert wie auch theologische Auffassungen geändert. Letzteres spiegelt sich zum Beispiel wider in der zwölften Bitte der Amida (statt Tod der Verleumder die Bitte um Ende der Verleumdung), die Entfernung von Hinweisen auf das Kommen des Messias (stattdessen wird für ein Zeitalter des Friedens gebetet), statt dem Kommen des Erlösers wird vom Kommen der Erlösung für die künftigen Generationen gesprochen. Vor allem auch wurden die Bezüge auf die leibliche Wiederbelebung der Toten in der Amida im deutschen Text geändert, im hebräischen Original aber beibehalten.³⁷⁰ Damit signalisieren die Herausgeber des Gebetsbuches für progressive jüdische Gemeinden einen Kompromiss zwischen modernem Denken und der traditionellen Liturgie in hebräischer Form. Letztlich wurden auch neue Gebete verfasst, was ein Indiz dafür ist, dass die Theologie des liberalen (progressiven) Judentums sich daran orientiert, dass „Gott in jedem Zeitalter spricht“.³⁷¹ Die unbegreiflichen Erfahrungen der Shoa und die Gründung des Staates Israel haben auch Auswirkungen auf die jüdischen Gebetsbücher und den Gottesdienst nach sich gezogen. In den Schabbat-Morgengottesdienst wurde zum Beispiel ein neues Gebet für den Staat Israel eingefügt. Die Veränderung des jüdischen Lebens ist letztlich auch durch eine zunehmende Säkularisierung beeinflusst, die zu aktuellen Änderungen des Gebetsbuches führen kann.³⁷²

³⁶⁸ Vgl. dazu J. ROMAIN/W. HOMOLKA, *Progressives Judentum*, 100. Im Folgenden siehe die umfassenden Ausführungen darin zur „Ordnung des Gebets“, 102-132. Das hebräische Wort für Gebet ist *Teffila*. Es gibt im *Tanach* nur wenige konkrete Hinweise auf Gebete, wohl aber zu einer völlig anderen Art des Gottesdienstes – dem Opferkult.

³⁶⁹ Zit. nach ebd. 101.

³⁷⁰ Siehe insbesondere dazu S. 97-102.

³⁷¹ Vgl. dazu J. ROMAIN/W. HOMOLKA, *Progressives Judentum*, 102.

³⁷² Zur Säkularisierung im Judentum siehe OTTO, Eckart, *Auszug und Rückkehr Gottes. Säkularisierung und Theologisierung im Judentum*, in: JOAS, Hans/WIEGANDT, Klaus (Hg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt a. M. 2007, 125-171.

Es ist davon auszugehen, dass für die meisten (liberalen) Jüdinnen und Juden das gemeinsame Synagogengebet am Schabbat im Zentrum der Gebetspraxis steht.³⁷³ Jede Gemeinde hat ihren eigenen Minhag, es bleibt dabei jeder Gemeinde überlassen, welche Gebete gesungen, im Wechsel gemeinsam oder leise gesprochen werden. Dazu kommen die häuslichen Gebete und die Wochentagsgebete oder Gebete für besondere Lebensumstände und neuerlich auch für Jahrestage. J. ROMAIN/W. HOMOLKA nennen im liberalen Gebetsbuch etwa auch Gebete für den interreligiösen Dialog oder Gebete für internationale Verständigung.³⁷⁴ Für die hohen jüdischen Feiertage (Rosch ha-Schana, Jom Kippur, Pessach, Schawuot und Sukkot) teilt das Gebetbuch *Machsor* (je ein Band) die Merkmale mit dem Gebetbuch für Schabbat und Wochentage. Das liberale Gebetbuch beginnt zum Unterschied von orthodoxen Gebetbüchern,³⁷⁵ worin zuerst die Wochentagsgottesdienste stehen, mit den Schabbatgottesdiensten. Ein wichtiges Merkmal des liberalen Judentums ist die Bedeutung des Gebets in der jeweiligen Landessprache. Diese ist nicht nur auf den Reformwillen der Rabbiner zurückzuführen, da viele Juden kein Hebräisch sprechen und verstehen. Damit lehnte man sich an alte Traditionen an, da es bereits in biblischer Zeit Übersetzungen der Toralesungen gegeben hat und das Aramäische als Umgangssprache das Hebräische in den Hintergrund rückte. Die Orthodoxie hingegen empfiehlt heute die Synagogengebete in Hebräisch, die privaten Gebete in der Landessprache.

³⁷³ Unter Gebet wird aus religionswissenschaftlicher Sicht und in Anlehnung an Bettina BÄUMER eine persönliche Kommunikation mit Gott oder mit der transzendenten Wirklichkeit in bestimmter Form oder mit einem vollkommenen Wesen (Heiligen, Weisen u. a.) verstanden. Gebet bedeutet nicht nur die Bitte um Erfüllung von Wünschen (Bittgebet, Fürbitte) sondern auch Lobpreis und Dank. Das Gebet kann auch in hymnischer Form wie auch als spontaner Akt vorgenommen werden. Als gemeinschaftlicher Teil ist das Gebet Teil eines Ritus (zum Beispiel im Gottesdienst in der Synagoge), anders jedoch etwa im Rahmen des monastischen Bereichs. Eine wichtige Unterscheidung betrifft die von der Tradition festgehaltenen Texte (der jeweiligen heiligen Schrift) gegenüber dem spontanen Ausdruck. In monotheistischen Traditionen (wie dem Judentum) steht die personale Beziehung der Betenden zu ihrem Gott im Vordergrund. Besondere Merkmale sind zu Traditionen gehörige Formen der Körperhaltung, das Bedecken des Kopfes, bestimmte Handhaltungen oder etwa eine bestimmte Kleidung. Ausführlich dazu BÄUMER, Bettina/HÖDL, Hans Gerald, *Gebet/Meditation/Mystik – Ekstase*, in: *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*, Innsbruck – Wien – Göttingen 2004, 702-717. Zur Praxis-Dimension von Religionen und hier zum Gebet siehe insbesondere auch das grundlegende Werk von HEILER, Friedrich, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, 2. verm. und verb. Auflage, München 1920 und DERS., *Erscheinungsformen und Wesen der Religion, (= Religionen der Menschheit, Bd.1*, hg. von SCHRÖDER, Christel Matthias), Stuttgart 1961, hier 306-334.

³⁷⁴ Vgl. dazu J. ROMAIN/W. HOMOLKA, *Progressives Judentum*, 106. Siehe darin auch die weiteren Ausführungen zum *Machsor*, *Selichot*-Gottesdienst.

³⁷⁵ Vgl. dazu etwa das orthodoxe Gebetbuch WIENER SIDDUR (SCHMA KOLENU), Basel 2010 und (in Gegenüberstellung) MAGONET, Jonathan, *Das jüdische Gebetbuch. Gebete für Schabbat und Wochentage*, in Zusammenarbeit mit Walter HOMOLKA, aus dem Hebr. übers. von Annette BÖCKLER, Berlin 2001.

Seder ha-Teffilot ist das Gebetbuch der liberalen (progressiven) Gemeinden, das auf der einen Seite den hebräischen Text und auf der gegenüberliegenden Seite den deutschen Text enthält.³⁷⁶ Dieser wird sowohl im privaten als auch im synagogalen Bereich verwendet. Da jede Gemeinde ihren eigenen Minhag hat, ist das Verhältnis von deutscher und hebräischer Gebetsprache unterschiedlich. Das Hebräische wird vor allem bei den wichtigsten Gebeten bevorzugt, so das *Barachu*, das *Schema*, die *Amida* und das *Alenu*. Die dazwischen befindlichen Abschnitte und die Psalmen werden ebenso in Hebräisch gesagt sowie Lieder häufig in Hebräisch gesungen. Trotz aller Neuerungen im 19. Jahrhundert ist im liberalen Judentum das Hebräische wieder im Vordergrund und wird dementsprechend bereits beim Unterricht für Kinder gefördert.³⁷⁷ Besonderer Wert wird im liberalen Judentum auch auf die Gender gerechte Wahl von Begriffen und Namen im Gebetbuch gelegt, die in der Liturgie damit die Gleichstellung von Mann und Frau zum Ausdruck bringen. Dies manifestiert sich beispielsweise bei der Beachtung der Matriarchen Sara, Rebekka, Rahel und Lea (und nicht nur der Erzväter). Die heutige liberale (progressive) Liturgie verwendet zudem bei Aussagen über Gott neutrale Gottesbilder („Gott unserer Väter und Mütter“) oder Umschreibungen und vermeidet damit die maskuline Sprache.³⁷⁸

Seit einigen Jahren verwendet die Gemeinde Or Chadasch zusätzlich zum Siddur „Seder ha-Teffilot“ für den Freitagabend-Gottesdienst ein Gebetsheft. Im November 2010 wurde unter Vorbereitung vom Liturgischen Ausschuss von Or Chadasch und unter Aufsicht von Rabbiner W. Rothschild eine umfassende Neubearbeitung herausgegeben, die vor allem der Vielsprachigkeit der Gemeinde entgegenkommt. Neben der deutschen Übersetzung (unter Verwendung des Seder ha-Teffilot) wird auch eine englische Übersetzung zum hebräischen Text (mit Umschrift) geboten. Dazu erfolgte eine Illustration mit den einstigen Wiener Synagogen und Musiknoten im

³⁷⁶ In der liberalen jüdischen Gemeinde Or Chadasch Wien ist vor allem das nachstehende Gebetbuch in Gebrauch: MAGONET, Jonathan, Das jüdische Gebetbuch. Gebete für Schabbat und Wochentage, in Zusammenarbeit mit Walter HOMOLKA, aus dem Hebr. übers. von Annette BÖCKLER, Berlin 2001. Das Gebetbuch trägt eingangs die Widmung: „Im Gedenken an Abraham Geiger dem Begründer der modernen Liturgiewissenschaft“ und im Anhang findet sich teilweise eine russische Übersetzung. Das Buch wurde auch vom Verfasser bei der teilnehmenden Beobachtung verwendet.

³⁷⁷ Vgl. dazu J. ROMAIN/W. HOMOLKA, Progressives Judentum, 110f.

³⁷⁸ Vgl. ebd. 111 und MAGONET, Jonathan, Das jüdische Gebetbuch. Gebete für Schabbat und Wochentage, in Zusammenarbeit mit Walter HOMOLKA, aus dem Hebr. übers. von Annette BÖCKLER, Berlin 2001, S. 92f. Zur Frage nach dem Geschlecht von Gottheiten (geschlechtsspezifische Zuordnung) in Religionen und Formen des Gottesglaubens siehe HELLER, Birgit, Götter/Göttinnen, in: FIGL, Johann (Hg.), Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck – Wien – Göttingen 2004, 530-544.

Anhang sowie Gedanken zum Siddur von Rabbiner Rothschild. Für das Jahr 2012 wurde auch ein neues Gebetsheft für den Samstag-Gottesdienst angekündigt.³⁷⁹

Religiöse Juden beten dreimal täglich: Morgens (*Schacharit*), nachmittags (*Mincha*) und abends (*Maariv*). Die Gebete werden nach einem Grundmuster gebetet mit leichten Abänderungen am Wochentag und am Festtag.³⁸⁰ Am Schabbat, am Neumondtag und an Festtagen wird ein Zusatzgebet, das *Musaf*gebet, zwischen dem Morgen- und Nachmittagsgebet eingeschoben. Viele Gebete werden im Stehen gebetet, es existieren jedoch keine festen Regeln ob ein Gebet stehend oder sitzend aufgesagt werden, selbst bei der Toralesung bleiben die Gläubigen sitzen (da man auch beim Torastudium sitzt) und man betet aus dem aufgeschlagenen Gebetbuch. Bei bestimmten Gebeten erfolgt im Stehen eine rhythmische Bewegung des Oberkörpers nach vor und zurück.

Zum persönlichen Gebet³⁸¹ äußerte sich ein Mitglied von Or Chadash nach Befragung:³⁸² „*Ja, ich bete auch zuhause, manchmal, nicht immer, nicht regelmäßig, das ist vielleicht schlecht (lacht) – ich würde gerne regelmäßig beten, aber manchmal bin ich so müde [...] aber wenn ich mir den Tallit überziehe [...] da denke ich mir das ist deine Identität, du bist in den Bund eingetreten und das sind die Gebote [...] ich muss mir den Kopf zerbrechen wie ich den anderen gerecht werde...“*.

3.1.1. Die zentralen Gebete

Jeder Synagogengottesdienst beruht auf derselben Grundstruktur und denselben Grundkomponenten: Barchu – Schema – Amida – Alenu – Kaddisch.³⁸³

a. Amida: Die Amida (oftmals auch nur Gebet, *Tefila* genannt) ist das Zentrum des jüdischen Gottesdienstes. Das Achtzehnergebet (hebr. *Schmone esre*) wird immer im Stehen gebetet, an gewöhnlichen Wochentagen besteht es aus 19 Gebetsstücken (ursprünglich 18): ihre ersten drei Bitten beinhalten Gottes Macht und Güte; der Mittelteil besteht aus dreizehn Bitten (in orthodoxen Synagogen: um Vernunft, Umkehr

³⁷⁹ Siehe dazu einige Seiten des Gebetsheftes im Anhang. Das Gebetsheft wurde auch vom Verfasser während der teilnehmenden Beobachtung verwendet. Mitglieder von Or Chadash können das Gebetsheft gegen einen Druckkostenbeitrag mit Namensgravur erwerben.

³⁸⁰ Religiöse Juden legen während des Morgengebets (ausgenommen sind Schabbat und Festtage) *Teffilin* an (Gebetsriemen mit zwei schwarzen Lederkapseln, die auf Pergament geschriebene Schriftverse enthalten).

³⁸¹ Das Gebet ist im Judentum niemals privat, allerdings persönlich. Dadurch trägt das persönliche Gebet den Charakter eines gemeinschaftlichen Betens. Der gemeinschaftsbezogene Grundzug allen jüdischen Betens wird im Siddur dadurch kenntlich, dass seine Gebete fast ausschließlich im Plural gehalten sind.

³⁸² Interview mit N.N. vom 9.2.2012; Interviewcode B 003.

³⁸³ Zur Ordnung des Gebets und hier ausführlich W. ROTHSCCHILD, *Der Honig und der Stachel*, 39-69.

und Vergebung, Errettung, Heilung, Segnung des Jahres, um Sammlung der unter die Völker Zerstreuten, die Rückkehr der Richter, Vernichtung der Abtrünnigen, Segen für die Gerechten, Jerusalem, Bitten um die Rückkehr des Königshauses David, um Erbarmen). Die drei abschließenden Teile umfassen die Bitte um die Annahme des Gottesdienstes, den Dank sowie den Priestersegen. Am Schabbat und an Festtagen sind es nur sieben Benediktionen (ausgenommen zu Neujahr, dann sind es neun).³⁸⁴ Das Gebet wird in jedem der drei täglichen Gottesdienste, am Schabbat und an Festtagen sowie im zusätzlichen Gottesdienst und zu Jom Kippur im Schlussgottesdienst gesprochen.

b. Der jüdische Eingottglaube³⁸⁵ wird im Deuteronomium (Dtn 6,4-10) prägnant zum Ausdruck gebracht und beginnt mit dem zentralen Glaubensgrundsatz der jüdischen Religion: Höre Israel: der Herr ist unser Gott, der Herr allein“. Dieser Vers steht auch im Zentrum der jüdischen Liturgie (das Schema = Höre, Israel) und auch das Bekenntnis im täglichen Gebet. Das „Schema Israel“ (als Bekenntnis und Glaube)³⁸⁶ wird zweimal täglich (am Morgen und am Abend) gesprochen. Das Gebet, in dem die ganze Tora zusammengefasst ist (vgl. Mk 12, 29f.), besteht aus drei Abschnitten: 5 Mose 6, 4-9; 11, 13-21; 4, Mose 15, 37-41. Beim Schema-Gebet bedecken viele Gläubige die Augen, um eine Ablenkung zu vermeiden. Dabei wird das Wort „einzig“ (Gott der Ewige ist einzig) besonders betont.

Das Schema Israel enthält mit Bezug auf den halachischen Gesichtspunkt einige Mizwot, die vor allem auch für das tägliche jüdische Leben Bedeutung haben: 1. die Einheit Gottes; 2. die Weitergabe der Tora an die nächste Generation; 3. das Rezitieren des Schema; 4. die Teffilin; 5. die Mesusa.³⁸⁷

c. Alenu: Alenu ist ein alter Hymnus, benannt nach seinem Anfangswort („An uns ist es...“) und wird seit dem 14. Jahrhundert am Ende des Gottesdienstes gesprochen. Er richtet den Blick auf die Vollendung der Gottesherrschaft.

³⁸⁴ Die Amida beginnt mit den Worten: „Gott, öffne meine Lippen, dass mein Mund deinen Ruhm verkünde...“, es folgt: „Gepriesen seist Du, Ewiger, unser Gott und Gott unserer Väter (und Mütter) ...“.

³⁸⁵ Zu Gottesvorstellungen in monotheistischen Religionen und insbesondere im Judentum siehe FIGL, Johann, Gott – monotheistisch, in: DERS., Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck – Wien – Göttingen 2004, 545-558. Siehe auch S. 154f.

³⁸⁶ Zum Schema Israel siehe LISS, Hanna, Tanach – Lehrbuch der jüdischen Bibel, in Zusammenarbeit mit Annette BÖCKLER und Bruno LANDTHALER, 2. aktual. und überarb. Aufl., Heidelberg 2008, 170-176.

³⁸⁷ Vgl. dazu LISS, Hanna, Tanach – Lehrbuch der jüdischen Bibel, in Zusammenarbeit mit Annette BÖCKLER und Bruno LANDTHALER, 2. aktual. und überarb. Aufl., Heidelberg 2008, 169f.

d. Kaddisch: Das Gebet der Trauernden, das immer am Ende des Gottesdienstes in aramäischer Sprache mit Einschüben in Hebräisch gesprochen wird, drückt das Vertrauen des Trauernden auf Gott und die Hinnahme seines Willens aus. Auffallend ist, dass das Wort Tod im Kaddisch-Gebet nicht vorkommt.

Alles andere kann als nebensächlich betrachtet werden und ist auch keine Pflicht.

3.2. Der Gottesdienst am Schabbat

„Und Gott segnete den siebten Tag und erklärte ihn für heilig; denn an ihm ruhte Gott, nachdem er das ganze Werk der Schöpfung vollendet hatte“ (Gen 2,2 f.)

„Der Schabbat ist der Mittelpunkt des jüdischen Lebens [...] den Schabbatmorgen sollte man in der Synagoge verbringen“³⁸⁸

Die Bedeutung des Sabbats ist, die Zeit zu feiern und nicht den Raum [...] am Sabbat versuchen wir uns einzustimmen auf die Heiligung der Zeit. An diesem Tag sind wir aufgerufen Anteil zu nehmen an dem was ewig ist in der Zeit [...] uns vom Geschaffenen dem Geheimnis der Schöpfung selbst zuzuwenden...“³⁸⁹

Der Schabbat einte das Judentum schon sehr früh in dem zwischen Gott und Israel geschlossenen Bund. Spätestens seit der Exilzeit wird dieser Zusammenhang ausdrücklich formuliert. Ausgedrückt wird dies in zweifacher Hinsicht: einerseits wird er als ewiger Bund erklärt, andererseits gilt er zugleich als das Geheimnis der Schöpfung und des Schöpfers. (Ex 31, 12-17 und Gen 2,2f.). An der zentralen Institution des Schabbat wird der fundamentale Bezug des Judentums zur Zeit erkenntlich. Gleichzeitig nimmt er eine endzeitliche Perspektive auf: die der Rettung des Menschen. „Am Schabbat feiert der Mensch seine besondere von Gott verliehene Stellung: Er ist König und nicht Sklave, weil er zu Gott gehört. Daher ruht an diesem Tag die Arbeit mit dem Bewusstsein, dass der Mensch lediglich Geschöpf und nicht Schöpfer ist.“ (W. TREITLER).

Der Schabbat beginnt am Freitagabend (Empfang des Schabbat, *Kabbalat Schabbat*) bei Sonnenuntergang³⁹⁰ und hat sowohl in der Synagoge wie auch in der Familie seine

³⁸⁸ Zit. nach J. ROMAIN/W. HOMOLKA, *Progressives Judentum*, 152, 155.

³⁸⁹ Zit. nach Abraham J. Heschel. Siehe dazu HESCHEL, *Abraham Joshua, Der Sabbat. Seine Bedeutung für den heutigen Menschen*, aus dem Engl. übers. von Ruth OLMESDAHL, Neukirchen-Vluyn 1990. [Original: *The Sabbath. Its Meaning for Modern Man*, New York 1981].

³⁹⁰ Der jüdische Kalender ist wesentlich ein Mond- und Sonnenkalender. Der Schabbat endet, wenn drei Sterne am Himmel erscheinen, sodass der Schabbat insgesamt 25 Stunden dauert. Das Schabbatende wird

feierliche Ausgestaltung. Im progressiven (liberalen) Judentum wird der Erkenntnis Rechnung getragen, dass sich das Wesen der Arbeit im Laufe der Zeit erheblich verändert hat, daher wurden neue Definitionen gesucht, die talmudischen Verbote in diesem Sinne zu modernisieren. Die liberale Praxis veränderte die traditionelle Interpretation der Schabbateinhaltung.³⁹¹ Das Gewicht ruht dabei vor allem auf der Verantwortlichkeit des Einzelnen, wie er den Schabbat unter Beibehaltung des ursprünglichen Geistes des Schabbatgebotes hält.³⁹²

Die Zeiten des *Erew-Schabbat*-Gottesdienstes sind von Gemeinde zu Gemeinde verschieden, in deutschsprachigen Gemeinden wie auch in Or Chadash Wien in der Regel um 1900 oder um 1930 Uhr (Berücksichtigung der Abenddämmerung).³⁹³

Da in dieser Arbeit vor allem auch Erfahrungen aus der teilnehmenden Beobachtung in der Gemeinde Or Chadash zur Darstellung kommen, werden die in der bereits genannten Fachliteratur detailliert beschriebenen Abläufe des jüdischen Gottesdienstes und seine besonderen Merkmale nicht wiedergegeben. Dies gilt ebenso für die hohen jüdischen Feste und Feiertage, die ihre Erklärung in zahlreichen Schriften finden.³⁹⁴

durch die häusliche *Hawdala*-Zeremonie noch besonders gekennzeichnet, womit zugleich alle besonderen Schabbatbedingungen ihr formales Ende finden. Zum jüdischen Kalender siehe GALLEY, Susanne, *Das jüdische Jahr. Feste, Gedenk- und Feiertage*, München 2003, 17-29. Siehe darin auch die Ausführungen zum Aufbau des jüdischen Gottesdienstes aus orthodoxer Sicht. Zum Thema jüdischer Kalender (und liturgischer Kalender) sowie den Abweichungen zwischen dem liberalen und dem orthodoxen Kalender siehe insbesondere auch W. ROTHSCHILD, *Der Honig und der Stachel*, 82-96.

³⁹¹ Vgl. dazu J. ROMAIN/W. HOMOLKA, *Progressives Judentum*, 158f., hier insbesondere auch die angeführten Beispiele der Handlungen und Tätigkeiten.

³⁹² Zur Einhaltung des Schabbat äußerte sich ein Mitglied von Or Chadash dahingehend: „... *Schabbat ist ein Ruhetag. Das hat nichts zu tun mit elektrischen Geräten oder Fernsehen oder solchen Sachen, das ist ein Ruhetag und ich arbeite nicht am Schabbat, ich besuche die Synagoge und ich kann mehr Zeit für meine Familie und meine Freunde mitbringen, nicht im orthodoxen halachischen Sinn.*“ (Interview mit N. N. vom 8.12.2011; Interviewnachweis beim Verfasser).

³⁹³ Zum detaillierten Ablauf von Empfang des Schabbat am Freitag (*Kabbalat Schabbat*) sowie zum Schabbat-Morgengottesdienst (*Schabbat-Schacharit*) und zur Feier in der Familie sowie zu den Schabbatregeln siehe insbesondere W. ROTHSCHILD, *Der Honig und der Stachel*, 50-81 und J. ROMAIN/W. HOMOLKA, *Progressives Judentum*, 152-164. Die traditionelle Liturgie des Kabbalat Schabbat besteht (hier als Beispiel) aus einer Sequenz von Anfangslobpreisungen und Bitten (*Ma Towu Ohalejcha* – Wie schön sind deine Zelte); es folgt eine Auswahl von Schabbatliedern; weiter eine Auswahl von Psalmen (95 bis 99 und 29); weiter *Lecha Dodi*, *Likrat Kallah* – Auf mein Freund, der Braut entgegen; dann ein Psalmenlied für den Schabbat-Tag; weiter *Barchu* – Gelobt (gepriesen) sei; dann der formelle Aufruf zum Gebet und Beginn des Gottesdienstes: *Ahawat Olam* – Mit ewiger Liebe; es folgen das Schema *Israel* – Höre Israel, weitere Gebete und die *Amida* (in gekürzter Fassung); es folgt „Himmel und Erde wurden vollendet“ mit der Beschreibung der Erschaffung des Schabbat; *Alejnu* – Es ist an uns zu preisen und *Al Ken Nekawe* – Darum hoffen wir darauf, Ewiger, unser Gott; schließlich *Kaddisch* und *Adon Olam* – Herr der Welt; oder *Jigdal Elohim Chai* – Groß sei der lebendige Gott; Schlusshymne und Segen.

³⁹⁴ Ebenso wurde auf die Darstellung des Lebenszyklus im Judentum (Geburt, Bar- bzw. Bat-Mizwa, Kidduschin, Scheidung und Tod) verzichtet, da es einerseits nicht möglich war, zum Zeitpunkt der Beobachtung im Feld allen Ritualen beizuwohnen und andererseits die Sichtweise dazu in der bereits genannten und für das liberale Judentum repräsentativen Fachliteratur ausführlich beschrieben wird. Es ist

Hervorgehoben werden daher in Folge insbesondere Eindrücke und Wahrnehmungen, die während mehrerer Gottesdienste bzw. bei zwei Festen in Or Chadasch gemacht wurden und deren wichtigste Ergebnisse sich aus der Protokollierung der teilnehmenden Beobachtung ergeben.³⁹⁵

Dazu ein Auszug aus meinem Protokoll vom 12.11. 2011 (Schabbat Schacharit) mit der Anmerkung: „Zur genaueren Analyse des Gottesdienstes muss die Methode der Beobachtung mit Tonband- und/oder Videoaufzeichnung sowie Interviews ergänzt werden. Ebenso ist die Fachliteratur heranzuziehen“.³⁹⁶

„... Die Gottesdienstzeiten – heute Beginn 10:30 Uhr – sind zusätzlich immer auf der Homepage von Or Chadasch angekündigt und der Gemeinde bekannt. Die Teilnehmer trafen teils vor Beginn, teils nachher ein. Da einige von ihnen bereits am Vorabend/Freitag am Gottesdienst teilgenommen haben (Kabbalat Schabbat), bleibt die Zahl der Besucher eher klein und erreicht schließlich 11 Teilnehmer (gemischte Sitzordnung mit Männern und Frauen, Wahrung von minjan/Zehnzahl (Männer und Frauen). Anwesend Präsident von Or Chadasch, Dr. Much sowie 5 Männer (alle mit Kippa, davon 4 mit Tallit), 5 Frauen (3 mit Tallit, aber ohne Kippa) und teilnehmender Beobachter.... Gegen Schluss des Gottesdienstes trifft Rabbiner Dr. Andrew Goldstein, Chairman of the European Union for Progressive Judaism, der sich anlässlich des „Global Day of Jewish Learning“ auf Vortrag in Wien und Preßburg befindet, ein. Da der Rabbiner der Gemeinde, Dr. Walter L. Rothschild (Landesrabbiner von Schleswig-Holstein) dieses Wochenende nicht in Österreich ist, leitet ein dazu befähigtes Gemeindeglied den Gottesdienst; laut späterer Auskunft sind insgesamt 6 Gemeindeglieder zur Leitung des Gottesdienstes vorgesehen.

davon auszugehen, dass die darin angeführten charakteristischen Merkmale für die Praxis in der Gemeinde Or Chadasch richtungweisend sind. Siehe dazu näher: J. ROMAIN/W. HOMOLKA, Progressives Judentum, 60-97 und W. ROTHSCILD, Der Honig und der Stachel, 275-328. Der Jahresbericht 2010/11 berichtet für diesen Zeitraum über drei stattgefundenen Bar-Mizwa-Feiern, zwei Hochzeiten (Chuppa) und über eine Geburt mit Namensgebungszeremonie in der Synagoge von Or Chadasch. Zum Lebenszyklus siehe auch MAIER, Johann, Judentum. Studium Religionen, Göttingen 2007, 217-223.

³⁹⁵ Vom Verfasser wurden nach erstmaligem Besuch der Gemeinde Or Chadasch Wien im Frühjahr 2011 vier Gottesdienste (Kabbalat Schabbat und Schabbat Schacharit) in den Monaten November, Dezember 2011 und in den Monaten Jänner, Februar 2012 auf Grund teilnehmender Beobachtung protokolliert.

³⁹⁶ Zur qualitativen Religionsforschung (Sozialforschung) und insbesondere zu Beobachtung und mediale Daten (Foto, Film, Video) siehe FLICK, Uwe, Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung, Reinbek bei Hamburg, ⁴2011, 304-320 und KNOBLAUCH, Hubert, Qualitative Religionsforschung. Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft, Paderborn [u.a.] 2003, 138-161.

Der Ablauf des Gottesdienstes wurde (im Vergleich zur Vorwoche mit Rabbiner) offensichtlich aus pragmatischen Gründen minimiert. Die Gebete/Gesang erfolgten zum Teil in Hebräisch und zum Teil in deutscher Sprache. Das digitale Klavier wurde nicht benützt. Die Toralesung erfolgte von einem Gemeindemitglied in Hebräisch, die Haftara (Lesung aus den Propheten in deutscher Sprache im Morgengottesdienst zu Schabbat und an Festtagen) vom Vorleser...“.

Nach der ersten und zweiten Beracha folgt Keduschat haschem, die Heiligung des Namens (gesungen und erweitert. Vorbeter und Gemeinde im Wechsel, eine Frau geht nach Aufruf (Alija) nach vorne und rezitiert in Hebräisch – der Vorbeter beendet die Beracha.

Die Toralesung (das Grunderlebnis des Schabbat ist die Offenbarung des göttlichen Wortes – innerhalb eines Jahres werden alle 5 Bücher Mose in einem vorgeschrieben Zyklus vorgelesen – Abschnitte wie Schabbattage – unter Beachtung des jüdischen Kalenders): Es erfolgt die Öffnung des Toraschreins durch den Vorbeter - Ausheben der Tora aus dem Schrein durch Vorbeter - Umgang/Toraprozession durch die Synagoge mit Torarolle - Gläubige berühren den Toramantel mit Gebetbuch oder Zizit mit Führung zum Mund – Rückkehr zur Bima – Aufrollen der Tora zur entsprechenden Stelle der Parascha = Wochenabschnitt: Gottes Verheißung an Abraham und Gottes Bund mit Abraham; Gericht über Sodom und die Rettung Lots (Genesis,13-19) – ein Gemeindemitglied liest nach Aufruf (Alija) die Verse in Hebräisch mit Torazeiger (Ausschnitte) – Vorbeter nimmt die Tora und singt: Schema Israel – Höre, Israel ... Gemeinde wiederholt es ... Vorbeter: Echad elohenu – Einzig ist unser Gott ... Gemeinde wiederholt es ...

Vor der Lesung aus dem Prophetenabschnitt (haftara) erfolgt ein Segen für die baldige Genesung eines Kranken. Die Lesung erfolgt dann durch den Vorbeter (hier als Maftir) und im Zusammenhang mit der Toralesung ...

Bevor die Tora in den Schrein zurückgetragen wird, werden kurze Gebete für die Gemeinde, Österreich und den Staat Israel gehalten. Es wird im Anschluss daran die Torarolle hochgehoben (Hagbahah), zusammengerollt, mit dem Toramantel geschmückt und nochmals durch die Synagoge getragen; Gläubige berühren wieder die Tora (auch der Beobachter). Die Tora wird in den Schrein gestellt, dieser geschlossen.

Es folgt die abschließende Beracha.

Ende des Gottesdienstes um 12:00 Uhr.

Die Gläubigen versammeln sich in der Bibliothek zum Kiddusch (Heiligung des Schabbats) ... Segensspruch durch den Vorbeter zuerst für den Wein – wäscht sich die Hände – für den Tag selbst - und anschließend die Bracha für das Brot (Challot, zwei geflochtene Zöpfe, von einem speziellen Tuch bedeckt; sie symbolisieren die Nahrung, mit der Gott die Israeliten versorgte; doppelte Ration wegen des Schabbats, Ex 16,22) – streut etwas Salz auf die Challa... [„Jedes Speiseopfer sollst du salzen..., 3. Buch Mose 2,13]. Berücksichtigung der Kaschrut, was beweist, dass der Vorwurf, das liberale Judentum würde die Speisegesetze ablehnen, (in der Synagoge) nicht stimmt. Zumindest eine Orientierung an der traditionellen Kaschrut wird hier sichtbar (Mitglieder und Freunde bringen koscheren Wein und Nahrungsmittel mit)... anschließend Kommunikation ... Am Nachmittag erfolgt in zwei Gruppen ein „Lehrhaus“ anlässlich des „Global Day of Jewish Learning“ ...“.

Bei der Teilnahme des Verfassers an einem Gottesdienst im Jänner 2012 (Schabbat Schacharit) wurde hingegen die erforderliche Zehnzahl (Minjan) nicht erreicht.³⁹⁷ Dies machte eine Verkürzung des Gottesdienstes und insbesondere den Verzicht auf die Aushebung der Tora erforderlich (siehe auch weiter unten). Jedoch ist festzustellen, dass die Besucherfrequenz bei den (protokollierten) Gottesdiensten im Verhältnis zur Gesamtzahl der Mitglieder in Or Chadash oftmals hoch ist. Weiter konnte festgestellt werden, dass die aktive Mitwirkung von Gemeindemitgliedern am Gottesdienst und ihr „rituelles Engagement“ mit seiner eigenen Intensität (durch Ausdruck, Sprache, Gesang und Körperhaltung; zugleich „Selbstverwirklichung“?) deutlich erkennbar ist.³⁹⁸ Defizite ergeben sich nach erstem Eindruck vor allem bei jenen (jüngeren) Mitgliedern,

³⁹⁷ Die Gebete, die einen Minjan benötigen sind das Barachu, die Keduscha, die Lobsprüche vor und nach der Tora- und Haftara-Lesung und das Kaddisch. In progressiven/liberalen Synagogen wurde hingegen die Notwendigkeit für einen Minjan für öffentliche Gottesdienste abgeschafft und die Gebete und die Toralesung können unabhängig von der Zahl der anwesenden Teilnehmer durchgeführt werden. Es gibt aber unterschiedliche Gepflogenheiten (auch im Hinblick auf praktische Tätigkeiten) bezüglich der Toralesung. Der Minjan schließt jedoch in liberalen Synagogen Frauen mit ein. Bei weniger als zehn Erwachsenen wird der Wochenabschnitt entweder aus einem *Chumasch* (gedruckte Ausgabe der fünf Bücher Mose) gelesen oder aus der Rolle, doch ohne Prozession und die Lobsprüche. Vgl. dazu J. ROMAIN/W. HOMOLKA, *Progressives Judentum*, 129f.

³⁹⁸ Zu Begriff, Wesen und Funktion von Ritual sowie zur Ritualforschung siehe insbesondere HÖDL, Hans Gerald, *Ritual (Kult, Opfer, Ritus, Zeremonie)*, in: *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*, Innsbruck – Wien – Göttingen 2004, 664-689 und BELLIGER, Andréa/KRIEGER, David J. (Hg.), *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, Wiesbaden⁴2008.

die in Heranschulung begriffen sind („Lernen am Modell“), insbesondere im Gebrauch des Hebräischen. Auf der anderen Seite wird vom Rabbiner, vom Kantor (ein Vorstandsmitglied, der allerdings nicht bei jedem Gottesdienst anwesend ist) und von den Vorstandsmitgliedern insgesamt ein hoher Grad an Bereitschaft zu einer aktiven Rolle bei der Durchführung des Gottesdienstes an den Tag gelegt, wobei auffällt, dass insbesondere bei Anwesenheit des Rabbiners (einmal im Monat), bei Festen und besonderen Anlässen sowie beim Besuch von Ehrengästen die Besucherfrequenz im Gemeindezentrum entsprechend hoch ist. Ein weiteres Merkmal ist die Tatsache, dass vor allem jene Mitglieder eine häufige Präsenz bei Gottesdiensten zeigen, die mit Gemeindefunktionen betraut sind.

Wie bereits erwähnt ist eines der wichtigsten Merkmale des Gottesdienstes in liberalen (progressiven) Gemeinden die Gleichberechtigung von Mann und Frau (egalitärer Gottesdienst). Im Unterschied zu orthodoxen Synagogen sitzen Männer und Frauen gemischt und die Geschlechtertrennung ist damit aufgehoben. Rabbinerinnen und weibliche Mitglieder der Gemeinde feiern den Gottesdienst gleichberechtigt. (Die Ausbildung von Mädchen im liberalen Religionsunterricht berücksichtigt diesen Umstand, um ihre aktive Rolle, zum Beispiel bei der Toralesung, zu stärken). Der Vorbeter wendet sich der Gemeinde zu, Teile des Gebets werden in der Landessprache rezitiert und oftmals in einer weiteren Sprache gehalten, Gemeinde-Gebetsbücher entsprechen dem mit eigenen Übersetzungen. Problematische und unzeitgemäße Teile der Liturgie werden im liberalen (progressiven) Gottesdienst verändert oder ausgelassen (zum Beispiel der morgendliche Dank dafür, dass der Mann nicht als Frau geboren ist; das Gebet um die Wiedererrichtung des Tempels u.a.).

3.2.1. Gotteserkenntnis und Heiligung

Das Schema Israel („Höre Israel! Der Herr, unser Gott, der Herr ist einzig...“, Dtn 6, 4-12) ist Bekenntnis und Aufgabe für das Judentum. Gottesbezeichnungen finden sich bereits in frühen Überlieferungen, von denen sich schließlich das sogenannte Tetragramm (JHWH) durchgesetzt hat. Ebenso fand das Wort *Elohim* (Stärke, Erster, Ziel u.a.) mit seinem kosmotheistischen Bezug immer wieder Verwendung. Der Name JHWH wurde niemals ausgesprochen, nur am Jom Kippur sprach ihn der Hohepriester

unhörbar für die Gemeinde im Allerheiligsten des Tempels aus.³⁹⁹ Das Judentum lebt von der Nähe Gottes durch seine Weisung und sein Geleit. In Bezug auf die Gotteserkenntnis (das Wesen Gottes) ist das Judentum vorsichtig und zurückhaltend (unausprechliches Tetragramm), nur Israel ist Zeuge seiner Existenz. Nach Moses Maimonides sind die Prädikate der Einheit und Einzigkeit Gottes nicht affirmativ sondern in Form der negativen Theologie abzugrenzen.⁴⁰⁰ Dies drückt die strenge Differenz aus, dass Gott trotz den Erfahrungen der Gottesnähe der Andere ist und bleibt, der nicht mit menschlichen Attributen gleich zu setzen ist. In seinem eigenen Wesen ist er einer, aber jener, der entsprechend dem Schema Israel den Menschen mit seinem Leben ganz bindet. Diese Gottesnähe wird im Judentum mit dem Wort *Schekhina* gedeutet: es ist die (ortungebundene) Einwohnung Gottes im jüdischen Volk (auch im Exil, auf der Flucht, im Untergang), mit dem Bewusstsein Israels verbunden, von Gott bleibend erwählt zu sein.⁴⁰¹

Die Heiligung des göttlichen Namens („Gepriesen sei der Ewige...“) ist ein wesentliches Prinzip jüdischen Glaubens, was sich in der strikten Vermeidung der Entweihung des göttlichen Namens zeigt und im gewissen Sinn auch auf die Benennungen Gottes bezieht. Heiligkeit (*Qadosch*) schafft eine Differenz zum Profanen. Darin spiegelt sich auch die Differenz von rein und unrein (die es allerdings auch ohne religiösen Hintergrund gibt). Die Nachahmung der Heiligkeit Gottes findet in der Heiligung seines Namens (*Kiddusch HaSchem*) seinen besonderen Ausdruck. Nur Gott ist im besonderen Sinn heilig, aber auch im Menschlichen findet sich Heiliges und Heiligkeit als *imitatio Dei*, ausgedrückt durch das Leben oder das Sterben, wie es etwa an den Märtyrern sichtbar wird (sichtbar geworden im 2. Jhdt. beispielsweise an *Rabbi Akiba*, der zur dritten Generation der Tannaiten gehörte, im 20. Jhdt. an den

³⁹⁹ Die Aussprache *Jehova* entstand im Humanismus, als man in Unkenntnis der Punktierung der hebräischen Konsonantenschrift durch die Massoreten, die Punktierung für *Adonai* (Herr) mit dem Tetragramm zusammen las. Vgl. dazu auch MAIER, Johann, Judentum. Studium Religionen, Göttingen 2007, 28f.

⁴⁰⁰ Dieser Hinweis findet sich bei Wolfgang TREITLER, Einführung in das Judentum, (Skriptum der Vorlesung an der Universität Wien, Wintersemester 2009/10, Einheit 4), dem ich hier und vorstehend folge. Die absolute Differenz des Wesens Gottes, wie sie im Judentum und Islam zur Geltung kommt (Abrahamitischer Monotheismus), so Treitler, ist im Christentum in der Einmaligkeit des Gottmenschen Christus aufgehoben. Es bestehen für Christen auch keine Schwierigkeiten den Namen IHWH oder andere Namensnennungen auszusprechen. Für den Islam gibt es im Verhältnis zum Judentum eine größere Verwandtschaft (Gottesbekenntnis, Praxis) unter den Abrahamitischen Religionen.

⁴⁰¹ Siehe ebd.

Shoa-Opfern, die mit dem Schema-Israel in die Gaskammern gingen und den Namen Gottes geheiligt haben).⁴⁰²

3.2.2. Das Symbol der Kleidung in der Synagoge

Ursprünglich waren die meisten Formen ritueller Kleidung im Judentum nur Männern vorbehalten.⁴⁰³ Dies hängt auch damit zusammen, dass nur Männer verpflichtet sind, die Gebote zu einem bestimmten Zeitpunkt zu halten, Frauen jedoch davon ausgenommen waren. Sie konnten jedoch Tallit und Teffilin freiwillig tragen. Schließlich wurde diese Ausnahme ein Verbot und in orthodoxen Synagogen eine strenge Bestimmung. Das liberale Judentum griff die alte Position wieder auf: die rituelle Kleidung kann von Frauen und Männern getragen werden (was auch in der Gemeinde Or Chadash gepflogen wird). Als Verpflichtung gilt in orthodoxen Gemeinden weiter das biblische Gebot (Num 15, 38) an den Ecken des Gewandsaums Zizit (Quasten) zu tragen, Dtn 22,12 bedingt, dass man ein viereckiges Kleidungsstück (*Arba Kanfot*) trägt. In orthodoxen Gemeinden wird es ebenso als verpflichtend angesehen entweder einen kleinen Überwurf oder eine viereckige Weste zu tragen. In liberalen (progressiven) Gemeinden bleibt die Entscheidung dem Einzelnen überlassen, wobei man zur viereckigen Weste tendiert. Der Tallit wird insbesondere im Schabbatgottesdienst getragen und entwickelte sich im Laufe der Zeit zum Gebetsschal. Aus dem Talmud geht hervor, dass auch Frauen einen Tallit tragen. In liberalen (progressiven) Synagogen tragen männliche Personen über dreizehn Jahre den Tallit, Frauen bleibt es ihrer persönlichen Entscheidung überlassen. Besonders bei Öffnung des Toraschreins oder der Lesung aus der Torarolle ist dies der Fall. Rabbiner tragen oft eine schmale und bestickte Version des Tallit. Das Tragen der Teffilin (Dtn 6,8) ist in liberalen Gemeinden ebenso keine Pflicht, allerdings steht es allen Gläubigen zu, die älter als dreizehn sind, auch Frauen. Eine Pflicht zum Tragen einer Kopfbedeckung hingegen lässt sich nicht auf ein biblisches Gebot zurückführen und wurde erst spät zur Sitte. Das klassische Reformjudentum hat an diesem Brauch nicht festgehalten. In der Zeit vor dem zweiten Weltkrieg gab es eine Trendwende, die nach dem Krieg erneut ihren Ausdruck fand. Seither wird die *Kippa* als Symbol der jüdischen Identität verstärkt

⁴⁰² Vgl. ebd. Zu Heiligkeit, ritueller Reinheit und Kultfähigkeit im Judentum siehe insbesondere MAIER, Johann, *Judentum. Studium Religionen*, Göttingen 2007, 46-48.

⁴⁰³ Zur genaueren Darstellung und aktuellen Positionen betreffend die Kleidung, Lesungen und Musik in der Synagoge im liberalen (progressiven) Judentum siehe J. ROMAIN/W. HOMOLKA, *Progressives Judentum*, 116-122, deren Ausführungen hier in Zusammenfassung besondere Berücksichtigung finden.

getragen. In liberalen (progressiven) Gemeinden gilt auch hier der Grundsatz des Minhag und die Varianten reichen vom Nichttragen bis zum Tragen beim Gebet innerhalb und außerhalb der Synagoge. Als Folge davon können auch Frauen eine Kippa (als Akt der Ehrfurcht) tragen, was nicht zuletzt auf die Beispielswirkung von Rabbinerinnen zurückzuführen ist.

3.2.3. Die Lesungen im Gottesdienst

In orthodoxen Gemeinden wird in den wöchentlichen Lesungen an den Schabbatvormittagen im Laufe eines Jahres die gesamte Tora gelesen. Damit muss man an jedem Schabbat mehrere Kapitel rezitieren, was hohe Anforderungen an die Gemeinde stellt. In liberalen (progressiven) Synagogen wird daher jede Woche ein kürzerer Abschnitt gelesen und damit die Konzentration der Gemeinde gesteigert. Zugleich werden die Lesungen über einen Zeitraum von drei Jahren erstreckt.⁴⁰⁴ Im Unterschied zu orthodoxen Synagogen werden, bezogen auf den kürzeren Wochenabschnitt, weniger als sieben Personen aufgerufen, in einigen Gemeinden gibt es nur eine Alija (Aufruf), in vielen drei Alijot. Jeder, der in der Gemeinde älter als dreizehn Jahre alt ist (männlich wie weiblich) ist zu einer Alija berechtigt. Die Lobsprüche werden von diesen Gläubigen vor und nach der Toralesung in Hebräisch rezitiert, der Toraabschnitt wird vom Vorbeter gelesen. Die Art und Weise, wie die Tora rezitiert wird, hängt vom Minhag der Gemeinde ab. Dazu bieten einige Gemeinden spezielle Kurse in Hebräisch an. Ebenso erfolgt häufig vor oder nach der Lesung eine Zusammenfassung des Inhalts oder eine deutsche Übersetzung.

3.2.4. Musik in liberalen Synagogen

In liberalen (progressiven) Synagogen gibt es eine Vielzahl musikalischer Umrahmungen. Sie reichen von Instrumentalmusik bis hin zum Orgelspiel (mit gemischten Chören) beim Schabbatgottesdienst. In jedem Fall entscheidet der lokale Brauch, wohingegen in orthodoxen Synagogen Instrumentalmusik seit jeher abgelehnt wird. Dies verwundert umso mehr, als in der Zeit des Tempels Musik ein Teil des Gottesdienstes war und zahlreiche Instrumente benutzt wurden. (Siehe etwa Zither und

⁴⁰⁴ Im alten Israel dauerte ein Lesezyklus von Genesis bis Deuteronomium drei Jahre. Erst der spätere babylonische Brauch konzentrierte die Lesungen auf ein Jahr. Vgl. dazu J. ROMAIN/W. HOMOLKA, *Progressives Judentum*, 123. Siehe darin auch die weiteren Ausführungen betreffend die liberalen Gemeinden und die im Anhang III vorgeschlagene Leseordnung: Thora- und Haftaralesungen - dreijähriger Zyklus, 325-345.

Harfe, Ps 92, 2-4, „Lied für den Schabbattag“ oder das Buch der Chronik und die Liste der Sänger im salomonischen Tempel). Das Verbot wird nur verständlich wenn man es als symbolische Trauer über den Verlust des Tempels auffasst. Im liberalen Judentum gilt das Spiel von Instrumenten nicht als Arbeit und drückt eher die Schabbatfreude aus. Das Streben nach Schönheit und Harmonie im Gottesdienst verweist wiederum auf das klassische Reformjudentum im 19. Jahrhundert, dabei steht der Gemeindegesang jedoch immer im Vordergrund. Wenn die Gemeinde einen Kantor hat, so leitet dieser die musikalische Darbietung in Abstimmung mit der Gemeinde.

3.3. Die *Kaschrut*-Bestimmungen

Die Speisegesetze der Tora gelten für alle Juden. Die Kaschrut-Gesetzgebung wurde vor allem durch die rabbinische Gesetzgebung differenziert und verfeinert.⁴⁰⁵ Sie gehören zu den Mizwot und werden in verschiedenem Umfang beachtet. Das Schächten ist in der Tora nicht beschrieben, ergibt sich jedoch aus dem Verbot des Blutgenusses. Die dafür geltenden Regeln werden vor allem im orthodoxen Judentum streng beachtet.⁴⁰⁶ Die Kaschrut-Bestimmungen haben ihre Grundlage in Dtn 14, 3-21. Sie beziehen sich vor allem auf die tierischen Nahrungsmittel und wurden im Sinne der Bibel notwendig, da sich die Menschen in der Frühzeit ausschließlich vegetarisch ernährten. Der Wechsel führte zu dem fundamentalen Problem der Ernährung durch Blut. Da es der Sitz des Lebens ist, muss es aus dem Fleisch vollständig entfernt werden (Gen 9,4). In der Folge wurde eine Einteilung in sogenannte reine und unreine Tiere vorgenommen: erlaubt sind Säugetiere, die wiederkauen und deren Hufe voll gespalten sind, ebenso die meisten Vögel und Wassertiere mit besonderen Merkmalen (Flossen und Schuppen). Produkte von Tieren dürfen nur dann verzehrt werden, wenn auch die Tiere rein sind. Für die Schächtung, Untersuchung (*bedika*), Weiterverarbeitung zu Hause und die Zubereitungen gelten besondere Bestimmungen. Besonders Fleisch und

⁴⁰⁵ Nach Dtn 13,1 („Kanonformel“) ist es untersagt, den Vorschriften der Tora etwas hinzuzufügen oder wegzunehmen. Diese Vorschrift ist nach rabbinischer Tradition nicht absolut zu setzen (oder nur das zu tun, was die Tora ausdrückt). Die Rabbiner fügten Gesetze hinzu oder interpretierten sie entsprechend. Sie schützten nicht nur die Tora („Zaun um die Tora“), sondern gestalteten sie auch.

⁴⁰⁶ Zu den Kaschrut-Bestimmungen siehe LISS, Hanna, Tanach – Lehrbuch der jüdischen Bibel, in Zusammenarbeit mit Annette BÖCKLER und Bruno LANDTHALER, 2. aktual. und überarb. Aufl., Heidelberg 2008, 176f und W. ROTHSCHILD, Der Honig und der Stachel, 238-250.

Milch unterliegen der getrennten Zubereitung und getrenntem Verzehr: Fleisch darf nicht in Milch gekocht und nicht mit Milch gemeinsam verzehrt werden.⁴⁰⁷

Die kollektive Erwählungsverpflichtung Israels bindet das Volk an Gott und an die Tora. Darin eingebunden ist die individuelle Frömmigkeit, verwirklicht durch das Leben in der Familie und in der Gemeinde. Das individuelle Heil steht nicht im Vordergrund, da der Einzelne innerhalb der Gemeinschaft gegenüber Gott verantwortlich ist. (Die religiöse Gebetsprache und die religiöse Literatur bringen dieses *wir* deutlich zum Ausdruck). Vor allem aber ergab sich im Reformjudentum seit der Aufklärung eine Akzentverlagerung auf das Individuum. Dieser Wandel hatte nach J. MAIER im Hinblick auf die traditionelle Frömmigkeit Auswirkungen auf „das kultische bzw. erwählungstheologische Grundkonzept der Heiligkeit und die Vorstellung von der rituellen Reinheit/Unreinheit“.⁴⁰⁸

Das liberale (progressive) Judentum bekennt sich zu den Speisegesetzen und fördert deren Beachtung vor allem im privaten Bereich. Es vertritt aber im Lichte der vorangegangenen Ausführungen auch hier den Standpunkt der individuellen Entscheidung.⁴⁰⁹ Das führt dann zu sehr unterschiedlichen Praktiken in den einzelnen Haushalten. Viele werden sich aber an die Mindestanforderungen und beispielsweise an das universale jüdische Gesetz, kein Schweinefleisch zu essen, halten. Sollte ein koscherer Fleischhauer in der Nähe sein, wird diese Haltung sicher erleichtert. Anstoß bieten aus liberaler Sicht vielmehr die nachbiblischen Interpretationen der Kaschrut, so zum Beispiel die Zusätze zum Verbot, ein Junges nicht in der Milch seiner Mutter zu kochen. Auch hier bleibt die individuelle Entscheidung für die rituelle Observanz maßgebend. Das liberale (progressive) Judentum greift bewusst neue Überlegungen auf: es stellt die Frage, ob Nahrungsmittel aus industrieller Tierproduktion in die Kategorien der verbotenen Nahrungsmittel einbezogen werden sollen. Damit wird der Grundsatz angesprochen, dass ein Tier durchaus halachisch kosher sein kann, aber moralisch

⁴⁰⁷ Einen bemerkenswerten Beitrag der neueren Religionssoziologie und Kulturanthropologie stellt das Werk von Mary Douglas (1921-2007) dar, die anhand von Beispielen Reinheitsrituale und Tabuvorstellungen in anderen Kulturen untersuchte. Sie enthalten den Grundgedanken, die soziale Umgebung zu organisieren und eine einheitliche, geordnete Erfahrung zu ermöglichen. Ihr Verständnis von Reinheitsvorschriften ist ein guter Ausgangspunkt für die vergleichende Religionswissenschaft. Siehe dazu DOUGLAS, Mary, Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zur Vorstellung von Verunreinigung und Tabu, aus dem Amerik. übers. von Brigitte LUCHESE, Berlin 1985 [Original: Purity and Danger, 1966], hier: „Die Greuel des dritten Buchs Mose“, 60-78. Für M. Douglas ist die Einhaltung der jüdischen Speisegesetze ein „bedeutungsvoller Teil des großen liturgischen Aktes der Anerkennung und Anbetung, die im Tempelopfer kulminierte“.

⁴⁰⁸ Vgl. dazu MAIER, Johann, Judentum. Studium Religionen, Göttingen 2007, 189-194.

⁴⁰⁹ Vgl. dazu J. ROMAIN/W. HOMOLKA, 138f.

terefa („Zerrissenes“).⁴¹⁰ Kein Dogma legt fest, was Kaschrut ist, dennoch sind bei der Lebensweise der religiöse jüdische Bezug und damit die jüdische Identität zu beachten. Im Bereich der Synagoge ist vor allem auf die Bedürfnisse und Ausrichtungen der jeweiligen Gemeinde Rücksicht zu nehmen. Das berührt insbesondere auch die Organisation des Schabbat-Kiddusch. In manchen Synagogen, so auch bei Or Chadasch Wien, obliegt dies im Wechsel einzelnen Mitgliedern oder Familien. Ob ein *Schomer* („Wächter“) bereits bei der Produktionsphase von Nahrungsmitteln anwesend ist, bleibt ebenso der Gemeinde überlassen. Beim Synagogengottesdienst wird in liberalen (progressiven) Gemeinden der Kiddusch-Wein jedenfalls koscher sein, was bei gesellschaftlichen Anlässen nicht immer der Fall sein wird.

3.4. Hohe Feiertage und Festzeiten – im Einklang mit Gott und den Menschen

Das liturgische Jahr beginnt im Judentum nach dem Kreis von Neujahr (Rosch ha-Schana, Kopf des Jahres, 1./2. Tishri) und dem Jom Kippur. Generell ist festzuhalten, dass die damit verbundenen Bräuche im Jahreszyklus in den heutigen liberalen Gemeinden vor allem von der Gleichheit der Geschlechter gekennzeichnet sind. In Übereinstimmung mit dem heutigen Israel und in Anlehnung an den älteren Brauch, wird der erste Tag des Festes nicht verdoppelt.

Mit *Rosch ha-Schana*, zwischen Anfang September und Anfang Oktober, beginnt die Reihe der „Zehn Bußtage“, was traditionell mit der Vorstellung verbunden ist, dass Gott an jenem Tag die Bücher des Gerichts öffnet. Dies dokumentiert zugleich, dass im Judentum das Bewusstsein für Buße und steter Umkehr groß ist, wobei Gottes Beistand erhofft wird. Am Abend von Rosch ha-Schana und dem Besuch der Synagoge werden die traditionellen Neujahrsgrüße ausgetauscht. Das Zentrum des Neujahrstages liegt jedenfalls eindeutig bei der Liturgie, das Blasen des Schofarhorns beim Gottesdienst geht bereits auf die rabbinische Zeit zurück. In (orthodoxen) Gemeinden kleidet man sich in die Farbe weiß, um die eigene Buße zum Ausdruck zu bringen.⁴¹¹ Liberale Gebetbücher bieten Meditationen und Texte an, die auf die Konsequenzen der

⁴¹⁰ Vgl. dazu J. ROMAIN/W. HOMOLKA, 140.

⁴¹¹ Zum jüdischen Kalender (mit seinen Erschwernissen), der wesentlich ein Mond- und Sonnenkalender (Mischkalender) ist, siehe insbesondere W. ROTHSCCHILD, *Der Honig und der Stachel*, 82-89; zu Rosch ha-Schana siehe GALLEY, Susanne, *Das jüdische Jahr. Feste, Gedenk- und Feiertage*, München 2003, 56-64.

modernen Lebensweise eingehen.⁴¹² In Or Chadasch Wien etwa wird das jüdische Neujahr mit einem Treffen der Gemeindemitglieder am Wiener Donaukanal verbunden. Auch Mitglieder der IKG versammeln sich am Wiener Donaukanal, wo man die Sünden symbolisch (Brotkrümmel) ins Wasser wirft.⁴¹³

Jom Kippur ist der höchste jüdische Feiertag, ein strenger Fasttag und wird nur an einem Tag mit intensivem Gebet begangen. Damit der Körper an der Bitte um Vergebung teilhat, prägen fünf Enthaltungen den Versöhnungstag, der sein Zentrum in der Synagoge hat. Am ersten Gottesdienst wird abends das aus talmudischer Zeit stammende Gebet *Kol Nidre* („Alle Gelübde“) gesungen, das um Vergebung für die nicht eingelösten an Gott gerichteten Eide und Versprechen erbittet. Das im synagogalen Gottesdienst zu den bekanntesten Melodien zählende *Kol Nidre* wird in größeren Synagogen vom Kantor drei Mal gesungen (Rezitation in aramäischer Sprache in aschkenasischen Gemeinden, im sephardischen Judentum hebräisch). Zum *Kol Nidre* gehört auch die Bildung eines „Gerichtshofes“, das die Grundlagen von Buße und Umkehr zum Gegenstand hat. Insgesamt zehnmal wird an diesem Tag das Sündenbekenntnis gesprochen, was an die Zehnzahl der Gebote erinnert.⁴¹⁴

Dieser Festzeit folgen das acht- bzw. neuntägige Laubhüttenfest (*Sukkot*), Simchat Tora (*Torafreudenfest*, letzter Tag des Sukkot-Festes), Channuka (*Tempelweihefest*), Purim und schließlich Pessach.⁴¹⁵

Chanukka („Einweihung“) gehört wie Purim zu den kleineren Festen mit geringerer Bedeutung.⁴¹⁶ Arbeiten ist erlaubt, ein besonderer Gottesdienst in der Synagoge ist nicht

⁴¹² Vgl. ebd. 64.

⁴¹³ Siehe dazu das Foto in: POLLEROS, Josef, Heute. Jüdisches Leben in Wien. Jewish Life in Vienna, Wien 2012, 36-37.

⁴¹⁴ Vgl. GALLEY, Susanne, Das jüdische Jahr. Feste, Gedenk- und Feiertage, München 2003, 66.

⁴¹⁵ Zu diesen Festen und Feiertagen siehe die detaillierten Darstellungen in J. ROMAIN/W. HOMOLKA, 171-192 und W. ROTHSCHILD, Der Honig und der Stachel, 97-160, darin insbesondere die Berücksichtigung von Abweichungen der liberalen Gemeinden von den Bräuchen der Orthodoxie (zum Beispiel Aufruf von Frauen zur Simchat Tora als „Braut der Tora“) sowie GALLEY, Susanne, Das jüdische Jahr. Feste, Gedenk- und Feiertage, München 2003. Es werden in dieser Arbeit daher nur einige ausgewählte Feiertage und Festzeiten in allgemeiner Schilderung dargestellt. Ein Vergleich und die Feststellung von Differenzen zu Or Chadasch bei der Durchführung von Hochfesten der orthodoxen jüdischen Gemeinden in Wien konnte im Untersuchungszeitraum nicht mehr erfolgen.

⁴¹⁶ Chanukka geht auf den Makkabäeraufstand (Judas Makkabäus) und auf die Rückeroberung Jerusalems im Jahre 164 v.d.Z. (am 25. Kislew) mit der Wiedereinweihung des Tempels zurück (1. Makk 4,52). Das Fest gilt auch dem Sieg der „Wenigen“ über die „Vielen“, der prinzipientreuen und standhaften Minderheit sowie dem Kampf der Makkabäer, die den Monotheismus, die rituellen Reinheitsvorschriften, Beschneidung und Sabbatheiligung gegenüber dem syrischen König Antiochus IV. und seine Tempelentweihung retteten. Zur jüdischen Religionsgeschichte siehe MAIER, Johann, Judentum. Studium Religionen, Göttingen 2007, hier 86-89.

vorgesehen. Das Fest dauert im liberalen wie auch im orthodoxen Judentum acht Tage. Es ist auch in neuerer Zeit ein Fest für Kinder und der Geschenke geworden. Während der acht Abende dieses Festes wird zu Hause (und in der Synagoge) ein besonderer Kerzenleuchter (*Chanukkia*), zumeist in Form eines achtarmigen Leuchters mit einem zusätzlichen *Schamas* („Diener“) verwendet.⁴¹⁷

Pessach war ursprünglich ein im Frühling gehaltenes Erntefest mit Gersteopfer im Jerusalemer Tempel. Zugleich erinnerte man sich an jenen Frühling, in dem die Israeliten aus der Sklaverei in Ägypten befreit wurden (Buch Exodus) und opferte ein Pessach-Lamm im Tempel. Durch die Zerstörung des Tempels und durch die landwirtschaftlichen Veränderungen lag der Schwerpunkt der Erinnerungsfeier künftig in den jüdischen Häusern, wobei die Botschaft der Befreiung von Unterdrückung im Mittelpunkt steht.⁴¹⁸

Der Sederabend ist jener Teil des Pessach-Festes, der als Familienritual zu Hause stattfindet und in dem die Haggadah herangezogen wird. Er ist kein feierliches Ritual und wird auf mehreren Ebenen vollzogen.⁴¹⁹ Nach Jan Assmann wiederholt ein Seder-Abend nicht nur die Feier des Vorjahres („rituelle Kohärenz“) indem er „derselben Vorschrift folgt“ sondern er vergegenwärtigt auch das weit zurückliegende Geschehen, nämlich den Auszug der Israeliten aus Ägypten. Somit zeigen sich zugleich Wiederholung und Vergegenwärtigung. Der Begriff „Seder“ zeigt auf den Aspekt der Wiederholung, der Aspekt der Vergegenwärtigung kommt in dem Wort „Haggadah“ zur Geltung. Die Haggadah ist nicht nur Vorschrift, sondern auch Schrift (Textauslegung).

Der Verfasser dieser Arbeit hat am Chanukka-Fest in der Synagoge von Or Chadasch Wien im Dezember 2011, das von einem regen Besuch der Gemeindemitglieder mit ihren Familien gekennzeichnet war, teilgenommen. Beim Synagogengottesdienst (Lesung) wurde die Chanukkia entzündet (siehe das Foto im Anhang). Auch Gäste waren willkommen und konnten sowohl am Schiur wie an dem Festessen mit koscheren Lebensmitteln teilnehmen. Eine weitere Teilnahme erfolgte am Tu BiSchwat-Fest.

⁴¹⁷ Zur teilweisen Unbestimmbarkeit der Entstehung dieses Festes und zu den unterschiedlichen Interpretationen siehe GALLEY, Susanne, *Das jüdische Jahr. Feste, Gedenk- und Feiertage*, München 2003, 101-112.

⁴¹⁸ In der *Haggadah* („Erzählung“, „Märchen“; die ältesten Passagen sind wahrscheinlich Ps 113 und 114) wird eine Version der biblischen Erzählung des Auszugs aus Ägypten mit Gebeten, Liedern und Symbolen im Rahmen einer Feier verbunden. Das Gebot, ein Pessach-Opfer darzubringen, gilt nur für den ersten Abend und ebenso die Pflicht, „seinem Sohn zu sagen“ (Ex 13,8) – die Grundlage des Seder – im Hinblick auf die Bibel, sieben Tage lang *Mazzah* (ungesäuertes Brot; Ex 12,15) zu essen und den Boden frei von allem Gesäuertem zu halten (nach W. ROTHSCHILD). Die Illustrationen der Haggadah weichen im Wechsel der Generationen voneinander ab. Bedeutsam ist, dass Moses in der gesamten Haggadah keine Erwähnung findet, da die Befreiung der Israeliten aus Ägypten allein als göttliche Handlung gesehen wird. Als Textbeispiel siehe GUSKI, Chajm, *Die neue Haggadah für liberale jüdische Familien, Gemeinden und Gruppen, Ruhrgebiet 2010* und *DIE PESSACH-HAGGADA. Phonetische Haggadah Hebräisch-Deutsch, Lautschrift* von Rachel GRÜNBERGER-ELBAZ, Herzlia o.J.

⁴¹⁹ Siehe dazu den Leitfaden für den Sederabend bei W. ROTHSCHILD, *Der Honig und der Stachel*, 161-172.

Die vergegenwärtigte Erinnerung gründet auf der Deutung der Überlieferung: „Alle Riten haben diesen Doppelaspekt der Wiederholung und der Vergegenwärtigung“ (J. ASSMANN). Mit der Dominanz der Vergegenwärtigung und damit von ritueller zu textueller Kohärenz ist nach Assmann „eine neue konnektive Struktur“ entstanden.⁴²⁰

Generell ist festzuhalten, dass in der progressiven jüdischen Gemeinde Or Chadasch Wien die hohen Feiertage und die Festzeiten – mit teilweisen Unterschieden zur Orthodoxie – beachtet werden und die Teilnahme der Mitglieder entsprechend den realen Gegebenheiten und unter Wahrung der Tradition engagiert erfolgt.

4. KAPITEL

Das neue Israelitengesetz und der Konflikt mit der IKG

Im abschließenden Kapitel ist – in thematischer Abgrenzung zu den vorstehenden Ausführungen – der Frage nachzugehen, in welcher Weise die Etablierung einer liberalen (progressiven) jüdischen Gemeinde und ihr Anspruch auf Gleichberechtigung innerhalb der Israelitischen Kultusgemeinde in Wien den Gedanken einer echten Einheitsgemeinde verkörpert.

Mit dem voll ausbrechenden Konflikt während des Untersuchungszeitraumes zwischen Or Chadasch und der IKG wurde ein markantes Spannungsfeld sichtbar, dessen Zeichen für die nahe Zukunft eher auf Konfrontation als auf Kooperation hinweisen. Religionspolitisch und im Hinblick auf den Gesetzgeber gesehen ergeben sich hierbei – auch schon im Hinblick auf die zunehmende Zahl von religiösen Gemeinschaften in Österreich – neue Notwendigkeiten. Für das Selbstverständnis von Or Chadasch und seine Mitglieder hingegen eine permanente Herausforderung:

„Heute sind die guten Beziehungen zwischen dem nicht-orthodoxen und dem orthodoxen Judentum in Wien fast einzigartig und Beispiel gebend für ganz Europa...“⁴²¹

⁴²⁰ Vgl. dazu ASSMANN, Jan, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München ⁶2007, 17f.

⁴²¹ Präsident Dr. Theodor MUCH, zit. nach Markus Himmelreiter, Art. „21 Jahre Or Chadasch – die Wiener jüdische Reformgemeinde“, in: Religionen unterwegs 17. Jg. Nr. 2, Juni 2011.

„Das liberale Judentum wird seit 21 Jahren, früher weit mehr als heute, in Wien diskriminiert [...] Denn mit dem neuen Gesetz verabschiedet sich die IKG von der Idee einer echten Einheitsgemeinde.“⁴²²

„Es soll einen Pluralismus geben [...] Wenn die Macht in der Hand von einer Gruppe ist, verleitet das zu Machtmissbrauch.“⁴²³

Wenige Monate vor den im November 2012 angesetzten Neuwahlen in der Israelitischen Kultusgemeinde Wien (IKG) brachte Or Chadasch Wien beim Kultusamt einen Antrag zur Gründung einer eigenen liberalen Kultusgemeinde ein.⁴²⁴ Der Zeitpunkt war bestimmt von dem bereits im Ministerrat gefassten Beschluss zur Novellierung des nicht mehr zeitgemäßen Israelitengesetzes aus 1890.⁴²⁵ Dem seit Monaten in Or Chadasch vorbereiteten Antrag zur Gründung einer liberalen Kultusgemeinde gingen offenbar fruchtlose Verhandlungen mit der IKG voraus, was öffentliche Reaktionen von Or Chadasch auslöste, die teilweise in scharfer Tonart vorgetragen wurden. Begleitet war der Antrag um Gründung einer liberalen Kultusgemeinde von einer Unterschriftenaktion für Mitglieder und Freunde von Or Chadasch mit dem Ersuchen um Unterstützung.⁴²⁶

⁴²² Aus „Fragen und Antworten zum Thema: IKG/Liberale Kultusgemeinde/Progressives Judentum“, Informationsblatt (Argumentationshilfe für Mitglieder) des Vorstandes der Gemeinde Or Chadasch vom Frühjahr 2012.

⁴²³ Rabbiner Dr. Walter ROTHSCILD: „Ein Rückschritt zur Inquisition“, Interview in der „Wiener Zeitung“ vom 9.4.2012.

⁴²⁴ Siehe dazu das Dokument im Anhang.

⁴²⁵ Gesetz vom 21. März 1890, RGBl. 57. Der dem Verfasser vorliegende Antrag von Or Chadasch an das Kultusamt trägt das Datum vom 3.2.2012 und strebte die Gründung einer liberalen Kultusgemeinde noch auf der Grundlage des alten Israelitengesetzes an: „Antrag auf die Errichtung einer neuen Kultusgemeinde gemäß Israelitengesetz mit dem Namen 'Jüdische Liberale Kultusgemeinde'. Als Gebiet der Kultusgemeinde wurde die gesamte Republik Österreich beantragt „da dies die erste und einzige liberale Kultusgemeinde Österreichs ist, in eventu das Gebiet Wien und Niederösterreich. Ihr Sitz ist Wien“. Dem Antrag, der einleitend eine Beschreibung des liberalen Judentums und sein historisches Selbstverständnis enthält, lagen die neuen Statuten sowie Ersuchen um die Genehmigung eines interimistischen Kultusvorstandes bei. Insbesondere aus der im Antrag angeführten Motivation zur Gründung einer liberalen Kultusgemeinde („eine notwendige Entwicklung für das Judentum in Österreich“) wird eine Frontstellung zur IKG deutlich. Zu diesem Vorgang insgesamt siehe auch die darauf bezugnehmenden Pressemeldungen: Art. „Kampf um Anerkennung. Liberale Juden wollen eigene Gemeinde gründen“ (pm), in: Der Standard vom 7./8./9. April 2012, S. 10; Art. „Liberale Juden planen Gründung einer eigenen Gemeinde“, in: Die Presse vom 5. April 2012, S. 4.

Der Antrag an das Kultusamt ist im Wortlaut auch im Internet abrufbar unter <http://www.liberalekultusgemeinde.at/files/Antrag.pdf> (Stand 21.10.2012).

⁴²⁶ Siehe dazu das Dokument im Anhang. Bereits Anfang Dezember 2011 hatte der Vorstand von Or Chadasch (Präsident Dr. Much) beim Bundesministerium für Unterricht, Kunst und Kultur zum Entwurf des neuen Israelitengesetzes Stellung genommen. Darin begrüßte er grundsätzlich „eine Modernisierung der Rechtslage“, glaubt aber, dass alle Traditionen zu berücksichtigen sind und eine Vertretung des progressiven Judentums im Rahmen der Israelitischen Kultusgemeinde damit gesichert sei, wobei eine unklare Formulierung vermieden werden soll.

Wie aus einem vom ORF geführten Gespräch mit Präsident Dr. MUCH hervorgeht⁴²⁷ „werde das liberale Judentum in Österreich von der orthodox dominierten Wiener Kultusgemeinde benachteiligt“. Much räumte zwar ein, dass es unter dem zurückgetretenen Präsidenten der IKG, Ariel Muzicant, Fortschritte gegeben habe, dennoch werde man nach wie vor diskriminiert: „Neben der Verteilung von Subventionsgeldern geht es hier vor allem um die Frage, wer überhaupt Mitglied ist und daher Rechte, die nur Mitgliedern zustehen, in Anspruch nehmen darf“. Ein weiterer Streitpunkt war offenbar die im liberalen Judentum bestehende Möglichkeit, das Rabbinatsgericht auch mit Frauen zu besetzen. Die Orthodoxie erkenne deswegen die Übertritte der Liberalen nicht an. Much verwies auch auf den Umstand, dass Or Chadasch einige Mitglieder habe, die nicht Mitglieder der IKG sind. Diese Gruppe habe daher kein Wahlrecht bei den Wahlen zum Kultusvorstand der IKG.⁴²⁸ Weiter wurde in der Motivation des Antrags zur Gründung einer liberalen Kultusgemeinde kritisch vermerkt, dass die IKG den Rabbiner in Or Chadasch und die Gemeindefrauen vor ihm nicht anerkenne und die Synagoge in den Informationen der Kultusgemeinde nicht als solche angeführt wird: „Die offizielle Position der Kultusgemeinde ist, die Gemeinde Or Chadasch wäre lediglich ein Kulturverein“.⁴²⁹

Aus dem in diesem Zusammenhang geführten ORF-Gespräch⁴³⁰ mit Oberrabbiner Paul Chaim EISENBERG geht hervor, dass die Frage der Mitgliedschaft in der IKG eine entscheidende ist: „Wir sind eine Einheitsgemeinde und als solche eine Gemeinde von Einzelmitgliedern und nicht von Gruppierungen“. Eisenberg hob hervor, dass die IKG mit Or Chadasch grundsätzlich gut auskomme, sich aber nicht über die religiösen Regeln, die den Übertritt zum Judentum betreffen, hinwegsetzen könne: „Wir können uns nicht nach den Regeln einer kleinen Minderheit deren Regeln aufzwingen lassen“. Nach Eisenberg sitzen die entscheidenden Gremien in dieser Frage nicht nur in Österreich sondern auch im Oberrabbinat in Jerusalem, das gegen eine zu offene

⁴²⁷ Siehe dazu den Artikel in religion.orf.at - News vom 12.4.2012: „Liberale Juden wollen eigene Kultusgemeinde“, gez. von Michael Weiß. Die wichtigsten darin angeführten Standpunkte werden hier (Zitierungen unter Anführung) wiedergegeben.

⁴²⁸ Bei der Wahl des Kultusvorstandes der IKG Wien vom November 2012 bewarben sich zehn Parteien: Atid, Sefardim - Bucharische Juden, Bund sozialdemokratischer Juden - Avoda, Khal Israel, Misrachizionistische Einheit, Verein Georgischer Juden, Block der religiösen Juden, Initiative Respekt!, Chaj - Jüdisches Leben und Verein Kaukasischer Juden.

⁴²⁹ Antrag auf die Errichtung einer neuen Kultusgemeinde gemäß Israelitengesetz mit dem Namen „Jüdische Liberale Kultusgemeinde“, S. 4.

⁴³⁰ Siehe Artikel in religion.orf.at - News vom 12.4.2012: „Liberale Juden wollen eigene Kultusgemeinde“, gez. von Michael Weiß.

Haltung gegenüber den Liberalen sei: „Das würde eine internationale Schwächung des guten Images unseres Rabbinats bedeuten“.

Or Chadasch sah sich zu diesem Zeitpunkt aufgrund des Zeitdrucks der Behandlung des neuen Israelitengesetzes im Parlament mit einer Situation konfrontiert, die sich nicht mehr leicht steuern ließ. Bei der sich abzeichnenden Beschlussfassung eines neuen Gesetzes wurde die Chance auf eine eigene Kultusgemeinde als äußerst gering eingeschätzt. Mit dem neuen Gesetz sei klar, dass der den Kultusgemeinden übergeordnete und auf neuer Grundlage stehende Dachverband, die „Israelitische Religionsgesellschaft“,⁴³¹ weitreichenden Einfluss auf die Zustimmung zur Gründung einer neuen Kultusgemeinde nehmen werde. Diese neue Struktur war somit der eigentliche Grund für den Antrag von Or Chadasch zur Gründung einer liberalen Kultusgemeinde.

In der Folge eskalierte die Auseinandersetzung und es kam insbesondere auch zu Stellungnahmen im In- und Ausland. Auch Richard POTZ, Leiter des Instituts für Rechtsphilosophie, Religions- und Kulturrecht an der Universität Wien, räumte ein, dass die neue „hierarchische Struktur“ eine „Verkirchlichung des Judentums“ darstelle.⁴³² Er sah jedoch insbesondere Schwierigkeiten darin, dass jede Kultusgemeinde genau festgelegte territoriale Grenzen haben müsse, die sich nicht mit den Grenzen einer anderen Kultusgemeinde überschneiden dürfen. Für Potz ergaben sich im Entwurf des neuen Israelitengesetzes weitere Unklarheiten hinsichtlich der Zuständigkeiten der gesamten Religionsgesellschaft – von der Gründung bis zum Religionsunterricht. Dennoch sprach sich der Experte in dem ORF-Interview dafür aus, angesichts der weltweiten Größe des liberalen Judentums, eine Lösung in diesem Konflikt zu finden, räumte aber ein, dass die Wahrscheinlichkeit nicht sehr hoch ist, „wenn man weiß, wie groß die Spannungen zwischen Liberalen und Orthodoxen

⁴³¹ Religionsgesellschaft wird nach österreichischem Religionsrecht eine nichtchristliche Religionsgemeinschaft genannt. Zur Typologie der Religionsgemeinschaften und zum Grundverständnis des österreichischen Religionsrecht siehe das umfassende Werk von KALB, Herbert/POTZ, Richard/SCHINKELE, Brigitte, Religionsrecht, Wien 2003. Besonders hervorzuheben sind darin die Ausführungen zur Ritusverschiedenheit im Kapitel XXII „Israelitische Religionsgesellschaft“ und die Erkenntnisse des Verfassungsgerichtshofes (Aufhebung der Bestimmungen über die Einheitsgemeinde aufgrund der Beschwerde eines orthodoxen Juden; in Folge erfolgte 1984 eine Novellierung zum IsraelitenG, die wegen bestehender Ritusverschiedenheit die Anerkennung als selbständiger Religionsgesellschaft nach dem AnerkennungsG ermöglichte; dies wurde durch den § 11 des BekGG allerdings später in Frage gestellt).

⁴³² Siehe dazu den Artikel in religion.orf.at - News vom 12.4.2012: „Liberale Juden wollen eigene Kultusgemeinde“, gez. von Michael Weiß.

sind“.⁴³³ Potz irritierte auch der Passus „Die Religionsgesellschaft ist eine Körperschaft des öffentlichen Rechts. Das ist eine Feststellung, die sich nicht einmal im Konkordat mit der römisch-katholischen Kirche findet“.⁴³⁴ Potz sah darin auch eine neue Nähe einer Religionsgesellschaft zum Staat.

Präsident MUCH hingegen sprach zu diesem Zeitpunkt noch von der Absicht, den Antrag an das Kultusamt wieder zurückzuziehen, „falls man uns im Sinne einer Einheitsgemeinde entgegenkommt“. Er sprach sich für den Verbleib innerhalb der Israelitischen Religionsgesellschaft aus, da eine eigene „eingetragene religiöse Bekenntnisgemeinde“ keinesfalls in Frage komme, „weil das bedeuten würde, dass wir eine andere Religion sind“.⁴³⁵ Der Ball lag nunmehr offensichtlich beim Kultusamt und den politischen Parteien im Parlament.

Im Parlament kam es am 16. April 2012⁴³⁶ schließlich zu einem Fünf-Parteien-Antrag im Unterrichtsausschuss, der die Aufnahme der von „Or Chadasch“ geforderten „angemessenen Vertretung aller innerhalb der Religionsgesellschaft bestehenden Traditionen“ in das neue Gesetz berücksichtigte. Am 19. April wurde das Gesetz dann im Nationalrat verabschiedet.⁴³⁷ Der Grundsatz der Selbständigkeit der Israelitischen Religionsgesellschaft (in Österreich gibt es derzeit fünf jüdische Kultusgemeinden) verweist darin auf die eigenständige Verwaltung der inneren Angelegenheiten. Mit der gesetzlichen Autonomie der Kultusgemeinde kann die IKG künftig bestimmen, wann eine Schule eine konfessionelle Schule ist oder wer etwa auf den Friedhöfen der IKG bestattet wird. Religionsspezifische jüdische Rechte wie Speisevorschriften, Feiertage und Krankenpflege, religiöse Betreuung und Jugenderziehung wurden besonders berücksichtigt. Auch finanzielle Zuwendungen an die Kultusgemeinde sind im neuen Israelitengesetz geregelt, worin auch die Bezüge von 23 Bediensteten der Kultusgemeinden enthalten sind.

Im Vorfeld der Beschlussfassung im Parlament kam es von Seiten der Gemeinde Or Chadasch zu einer Mobilisierung von Vertretern des internationalen liberalen Judentums. Unter dem Slogan „Gefahr für die Religionsfreiheit“ wurde der lange

⁴³³ Zit. nach Art. in „Der Standard“ vom 18. April 2012: „Ein neues Gesetz für die jüdische Gemeinschaft“ (Peter Mayr).

⁴³⁴ Siehe ebd.

⁴³⁵ Siehe Artikel in religion.orf.at - News vom 12.4.2012: „Liberale Juden wollen eigene Kultusgemeinde“, gez. von Michael Weiß.

⁴³⁶ Siehe PK Nr. 297 vom 16. 4. 2012.

⁴³⁷ Siehe das Bundesgesetz mit dem das Gesetz betreffend die Regelung der äußeren Rechtsverhältnisse der israelitischen Religionsgesellschaft geändert wird, BGBl I 48/2012 vom 23. 5. 2012.

schwelende innerreligiöse Streit im Wiener Judentum auf die Ebene eines internationalen Protestes gehoben. Diese Stimmen des liberalen Judentums fanden ihren Ausdruck in Form von Petitionen und Briefen bis hin zu Artikeln in angesehenen Tageszeitungen. So veröffentlichte etwa „Der Standard“ zum Zeitpunkt der Sitzung im Unterrichtsausschuss einen Beitrag von Walter HOMOLKA, der als einer der führenden liberalen Rabbiner in Deutschland gilt und Ehrenrabbiner von Or Chadasch ist.⁴³⁸ Homolka kritisierte die Regierungsvorlage für ein neues Israelitengesetz und verwies auf das deutsche Vorbild bei der Regelung um die „Individualrechte der jüdischen Bekenntnisströmungen“. Mit der scharfzüngigen Formulierung: „Man fragt sich, was die Abgeordneten des Nationalrats verbochen haben, dass ihnen durch Bundesministerin Claudia Schmied eine solche offensichtliche Missgeburt unterbreitet wird“ verwies er darauf, dass der grundsätzliche Irrtum des Gesetzentwurfes in der Annahme liege „beim Judentum handele es sich um eine einheitliche Religionsgemeinschaft“. Homolka sieht in der spätestens 2006 erfolgten deutschen Lösung – der Zentralrat der Juden in Deutschland definiert sich als politischer Zusammenschluss orthodoxer, konservativer und liberaler Gemeinden und Landesverbände – ein nachahmenswertes Beispiel. Dies drücke sich auch in der Einrichtung von zwei Rabbinerkonferenzen aus: Der Orthodoxen und der Allgemeinen Rabbinerkonferenz. Damit sei es gelungen „dem Grundrecht auf Religionsfreiheit gerecht zu werden und die staatliche Neutralität gegenüber den Bekenntnissen herzustellen“. Mit dem Hinweis auf „internationale Realitäten“ und „das neue plurale Judentum“ sowie der eins zu eins Übertragung eines anderen Rechtssystems auf österreichische Gegebenheiten wurden die historische Bedingtheit sowohl des Religionsrechts wie auch der gewachsenen Traditionen des österreichischen Judentums damit allerdings ausgeblendet. Zudem entstand der Eindruck, dass es in Österreich eine große Zahl von liberalen Juden gibt, was auf die kleine Gemeinde Or Chadasch nicht zutrifft.

Gemeinderabbiner Walter ROTHSCHILD sprach in einem grundsatzorientierten Interview der „Wiener Zeitung“ im Zusammenhang mit der Haltung der IKG und deren Vorschlag, dass liberale Juden assoziierte Mitglieder werden können, von einem Rückschritt zur Inquisition.⁴³⁹ Rothschild, der derzeit acht Gemeinden betreut, verwies

⁴³⁸ Siehe dazu den Artikel von Walter Homolka: „Ein Intoleranzedikt für Österreichs Judentum“, in: „Der Standard“ vom 16. April 2012, S. 21. Zitierungen erfolgen nach diesem Beitrag.

⁴³⁹ Siehe dazu das von Stefan Reig mit Rabbiner Walter Rothschild geführte Interview unter http://www.wienerzeitung.at/nachrichten/kultur/kulturpolitik/449291_Ein-Rueckschritt-zur-Inquisition.html

auch darauf, dass im Staat Israel die Übertritte zum liberalen Judentum im Gegensatz zu Österreich anerkannt werden. In Deutschland gebe es zudem die Situation von vielen Einheitsgemeinden mit liberalen Zweigen. Das Gemeindeleben dieser kleinen liberalen Gemeinden mit ihren freiwilligen Mitgliedern sei ganz besonders intensiv. Rothschild bedauerte in diesem Interview auch, dass die IKG mit der Regierung seit Monaten Gespräche führe und Or Chadasch nicht darüber informiere. Er bestritt auch die von Eisenberg ins Treffen geführte Aussage, dass das Wiener Rabbinat auf das Oberrabbinat in Jerusalem Rücksicht nehmen müsse.

Der „internationale Protest“ gegen das österreichische Israelitengesetz wurde laut Aussendung der Allgemeinen Rabbinerkonferenz⁴⁴⁰ vor allem auch von der „Weltunion für liberales Judentum“ sowie sechs Rabbinerinnen aus Deutschland und Großbritannien mit Briefen an die österreichische Unterrichtsministerin erhoben. Sie warnten darin vor „massiven Diskriminierungen der liberalen Juden durch den orthodoxen Mehrheitsflügel in Österreich, der etwa keine Frauen als Rabbinerinnen zulässt“. Auch bei der rechtlichen Anerkennung von Übertritten gebe es Differenzen. Die Genehmigung einer liberalen Kultusgemeinde solle daher noch vor Inkrafttreten der Gesetzesänderung erfolgen.

Mit dem Beschluss des neuen Israelitengesetzes 2012 wurde dem Begehren von Or Chadasch lediglich in dem Sinn Rechnung getragen, dass die neu zu errichtende Israelitische Religionsgesellschaft „eine angemessene Vertretung aller innerhalb der Religionsgesellschaft bestehenden Traditionen“ gewährleisten soll. Dies wurde von Seiten des Vorstandes von Or Chadasch wohl im Hinblick auf die Erfahrungen mit der IKG als nicht befriedigendes und vages Ergebnis gewertet. In einem den Mitgliedern zur Kenntnis gebrachten und von Präsident Dr. Much unterzeichnetem Antwortschreiben an die IKG⁴⁴¹ werden die wesentlichen Argumente angeführt, die zu dieser Beurteilung führten. Unter anderem wurde darin ausgeführt: „... Or Chadasch hat niemals eine Kampagne zur Verhinderung der Novelle des Israelitengesetzes geführt. Die medialen Äußerungen in diesem Zusammenhang kamen nur zum geringsten Teil von Mitgliedern von Or Chadasch, und sie waren keine Angriffe auf die IKG Wien als

⁴⁴⁰ Siehe dazu die Meldung der Allgemeinen Rabbinerkonferenz – ARK (<http://a-r-k.de/meldung/9>) (download – Stand 12.11.2012). Dem Verfasser liegen mehrere ausländische Protestbriefe (Kopien) an Unterrichtsministerin Claudia Schmied vor. Siehe insbesondere auch den Gastkommentar: „Eine liberale jüdische Kultusgemeinde auch in Österreich!“ von Julia Neuberger, in: Die Presse vom 10. Mai 2012, S. 27. Die Stellungnahmen und Briefe wurden auch auf der Homepage von Or Chadasch veröffentlicht.

⁴⁴¹ Siehe dazu das Dokument im Anhang.

Institution [...] Das Ziel war es, konstruktiv darauf hinzuwirken, den Gesetzestext im Sinne einer tatsächlichen Vertretung aller Strömungen des Judentums in Österreich zu ändern. Um dieses Ziel zu erreichen, haben wir die entsprechenden Informationen allen im Nationalrat vertretenen Parteien übersandt; das ist wohl das gute Recht von Staatsbürgern in einer Demokratie! Es wurde keine Partei zum Sprachrohr der Anliegen von Or Chadasch gemacht, und schon gar nicht die FPÖ. Dieser Vorwurf ist an Absurdität nicht zu überbieten [...] Wie die klaren Intentionen der Gesetzgeber und die Formulierung im Gesetzestext miteinander im Einklang zu bringen sind, ist eine noch offene Frage, die möglicherweise die Höchstgerichte beschäftigen wird. Was verfassungskonform ist oder nicht, entscheidet nicht der Vorstand der IKG Wien. Völlig unabhängig davon sind wir jedoch gern bereit, die bereits begonnenen Gespräche mit dem Vorstand der IKG Wien über eine angemessene Vertretung des liberalen Judentums fortzusetzen [...] Derzeit besteht im jüdischen Leben Österreichs nur dem Namen nach eine Einheitsgemeinde. Unser Wunsch ist es nicht und war es nie, die Einheitsgemeinde zu spalten, sondern die Einheit des jüdischen Lebens in diesem Lande tatsächlich zu realisieren! [...] Stattdessen wird uns im Rundschreiben [vom 31. Mai 2012 der IKG, d. Verf.] nahe gelegt, um die Anerkennung als „eigenständige Religionsgemeinschaft“ (gemeint ist wohl: „Bekenntnisgemeinschaft“) analog der Alewiten im Islam anzusuchen. Diese Forderung lehnen wir auf das Schärfste ab...“.

Es ergibt sich zum Zeitpunkt des Abschlusses dieser Arbeit daher sowohl im Hinblick auf das neue Israelitengesetz wie der bisherigen Auseinandersetzung zwischen der IKG und Or Chadasch Wien die zwingende Frage, ob es möglich sein wird, einen Weg des gegenseitigen Respekts und der Kooperation (*fair balance*) zu finden. Die eigentliche Frage wird jedoch sein, wessen Anspruch berechtigter ist, das „wahre Judentum“ zu repräsentieren. Der darüber bestehende Dissens zwischen den Strömungen des orthodoxen und des liberalen Judentums scheint trotz des Fehlens einer letztverbindlichen Interpretationsinstanz unüberbrückbar. Für den Gesetzgeber hingegen ergibt sich in Zukunft die Notwendigkeit, seine bisherige Sichtweise betreffend die Vielfalt der Strömungen innerhalb einer Religion zu ändern und damit einer zeitgemäßen Weiterentwicklung des Religionsrechts mehr Bedeutung einzuräumen.

Zusammenfassung

Mit der Gründung der progressiven jüdischen Gemeinde Or Chadasch Wien im Jahre 1990 wurde erstmals in organisierter Form an Traditionen des liberalen Judentums vor 1938 in Österreich angeknüpft. Nach schwieriger Anfangsphase erfolgte in den 90er Jahren eine Konsolidierung von Or Chadasch. Mit der Unterstützung von Bund, der Stadt Wien und der IKG konnte 2004 im traditionell jüdischen zweiten Wiener Gemeindebezirk eine neue liberale Synagoge eröffnet werden. Zu diesem Zeitpunkt übte bereits die zweite Rabbinerin ihr Amt in der Gemeinde aus. Ein breites Spektrum religiöser und sozialer Dienste, darunter das Feiern aller jüdischen Feste und Feiertage, insbesondere des Schabbat, die jüdische Begleitung des Lebenszyklus sowie eine Vielzahl kultureller und gesellschaftlicher Aktivitäten kennzeichnen das liberale Gemeindeleben von Beginn an. Ein besonderes Anliegen der Gemeinde ist die aktive Teilnahme am christlich-jüdischen Dialog.

Die Gemeinde ist im Vergleich zu anderen liberalen Gemeinden in Europa eher klein und von einer permanenten Fluktuation der Mitglieder betroffen. Dadurch ergibt sich auch ein enger Finanzrahmen, der die dauernde Anstellung eines Vollzeitrabbiners/Rabbinerin kaum ermöglicht und sich damit nachteilig für eine umfassende religiöse Unterrichtung auswirkt. Die liberale Auffassung gegenüber modernen Familien- und Partnerschaftsstrukturen sowie des Lebensstils lässt für kinderreiche jüdische Familien wenig Spielraum. Konversionen sichern daher wesentlich den Fortbestand der Gemeinde, die traditionelle matrilineare Zugehörigkeit zum Judentum tritt damit in den Hintergrund. Konversionen vor einem liberalen Bet Din werden von der Orthodoxie nicht anerkannt, was zu einem gravierenden Spannungsfeld in der Einheitsgemeinde führt. Fehlende liberale jüdische Einrichtungen in Wien erschweren den Vorgang der Konversion. Unterstützung erfährt Or Chadasch durch die Mitgliedschaft in progressiven jüdischen Dachverbänden sowohl auf europäischer wie auf Weltebene.

Die seit mehr als zwei Jahrzehnten existierende progressive jüdische Gemeinde Or Chadasch Wien ist bisher de facto von einer Dauerpräsidentschaft geprägt, die im Gegensatz zu anderen liberalen Gemeinden in Europa damit ein demokratiepolitisches Defizit aufweist. Ein starres Festhalten an Machtverhältnissen kann auch Rückschritt bedeuten und bedingt unter Umständen Inflexibilität bei Verhandlungen mit der IKG. Der Konflikt mit der IKG führt zur dauernden Belastung und ist mit Ursache dafür, dass

die Vergrößerung des Mitgliederstandes und die Akzeptanz einer liberalen jüdischen Gemeinde in Wien auf absehbare Zeit eher eine unrealistische Vorstellung bleiben dürfte. Die traditionell ablehnende Haltung der Wiener jüdischen Orthodoxie unterläuft hingegen den Gedanken einer echten Einheitsgemeinde und negiert damit zugleich die historischen Entwicklungen und einen lebendigen Erneuerungsprozess im Judentum. In diesem Lichte muss die Gründung einer organisierten liberalen jüdischen Gemeinde in Wien und ihr öffentliches Wirken seit mehr als zwei Jahrzehnten mehr als nur ein vorübergehendes Experiment beurteilt werden. Sie ist ein deutlich wahrnehmbarer Beitrag und eine Bereicherung des religiösen Pluralismus im österreichischen Judentum.

Schlussbetrachtung

„Durch Erforschung des Einzelnen zur Erkenntnis des Allgemeinen, durch Kenntnis der Vergangenheit zum Verständnis der Gegenwart“

Abraham Geiger

Ausgehend von den in der Einleitung dargestellten Zielsetzungen und den daraus sich zwingend ergebenden forschungsrelevanten Fragestellungen erfolgte im ersten Teil dieser Arbeit ein religionshistorischer Abriss der Entwicklung des liberalen Judentums in Deutschland und Österreich, der einen inhaltlichen Brückenschlag zur Gegenwart ermöglicht. Es sollte damit insbesondere der Nachweis erbracht werden, dass wesentliche traditionelle Elemente und Werte ungebrochen für die heutige religiöse Praxis des liberalen Judentums von Bedeutung sind. Oder anders ausgedrückt: mit einer in den Grundzügen stabil gebliebenen reformorientierten Religionsausübung, die eine entsprechende Abgrenzung und zugleich auch Kontinuität gewährleistet. Dies bedeutet einen Mittelweg zwischen Traditionalismus und einer den modernen Lebensumständen verbundenen Lebensweise. Trotz spannungsgeladener theologischer Differenzen und unterschiedlicher ritueller Praktiken bietet der gemeinsame inhaltliche Bestand des pluralistischen Judentums die Gewähr für *eine* jüdische Religion.

Mit der Darstellung von grundlegenden Positionen der jüdischen Reformbewegung in ihrem Ursprung wurde insbesondere der allgemeine Charakter des liberalen Judentums

beleuchtet, mit der im zweiten Teil vorgenommenen erstmaligen Untersuchung der progressiven jüdischen Gemeinde Or Chadash Wien hingegen ein lebendiges Bild einer liberalen Gemeinde in einem mehrheitlich orthodoxen Umfeld gezeichnet. Ein besonderes Anliegen ist es hierbei gewesen, bestimmende Unterschiede und Abgrenzungen zum orthodoxen Judentum sowie individuelle Auffassungen und charakteristische Ausdrucksformen modernen Judentums hervorzuheben. Damit sollte zugleich auch unterstrichen werden, dass der Glaube einzelner Menschen über die Tradition hinausgeht oder sie frei zum Ausdruck bringt. Dies bedingte in Unterscheidung zum ersten Teil einen Wechsel der wissenschaftlichen Methode in Form der qualitativen Religionsforschung. Mit der Verknüpfung von aktueller wissenschaftlicher Literatur und Quellen konnte damit trotz Grenzen ein erster Befund vorgelegt werden. Dieser könnte im Vergleich mit anderen liberalen jüdischen Gemeinden in Europa künftig seine Erweiterung erfahren. Ebenso weiterführende Themen, die durch wissenschaftliche Entwicklungen und geänderte gesellschaftliche Wertvorstellungen wie etwa bei Fragen der künstlichen Befruchtung, der Leihmutterchaft oder der Abtreibung, der Sterbehilfe oder bei Organspenden, neue Einstellungen im Judentum provozieren. Dies gilt ebenso auch für die Ethik in der heutigen globalisierten Berufswelt und für die ökologischen Herausforderungen. Neue religiöse Trends und spirituelle Bedürfnisse könnten Anstoß für ein reformorientiertes jüdisches Leben sein.

Das liberale Judentum wird auch in Zukunft in seinem Selbstverständnis daran festhalten, moderne Lebensverhältnisse und neue Erkenntnisse in den jüdischen Lebensvollzug einzubringen und damit zugleich religiös und weltoffen sein. Es vertritt den Grundsatz der Einheit in der Vielfalt der jüdischen Religion und sieht seinen Wert nicht in der Anerkennung durch die Orthodoxie, sondern in der Selbstgewissheit seiner historischen Entwicklung und im Anspruch eines zeitgemäßen und treuen Weges zu Gott.

QUELLEN UND LITERATUR

1. Quellen

Textausgaben

DAS JÜDISCHE GEBETBUCH – Gebete für Schabbat und Wochentage, hg. von Jonathan MAGONET in Zusammenarbeit mit Walter HOMOLKA und mit der Übersetzung aus dem Hebräischen von Annette BÖCKLER, Berlin 2001.

DIE SCHRIFT. Aus dem Hebräischen verdeutscht von Martin BUBER gemeinsam mit Franz Rosenzweig. Im Anhang Martin Buber: Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift, 10. verb. Aufl. der neubarb. Ausgabe von 1954 in 4 Bd., Stuttgart 1992.

DIE TORA nach der Übersetzung von Moses MENDELSSOHN mit den Prophetenlesungen im Anhang, hg. von Annette BÖCKLER im Auftrag des Abraham Geiger Kollegs und des Moses Mendelssohn Zentrums Potsdam, mit einem Vorwort von Tovia BEN-CHORIN, Berlin 2001.

KABBALAT SCHABBAT, Gebetsheft der Gemeinde Or Chadash, Wien 2010.

SIDDUR SCHMA KOLENU – Wiener Ausgabe, Konzept Oberrabbiner Paul Chaim EISENBERG, Redaktion Edouard SELIG, Basel 2010.

TUR-SINAI, Naftali Herz, Die Heilige Schrift, Holzgerlingen⁵2008.

ZUNZ, Leopold, Die vierundzwanzig Bücher der heiligen Schrift, Tel-Aviv 1997.

Gesetzblätter, Parlament. Korrespondenz, Statuten, Zeitschriften und Zeitungen

- Bundesgesetz mit dem das Gesetz betreffend die Regelung der äußeren Rechtsverhältnisse der israelitischen Religionsgesellschaft geändert wird, BGBl I 48/2012 vom 23. 5. 2012.
- PK Nr. 297 vom 16. 4. 2012.
- Statut der Israelitischen Kultusgemeinde Wien (1. Juni 2007)
- Die Presse vom 5. April 2012; 10. Mai 2012.
- Der Standard vom 7./8./9. April 2012; 18. April 2012.
- Wiener Zeitung vom 9. April 2012.
- Die Gemeinde. Offizielles Organ der Israelitischen Kultusgemeinde Wien, Jg. 2011 und 2012.
- Jüdische Allgemeine. Wochenzeitung für Politik, Kultur, Religion und Jüdisches Leben, Jg. 2011 und 2012.

- Kescher: Informationen über liberales Judentum im deutschsprachigen Raum, Jg. 2011.
- Das jüdische Echo. Weit von wo? Menschen in der Diaspora. Vol. 56, 2010/2011.
- Das jüdische Echo. Religion heute. Wozu? Glauben in einer säkularisierten Welt. Vol. 60, 2011/12 - 5772.
- Das jüdische Echo. Jugend im Aufbruch. Gestern, heute, Morgen. Vol. 61, 2012/2013 – 5773.
- Nu – Jüdisches Magazin für Politik und Kultur, Jg. 2011 und 2012.
- Wina. Das jüdische Stadtmagazin, Jg. 2012.
- Religionen unterwegs, Zeitschrift der Kontaktstelle für Weltreligionen in Österreich, 16. Jg. Nr. 4, November 2010, 5.
- Religionen unterwegs, Zeitschrift der Kontaktstelle für Weltreligionen in Österreich, 17. Jg. Nr. 2, Juni 2011.
- Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums, hg. von dem Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden – Red. Leopold Zunz, Nachdr. der Ausgabe Berlin 1823, Hildesheim – New York 1976.
- Die Wahrheit, XLVII Jg. Nr. 41 vom 9. Oktober 1931, S. 4.
- Die Stimme, 6. Jg. Nr. 266 vom 9. Februar 1933, S. 3
- Die Stimme, 10. Jg. Nr. 595 vom 10. November 1936.

Interviews

- Interview mit Präsident Dr. Theodor MUCH vom 25. November 2011;
Interviewcode A 001.
- Interview mit Vizepräsidentin Giuliana SCHNITZLER vom 1. Dezember 2011;
Interviewcode A 002.
- Interview mit Rabbiner Dr. Walter ROTHSCHILD vom 23. Dezember 2011;
Interviewcode A 003.
- Fünf anonymisierte Interviews im Zeitraum Dezember 2011 – Februar 2012;
Interviewcodes B 001- B 005.

(Alle Interviews mit Tonaufzeichnung und Transkription beim Verfasser).

2. Literatur

- ADUNKA, Evelyn, Die vierte Gemeinde. Die Wiener Juden in der Zeit von 1945 bis heute, Berlin – Wien 2000.
- ADUNKA, Evelyn, /LAMPRECHT, Gerald/TRASKA, Georg (Hg.), Jüdisches Vereinswesen in Österreich im 19. und 20. Jahrhundert (= Schriften des Zentrums für Jüdische Studien Bd. 18), Innsbruck 2011.
- ADUNKA, Evelyn, Tempel, Bethäuser und Rabbiner, in: STERN, Frank/ EICHINGER, Barbara (Hg.), Wien und die jüdische Erfahrung 1900–1938. Akkulturation – Antisemitismus – Zionismus, Wien – Köln – Weimar 2009.
- ADUNKA, Evelyn, /BRANDSTÄTTER, Albert (Hg.), Das Jüdische Lehrhaus als Modell lebensbegleitenden Lernens, Wien 1999.
- ALBRICH, Thomas (Hg.), Von Salomon Sulzer bis „Bauer & Schwarz“. Jüdische Vorreiter der Moderne in Tirol und Vorarlberg, Innsbruck – Wien 2009.
- AMÉRY, Jean, Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten, Stuttgart ³1997.
- ANTES, Peter, Grundriss der Religionsgeschichte. Von der Prähistorie bis zur Gegenwart, Stuttgart 2006.
- ASSMANN, Jan, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München ⁶2007.
- BACKHAUS, Fritz, Ein Experiment des Willens zum Bösen – Überleben in Theresienstadt, in: HEUBERGER, Georg/BACKHAUS, Fritz (Hg.), Leo Baeck 1873-1956. Aus dem Stamme von Rabbinern, Frankfurt a. M. 2001, 111-128.
- BAECK, Leo, Das Wesen des Judentums, Wiesbaden ⁶1995 [erstmalig 1905].
- BARKAI, Avraham/ MENDES-FLOR, Paul/LOWENSTEIN, Steven M., Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit, Band IV: Aufbruch und Zerstörung 1918–1945, hg. im Auftrag des Leo Baeck Instituts von Michael A. MEYER unter Mitwirkung von Michael BRENNER, München 1997; [zit. A. BARKAI u.a., Deutsch-Jüdische Geschichte, Band IV].
- BARKAI, Avraham, Im Schatten der Verfolgung und Vernichtung. Leo Baeck in den Jahren des NS-Regimes, in: HEUBERGER, Georg/BACKHAUS, Fritz (Hg.), Leo Baeck 1873-1956. Aus dem Stamme von Rabbinern, Frankfurt a. M. 2001, 77-101.
- BATTENBERG, Friedrich, Das Europäische Zeitalter der Juden. Zur Entwicklung einer Minderheit in der nichtjüdischen Umwelt Europas, Band I: Von den Anfängen bis 1650, Band II: Von 1650 bis 1945, Darmstadt ²2000.
- BÄUMER, Bettina/HÖDL, Hans Gerald, Gebet/Meditation/Mystik – Ekstase, in: Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck – Wien – Göttingen 2004, 702-717.
- BELLIGER, Andréa/KRIEGER, David J. (Hg.), Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch, Wiesbaden ⁴2008.
- BERGMANN, Werner/WYWRA, Ulrich, Antisemitismus in Zentraleuropa, Darmstadt 2011; [zit: W. BERGMANN/U. WYWRA, Antisemitismus].

- BEST, Renate (Hg.), Saul Ascher: Ausgewählte Werke, Köln – Weimar – Wien, 2010.
- BOMHOF, Hartmut, Israel Jacobson. Wegbereiter jüdischer Emanzipation (= Jüdische Miniaturen), hg. von Hermann SIMON, Bd. 101), Berlin 2010.
- BORGSTEDT, Angela, Das Zeitalter der Aufklärung, Darmstadt 2004.
- BÖCKLER, Annette, Jüdischer Gottesdienst. Wesen und Struktur, Berlin 2002.
- BÖCKLER, Annette, /HOMOLKA, Walter, Birkat ha-Mason – Tischdank, Hebr.-Dt., Berlin 2002.
- BRENNER, Michael/JERSCH-WENZEL, Stefi/MEYER Michael A., Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit, Band II: Emanzipation und Akkulturation 1780-1871, hg. im Auftrag des Leo Baeck Instituts von Michael A. MEYER unter Mitwirkung von Michael BRENNER, München 1996; [zit: M. BRENNER u.a., Deutsch-Jüdische Geschichte, Band II].
- BRENNER, Michael, Kleine jüdische Geschichte, München 2008.
- , Jüdische Kultur in der Weimarer Republik, München 2000.
- BRENNER, Michael/KAUDERS, Anthony/REUVENI, Gideon u.a. (Hg.), Jüdische Geschichte lesen. Texte der jüdischen Geschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhundert, München 2003.
- BREUER, Mordechai/GRAETZ, Michael, Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit, Band I: Tradition und Aufklärung 1600-1780, hg. im Auftrag des Leo Baeck Instituts von Michael A. MEYER unter Mitwirkung von Michael BRENNER, München 1996; [zit. M. BREUER/M. GRAETZ, Deutsch-Jüdische Geschichte, Band I].
- BRUGGER, Eveline u.a., Geschichte der Juden in Österreich (= Österreichische Geschichte, hg. v. Herwig WOLFRAM), Wien 2006.
- BUBER, Martin, Das dialogische Prinzip, Gütersloh ¹¹2009.
- CANCIK, Hubert / GLADIGOW, Burkhard / LAUBSCHER, Matthias (Hg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Stuttgart – Berlin – Köln 1988 ff.
- COHEN, Hermann, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Eine jüdische Religionsphilosophie, mit einer Einführung von Ulrich OELSCHLAEGER, Wiesbaden 2008 [erstmalig 1919, editor. verbesserte Auflage 1929].
- CORETH, Emerich, Gott im philosophischen Denken, Stuttgart – Berlin – Köln 2001.
- DAVIDOWICZ, Klaus S., Die Kabbala. Eine Einführung in die Welt der jüdischen Mystik und Magie, Wien – Köln – Weimar 2009.
- DEHN, Ulrich, Konversionen als Übergangsriten, in: LAUDAGE-KLEEGER, Regina/SULZENBACHER, Hannes (Hg.), Treten Sie ein! Treten Sie aus! Warum Menschen ihre Religion wechseln, hg. für die Jüdischen Museen Hohenems, Frankfurt a. M. und München, Berlin 2012, 64-71.
- DEUSEL, Antje Yael, Mein Bund, den ihr bewahren sollt. Religionsgesetzliche und medizinische Aspekte der Beschneidung, Freiburg im Breisgau 2012.
- DEXINGER, Ferdinand, Judentum, in: Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck – Wien – Göttingen 2004, 395-410.

- DIE PESSACH-HAGGADA. Phonetische Haggadah Hebräisch-Deutsch, Lautschrift von Rachel GRÜNBERGER-ELBAZ, Herzlia o.J.
- DIETRICH, Walter/GEORGE, Martin/LUZ, Ulrich (Hg.), Antijudaismus – christliche Erblast, Stuttgart – Berlin – Köln 1999.
- DOUGLAS, Mary, Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zur Vorstellung von Verunreinigung und Tabu, aus dem Amerik. übers. von Brigitte LUCHESI, Berlin 1985 [Original: Purity and Danger, 1966].
- DURKHEIM, Émile, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, aus dem Franz. übers. von Ludwig SCHMIDTS, Frankfurt a. M. – Leipzig 2007 [Original: Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie, 1912].
- EISENBERG, Paul Chaim, Erlebnisse eines Rabbiners. Geschichte und Geschichten, in Zusammenarbeit mit Evelyn ADUNKA, Wien 2006.
- FABRY, Heinz-Josef/SCHOLTISSEK, Klaus, Der Messias. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (= Neue Echter Bibel, Themen, hg. von Christoph DOHMEN und Thomas SÖDING, Bd. 5), Würzburg 2002.
- FEHIGE, Yiftach J. H., Das Offenbarungsparadox. Zur Dialogfähigkeit von Juden und Christen, Paderborn – München – Wien 2012.
- FEINER, Shmuel, Haskala – Jüdische Aufklärung. Geschichte einer kulturellen Revolution, aus dem Hebr. übers. von Anne BIRKENHAUER, Hildesheim – Zürich – New York 2007 [Original: mahapechat haneorut. Tenu'at hahaskala hajehudit bameah ha-18, Jerusalem 2002]; [zit: S. FEINER, Haskala].
- FEINER, Shmuel/NAIMARK-GOLDBERG, Natalie, Cultural Revolution in Berlin. Jews in the age of Enlightenment, Oxford 2011.
- FIGEAC, Petra, Moritz Steinschneider (1816-1907). Begründer der wissenschaftlichen hebräischen Bibliographie (=Jüdische Miniaturen, hg. von Hermann SIMON, Bd. 53), Teetz – Berlin 2007.
- FIGL, Johann (Hg.), Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck – Wien – Göttingen 2004.
- , Einleitung Religionswissenschaft – Historische Aspekte, Heutiges Fachverständnis und Religionsbegriff, in: DERS., Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck – Wien – Göttingen 2004, 18-80.
 - , Gott – monotheistisch, in: DERS., Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck – Wien – Göttingen 2004, 545-558.
 - , Philosophie der Religionen. Pluralismus und Religionskritik im Kontext des europäischen Denkens, Paderborn [u.a.] 2012; [zit: J. FIGL, Philosophie der Religionen].
- FLICK, Uwe, Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung, Reinbek bei Hamburg, 42011.
- FRANKEMÖLLE, Hubert, Vater unser – Awinu. Das Gebet der Juden und Christen, Paderborn – Leipzig 2012.
- FROMM, Erich, Psychoanalyse und Religion, aus dem Engl. von Elisabeth ROTTEN, München 72008 [Original: Psychoanalysis and Religion, New Haven 1950].

- GABRIEL, Karl/ REUTER, Hans-Richard (Hg.), Religion und Gesellschaft. Texte zur Religionssoziologie, Paderborn (u.a.) 2004.
- GAL-ED, Efrat, Das Buch der jüdischen Jahresfeste, Frankfurt a. M. – Leipzig 2001.
- GALLEY, Susanne, Das jüdische Jahr. Feste, Gedenk-und Feiertage, München 2003.
- GEERTZ, Clifford, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Symbole, aus dem Amerik. übers. von Brigitte LUCHESI und Rolf BINDEMANN, Frankfurt a. M. 1983.
- GEIGER, Ludwig, Abraham Geiger und sein Lebenswerk, Berlin 1910.
- GENNEP, Arnold van, Übergangsriten (Les rites de passage), aus dem Franz. übers. von Klaus SCHOMBURG und Sylvia M. SCHOMBURG, 3. erw. Aufl., Frankfurt a. M. – New York 2005 [erstmalig 1908].
- GOODMAN-THAU, Eveline, Eine Rabbinerin in Wien. Betrachtungen, Wien 2003.
—, Eveline, Liebe und Erlösung. Das Buch Ruth, Wien – Münster 2006.
- GLADIGOW, Burkhard, Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft, herausgegeben von Christoph AUFFAHRT und Jörg RÜPKE (= Religionswissenschaft heute, Bd.1), Stuttgart 2005.
- GOTTSCHLICH, Maximilian, Die große Abneigung. Wie antisemitisch ist Österreich? Kritische Befunde zu einer sozialen Krankheit, Wien 2012.
- GRÄTZEL, Stephan/KREINER, Armin, Religionsphilosophie, Stuttgart 1999.
- GRIMES, Ronald, Typen ritueller Erfahrung, in: BELLIGER, Andréa/KRIEGER, David J. (Hg.), Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch, Wiesbaden 2008, 117-133.
- GRÖZINGER, Karl Erich, Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik, Band 1: Vom Gott Abrahams zum Gott des Aristoteles, Frankfurt a. M. – New York 2004.
—, Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik, Band 3: Von der Religionskritik der Renaissance zu Orthodoxie und Reform im 19. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 2009; [zit: K. GRÖZINGER, Jüdisches Denken, Bd. 3].
- GRÜNDER, Karlfried/ROTENSTREICH, Nathan (Hg.), Aufklärung und Haskala in jüdischer und nichtjüdischer Sicht (= Wolfenbüttler Studien zur Aufklärung, hg. von der Lessing-Akademie Bd. 14), Heidelberg 1990; [zit: K. GRÜNDER/N. ROTENSTREICH, Aufklärung und Haskala].
- GUSKI, Chajm, Die neue Haggadah für liberale jüdische Familien, Gemeinden und Gruppen, Ruhrgebiet 2010.
- GUTTMANN, Julius, Die Philosophie des Judentums, mit einer Standortbestimmung von Esther SEIDEL und einer biographischen Einführung von Fritz BAMBERGER, Berlin 2000.
- HALBWACHS, Maurice, Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen, aus dem Franz. übers. von Lutz GELDSETZER, Berlin – Neuwied 1985.
- HARNACK, Adolf von, Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin, gehalten von Adolf v. Harnack, hg. von Claus-Dieter OSTHÖVENER, 3. erneut durchgesehene Auflage, Tübingen 2012.

- HARTWIG, Dirk/ HOMOLKA, Walter/ MARX, Michael J. u.a. (Hg.), „Im vollen Licht der Geschichte“. Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung (= Ex oriente lux. Rezeptionen und Exegesen als Traditionskritik, hg. von Eli Bar-Chen/Almut Sh. Bruckstein/Navid Kermani u.a., Bd. 8), Würzburg 2008.
- HASENFRATZ, Hans-Peter, Der Tod in der Welt der Religionen, Darmstadt 2009.
- , Die Seele. Einführung in ein religiöses Grundphänomen (mit ausgewählten Texten), Zürich 1986.
- HAYOUN, Maurice-Ruben, Geschichte der jüdischen Philosophie, Darmstadt 2004.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michael (= Werke in zwanzig Bänden, Bd. 7), Frankfurt a.M. 1970.
- HEIDRICH, Christian, Die Konvertiten. Über religiöse und politische Bekehrungen, München – Wien 2002.
- HEILER, Friedrich, Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung, 2. verm. und verb. Auflage, München 1920.
- , Erscheinungsformen und Wesen der Religion, (= Religionen der Menschheit, Bd.1, hg. von SCHRÖDER, Christel Matthias), Stuttgart 1961.
- HEINE, Susanne, Grundlagen der Religionspsychologie, Göttingen 2005.
- HELFERICH, Christoph, Geschichte der Philosophie, 2. erw. Aufl., Stuttgart 1992, [zit: C. HELFERICH, Geschichte der Philosophie].
- HELLER, Birgit, Götter/Göttinnen, in: FIGL, Johann (Hg.), Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck – Wien – Göttingen 2004, 530-544.
- HENNING, Christian/MURKEN, Sebastian/NESTLER, Erich (Hg.), Einführung in die Religionspsychologie, Paderborn (u.a.) 2003.
- HENRIX, Hans Hermann, Judentum und Christentum. Gemeinschaft wider Willen, 2. erg. Auflage, Kevelaer 2008.
- HERZL, Theodor, Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage. Mit einem Vorwort von Henryk M. BRODER und einem Essay von Nike WAGNER, Augsburg 1986 (Neudruck der Erstausgabe von 1896).
- HERTZ, Deborah, Wie Juden Deutsche wurden. Die Welt jüdischer Konvertiten vom 17. bis zum 19. Jahrhundert, aus dem Engl. von Thomas BERTRAM, Frankfurt a. M. 2010.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle, Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung, Würzburg 2004.
- HESCHEL, Abraham Joshua, Der Sabbat. Seine Bedeutung für den heutigen Menschen, aus dem Engl. übers. von Ruth OLMESDAHL, Neukirchen-Vluyn 1990. [Original: The Sabbath. Its Meaning for Modern Man, New York ⁷1981].

- , Die ungesicherte Freiheit. Essays zur menschlichen Existenz, aus dem Engl. übers. von Ruth OLMESDAHL, Neukirchen-Vluyn 1985 [Original: The Insecurity of Freedom. Essays on Human Existence, New York 1959].
- , Der Mensch fragt nach Gott. Untersuchungen zum Gebet und zur Symbolik, Berlin 2002.
- HEUBERGER, Georg/BACKHAUS, Fritz (Hg.), Leo Baeck 1873-1956. Aus dem Stamme von Rabbinern, Frankfurt a. M. 2001.
- HOCK, Klaus, Einführung in die Religionswissenschaft, Darmstadt ²2006.
- HÖDL, Hans Gerald, Ritual (Kult, Opfer, Ritus, Zeremonie), in: FIGL, Johann (Hg.), Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck – Wien – Göttingen 2004, 664-689.
- HÖDL, Hans Gerald, /FUTTERKNECHT, Veronika (Hg.), Religionen nach der Säkularisierung, FS für Johann FIGL zum 65. Geburtstag (= Schriftenreihe der Österreichischen Gesellschaft für Religionswissenschaft 4), Wien 2011.
- HOMOLKA, Walter/SEIDEL, Esther (Hg.), Nicht durch Geburt allein. Übertritt zum Judentum, mit einer Einleitung v. Pinchas LAPIDE, Berlin ²2006.
- HOMOLKA, Walter, Jesus von Nazareth im Spiegel jüdischer Forschung (= Jüdische Miniaturen), hg. von Hermann SIMON, Bd. 85), 2. erw. und erg. Aufl., Berlin 2010.
- HOMOLKA, Walter/ FÜLLENBACH, Elias H., Rabbiner Leo Baeck. Ein Lebensbild (= Jüdische Miniaturen, hg. von Hermann SIMON, Bd. 75), Teetz – Berlin 2009.
- HUME, David, Dialoge über die natürliche Religion, hg. von Günter GAWLICK Hamburg 1993 [Original: Dialogues concerning natural religion, 1779].
- , Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, übers. von Raoul RICHTER und hg. von Jens KULENKAMPPF Hamburg 1993 [Original: An enquiry concerning human understanding, 1748].
- , Die Naturgeschichte der Religion. Über Aberglaube und Schwärmerei. Über die Unsterblichkeit der Seele. Über Selbstmord, übers. und hg. von Lothar KREIMENDAHL Hamburg ²2000 [Original: Natural History of Religion].
- JAMES, William, Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur, aus dem Amerik. übers. von Eilert HERMES und Christian STAHLHUT, mit einem Vorwort von Peter SLOTERDIJK Frankfurt a.M. – Leipzig 1997 [erstmalig 1901/02].
- JOAS, Hans/WIEGANDT, Klaus (Hg.), Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt a. M. ²2007.
- JONAS, Regina, Kann die Frau das rabbinische Amt bekleiden? Eine Streitschrift, hg. und komment. von Elisa KLAPHECK, Teetz 1999.
- KALB, Herbert/POTZ, Richard/SCHINKELE, Brigitte, Religionsrecht, Wien 2003.
- KANT, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft, nach der ersten und zweiten Originalausgabe, mit einer Bibliogr. von Heiner KLEMME, hg. von Raymund SCHMIDT, Hamburg ³1990.
- KASPER, Walter (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche, Sonderausgabe, Freiburg i. Breisgau 2009 (Ausgabe der 3. Auflage).

- KATLEWSKI, Heinz-Peter, Judentum im Aufbruch. Von der neuen Vielfalt jüdischen Lebens in Deutschland, Österreich und der Schweiz, Berlin 2002.
- KATZ, Jacob, Tradition und Krise. Der Weg der jüdischen Gesellschaft in die Moderne, aus dem Engl. von Christian WIESE, München 2002 [Original: Masoret u-Maschber, 1958]; [zit: J. KATZ, Tradition und Krise].
- KAUFMANN, Irene, Die Hochschule für die Wissenschaft des Judentums (1872-1942), (=Jüdische Miniaturen, hg. von Hermann SIMON, Bd. 50), Teetz – Berlin 2006.
- KIPPENBERG, Hans G., Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne, München 1997.
- KITTEL, Gisela, Befreit aus dem Rachen des Todes. Tod und Todesüberwindung im Alten und Neuen Testament (= Biblisch-theologische Schwerpunkte, Bd. 17) Göttingen 1999.
- KLAPHEK, Elisa, Regina Jonas. Die weltweit erste Rabbinerin (=Jüdische Miniaturen, hg. von Hermann SIMON, Bd. 4), Teetz 2003.
- , Wie ich Rabbinerin wurde, Freiburg – Basel – Wien 2012.
- KLIEBER, Rupert, Jüdische – Christliche – Muslimische Lebenswelten der Donaumonarchie 1848-1918, Wien – Köln – Weimar 2010; [zit: R. KLIEBER, Lebenswelten der Donaumonarchie].
- KLÖCKER, Michael/TWORUSCHKA, Udo (Hg.), Praktische Religionswissenschaft, Köln – Weimar – Wien 2008.
- KNOBLAUCH, Hubert, Qualitative Religionsforschung. Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft, Paderborn [u.a.] 2003.
- KNOBLAUCH, Hubert/KRECH, Volkhard/WOHLRAB-SAHR, Monika (Hg.), Religiöse Konversion. Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive, Konstanz 1998.
- KRAUSE, Martin, Hebräisch. Biblisch-hebräische Unterrichtsgrammatik, hg. von Michael PIETSCH/Martin RÖSEL, Berlin – New York, ²2010.
- KURTH, Stefan/LEHMANN, Karsten (Hg.), Religionen erforschen. Kulturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft, Wiesbaden 2011.
- LANDESMANN, Peter, Die Juden und ihr Glaube. Eine Gemeinschaft im Zeichen der Thora, München 1987.
- LAUDAGE-KLEEGER, Regina/SULZENBACHER, Hannes (Hg.), Treten Sie ein! Treten Sie aus! Warum Menschen ihre Religion wechseln, Berlin 2012 (hg. für die Jüdischen Museen Hohenems, Frankfurt a. M. und München).
- LENZEN, Verena, Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes. Studien über die Heiligung des göttlichen Namens (Kiddusch HaSchem), München – Zürich 1995.
- LÉVINAS, Emmanuel, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, übers. von Wolfgang Nikolaus KREVANI, Freiburg – München ⁴2008, 3. Aufl. der Studienausgabe [Original: Totalité et Infini. Essai sur l' Exteriorité].
- LICHTBLAU, Albert, Integration, Vernichtungsversuch und Neubeginn. Österreichisch-jüdische Geschichte 1848 bis zur Gegenwart, in: BRUGGER, Eveline u.a., Geschichte der Juden in Österreich (= Österreichische Geschichte, herausgegeben v. Herwig WOLFRAM), Wien 2006, 447-565.

- LIND, Christoph, Juden in den habsburgischen Ländern 1670-1848, in: BRUGGER, Eveline u.a., Geschichte der Juden in Österreich (= Österreichische Geschichte, herausgegeben v. Herwig WOLFRAM), Wien 2006, 339-410.
- LISS, Hanna, Tanach – Lehrbuch der jüdischen Bibel, in Zusammenarbeit mit Annette BÖCKLER und Bruno LANDTHALER, 2. aktual. und überarb. Aufl., Heidelberg 2008.
- LITT, Stefan, Geschichte der Juden Mitteleuropas, 1500–1800, Darmstadt 2009.
- LOCKE, John, Versuch über den menschlichen Verstand, in vier Büchern: Buch I und II, Hamburg ⁴1981 und Buch III und IV ³Hamburg 1988 [Original: An Essay Concerning Human Understanding, 1690].
- , Zwei Abhandlungen über die Regierung, hg. und eingel. von Walter EUCHNER, Frankfurt a. M. – Wien 1967.
- LOWENSTEIN, Steven M. [u.a.], Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit, Band III: Umstrittene Integration 1871-1918, hg. im Auftrag des Leo Baeck Instituts von Michael A. MEYER unter Mitwirkung von Michael BRENNER, München 1997; [zit: S. LOWENSTEIN u.a., Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit, Band III].
- LUHMANN, Niklas, Funktion der Religion, Frankfurt a. M. 1982.
- LUTZ, Bernd (Hg.), Metzler Philosophen Lexikon. Von den Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen, Stuttgart – Weimar, 2. aktual. und erw. Ausgabe, Stuttgart – Weimar 1995.
- MAIER, Johann, Judentum. Studium Religionen, Göttingen 2007.
- , Die Frage der jüdischen Identität in Judentum und Judenheit, in: Religionen unterwegs, Zeitschrift der Kontaktstelle für Weltreligionen in Österreich, 16. Jg. Nr. 4 (November 2010), S. 4-9.
- MAIMON, Salomon, Gesammelte Werke, hg. von Valerio Verra, 7 Bde. ND Hildesheim 2000.
- MALLEIER, Elisabeth, Jüdische Frauen in Wien 1816–1938. Wohlfahrt – Mädchenbildung – Frauenarbeit, Wien 2003.
- MENASSE, Peter, Rede an uns, Wien 2012.
- MENDELSSOHN, Moses, Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum mit dem Vorwort zu Manasse ben Israels Rettung der Juden und dem Entwurf zu Jerusalem und einer Einleitung, Anmerkungen und Register, hg. von Michael ALBRECHT, Hamburg 2005.
- , Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele, mit einem Nachwort hg. von Dominique BOUREL und einer Einleitung von Nathan ROTHENSTREICH, Hamburg 1979.
- MEYER, Michael A., Antwort auf die Moderne. Geschichte der Reformbewegung im Judentum, aus dem Amerik. von Marie-Therese PITNER, Wien – Köln – Weimar 2000 [Original: Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism]; [zit: M. MEYER, Geschichte der Reformbewegung im Judentum].
- , Die Anfänge des modernen Judentums. Jüdische Identität in Deutschland 1749 – 1824, München 2011; [zit: M. MEYER, Die Anfänge des modernen Judentums].

- , Jüdische Identität in der Moderne, aus dem Amerik. von Anne Ruth FRANK-STRAUSS, Frankfurt a. M. 1992.
- MONIKA, Rachel, Die jüdische Mutter. Das verborgene Matriarchat, Darmstadt 1995.
- MONTEFIORE, Claude, Liberales Judentum, übers. v. Oscar PLAUT, Leipzig 1906.
- MOSER, Jenny, Demographie der jüdischen Bevölkerung Österreichs 1938-1945 (Schriftenreihe des Dokumentationsarchivs des österreichischen Widerstandes zur Geschichte der NS-Gewaltverbrechen – 5), Wien 1999.
- MUCH, Theodor, Zwischen Mythos und Realität. Judentum wie es wirklich ist, Wien – Klosterneuburg 2008; [zit: MUCH, Zwischen Mythos und Realität, 2008].
- MURKEN, Sebastian, Neue religiöse Bewegungen aus religionspsychologischer Perspektive, Marburg 2009.
- NACHAMA, Andreas/SCHOEPS, Julius H./SIMON, Hermann (Hg), Juden in Berlin, 2. akt. Ausgabe, Berlin 2002.
- NAVÈ LEVINSON, Pnina, Aus freier Entscheidung. Wege zum Judentum, Teetz 2000.
- OTTO, Eckart, Auszug und Rückkehr Gottes. Säkularisierung und Theologisierung im Judentum, in: JOAS, Hans/WIEGANDT, Klaus (Hg.), Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt a. M. ²2007, 125-171.
- OTTO, Rudolf, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen Nördlingen 2004 [erstmalig 1917].
- PICKEL, Gert, Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche, Wiesbaden 2011.
- POLLEROS, Josef, Heute. Jüdisches Leben in Wien. Jewish Life in Vienna, Wien 2012.
- POPP-Baier, Ulrike, Bekehrung als Gegenstand der Religionspsychologie, in: HENNING, Christian/MURKEN, Sebastian/NESTLER, Erich (Hg.), Einführung in die Religionspsychologie, Paderborn [u.a.] 2003, 94-117; [zit. U. POPP-BAIER, Bekehrung].
- PULZER, Peter G.J., Die Entstehung des politischen Antisemitismus in Deutschland und Österreich 1867-1914, mit einem Forschungsbericht des Autors, Göttingen 2004 [erw. Neuauflage von 1964].
- RIEDL, Joachim, Jüdisches Wien, Wien 2012.
- ROHLING, August, Der Talmudjude. Zur Beherzigung für Juden und Christen aller Stände, unveränderter Nachdruck der sechsten Auflage von 1877 [erstmalig 1871], Süderbrarup, 2003.
- ROMAIN, Jonathan A./HOMOLKA, Walter, Progressives Judentum. Leben und Lehre, aus dem Engl. übers. von Annette BÖCKLER, München 1999; [zit. J. ROMAIN/W. HOMOLKA, Progressives Judentum].
- ROSENTHAL, Gilbert S./HOMOLKA, Walter, Das Judentum hat viele Gesichter. Die religiösen Strömungen der Gegenwart, Bergisch Gladbach 2006.
- ROSENZWEIG, Franz, Der Stern der Erlösung, mit einer Einführung v. Reinhold MEYER und einer Gedenkrede v. Gershom SCHOLEM, Frankfurt a. M. 1988 [erstmalig 1921].

- ROTHSCHILD, Walter L., Der Honig und der Stachel. Das Judentum – erklärt für alle, die mehr wissen wollen, Gütersloh 2009; [zit. als W. ROTHSCCHILD, Der Honig und der Stachel].
- , 99 Fragen zum Judentum, aus dem Engl. übers. von Götz ELSNER, Gütersloh ⁴2010
- ROTTER, Hans/SCHMIEGER, Adolf, Das Ghetto in der Wiener Leopoldstadt, Wien 1926.
- RÖD, Wolfgang, Der Weg der Philosophie. Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert. Erster Band: Altertum, Mittelalter, Renaissance. Zweiter Band: 17.-20. Jahrhundert, München 1996.
- , Benedictus de Spinoza. Eine Einführung, Stuttgart 2002.
- SCHOEPS, Julius H. (Hg.), Neues Lexikon des Judentums, Gütersloh 2000.
- SCHOLEM, Gershom, Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt a. M. 1970.
- SCHUBERT, Kurt, Die Geschichte des österreichischen Judentums, Wien – Köln – Weimar 2008.
- SCHULTE, Christoph, Die jüdische Aufklärung. Philosophie, Religion, Geschichte, München 2002; [zit. C. SCHULTE, Die jüdische Aufklärung].
- SCHULZ-JANDER, Eva/SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich (Hg.) Franz Rosenzweig. Religionsphilosoph aus Kassel, Kassel 2011.
- SHIRION, Elisheva, Gedenkbuch der Synagogen und jüdischen Gemeinden Österreichs (= Synagogengedenkbücher, Deutschland und deutschsprachige Gebiete, Bd. 5: Österreich, hg. von Meier Schwarz, Synagogue Memorial Jerusalem, Horn – Wien, 2012.
- SPINOZA Baruch de, Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt, übers. und mit Anmerkungen von Otto BAENSCH, eingel. von Rudolf SCHOTTLAENDER. Sämtliche Werke Bd. 2, Hamburg 1994.
- , Theologisch-politischer Traktat. Auf der Grundlage der Übersetzung von Carl GEBHARDT neu bearb., eingel. und hg. von Günter GAWLICK. Sämtliche Werke Bd. 3, Hamburg ³1994.
- STEMBERGER, Günter, Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit, München 2009.
- , Jüdische Religion, München ⁶2009.
- , Einleitung in Talmud und Midrasch, 9. vollständig überarb. Auflage, München 2011.
- , Einführung in die Judaistik, München 2002.
- STERN, Frank/ EICHINGER, Barbara (Hg.), Wien und die jüdische Erfahrung 1900–1938. Akkulturation – Antisemitismus – Zionismus, Wien – Köln – Weimar 2009.
- STOLLBERG-RILINGER, Barbara, Europa im Jahrhundert der Aufklärung, Stuttgart 2000.
- STOLZ, Fritz, Grundzüge der Religionswissenschaft, Göttingen ³2001.
- STOSCH, Klaus von, Offenbarung, Paderborn 2010.

- STRAUSS, Anselm S., Grundlagen qualitativer Sozialforschung. Datenanalyse und Theoriebildung in der empirischen und soziologischen Forschung, unveränderter Nachdruck der 2. Auflage 1998, aus dem Amerik. übers. von Astrid HILDENBRAND, München²1994.
- TIETZE, Hans, Die Juden Wiens, Wien 2007 [erstmalig Wien-Leipzig 1933].
- TREE, Stephen, Moses Mendelssohn, Reinbek bei Hamburg, 2007.
- TREITLER, Wolfgang, Einführung in das Judentum, (Skriptum der Vorlesung an der Universität Wien, Wintersemester 2009/10).
- TREPP, Leo, Die Juden. Volk, Geschichte, Religion, Wiesbaden 2006.
- , Der jüdische Gottesdienst. Gestalt und Entwicklung, Stuttgart – Berlin – Köln²2004.
- , Lebendiges Judentum. Texte aus den Jahren 1943 bis 2010, Stuttgart 2013.
- TREPP, Leo/WÖBKEN-Ekert, Gunda, „Dein Gott ist mein Gott“. Wege zum Judentum und zur jüdischen Gemeinschaft, Stuttgart 2005.
- TURNER, Victor, Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur, aus dem Engl. übers. von Sylvia M. SCHOMBURG-SCHERF, Frankfurt a. M. – New York 2005 [Original: The Ritual Process, Structure and Anti-Structure, New York 1969].
- TWORUSCHKA, Udo (Hg.), Heilige Schriften. Eine Einführung, Frankfurt a. M. – Leipzig 2008.
- , Heilige Schriften, in: Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck – Wien – Göttingen 2004, 588-611.
- ULMER, B., Konversionserzählungen als rekonstruktive Gattung. Erzählerische Mittel und Strategien bei der Rekonstruktion eines Bekehrungserlebnisses, in: Zeitschrift für Soziologie 17 (1988), 19-33.
- VRIES De, S. Ph., Jüdische Riten und Symbole, Reinbek bei Hamburg¹⁰2006.
- VRIES de, Theun, Baruch de Spinoza, Reinbek bei Hamburg¹¹2011.
- WEHR Gerhard, Martin Buber. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek bei Hamburg, 1986 (1968).
- WIESE, Christian, Ein unerhörtes Gesprächsangebot. Leo Baeck, die Wissenschaft des Judentums und das Judentumbild des liberalen Protestantismus, in: HEUBERGER, Georg/BACKHAUS, Fritz (Hg.), Leo Baeck 1873-1956. Aus dem Stamme von Rabbinern, Frankfurt a. M. 2001.
- ZALMON, Milka, Die Geschichte der Juden in Österreich von 1782 bis zur heutigen Zeit, in: SHIRION, Elisheva, Gedenkbuch der Synagogen und jüdischen Gemeinden Österreichs (= Synagogengedenkbücher, Deutschland und deutschsprachige Gebiete, Bd. 5: Österreich), hg. von Meier Schwarz, Synagogue Memorial Jerusalem, Horn – Wien, 2012.
- ZEILINGER, Franz, Der biblische Auferstehungsglaube. Religionsgeschichtliche Entstehung – heilsgeschichtliche Entfaltung, Stuttgart 2008.
- ZINSER, Hartmut, Grundfragen der Religionswissenschaft, Paderborn – München – Wien 2010.

—, Kult, Ritus, in: DERS., Grundfragen der Religionswissenschaft, Paderborn (u.a.) 2010, 137-153

ZUNZ, Leopold, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt. Ein Beitrag zur Altertumskunde und biblischen Kritik, zur Literatur- und Religionsgeschichte, zweite nach dem Handexemplar des Verfassers bericht. und mit einem Register von N. Brüll verm. Auflage, Nachdruck der Ausgabe Frankfurt a. M. 1892, Hildesheim 1966 [Original 1832].

3. Weblinks

- Israelitische Kultusgemeinde Wien
<http://www.ikg-wien.at>
- Or Chadasch – Jüdische liberale Gemeinde Wien
http://www.orchadasch.at/pages/main_home.htm
- World Union for progressive Judaism
<http://www.wupj.org/>
- European Union for progressive Judaism
<http://www.eupj.org/>
- Union progressiver Juden in Deutschland
<http://www.liberale-juden.de/cms/>

ANHANG

Fotos des Verfassers

Synagoge und Gemeindezentrum Or Chadasch Wien

Rabbiner Dr. Walter Rothschild

Rabbiner Dr. Walter Homolka

Rabbinerin Mag. Irit Shillor mit Verfasser

Dokumente Or Chadasch Wien (www.orchadasch.at)

Dok. 1: Antrag auf Mitgliedschaft Or Chadasch

Dok. 2: Mitgliederbefragung (Mitgliederdaten update)

Dok. 3: Stellungnahme von Or Chadasch Wien zum Entwurf der Änderung des Israelitengesetzes 1890

Dok. 4: Antrag auf Errichtung einer neuen Kultusgemeinde mit dem Namen „Jüdische Liberale Kultusgemeinde“

Dok. 5: Unterstützungsschreiben für die Errichtung einer „Jüdischen Liberalen Kultusgemeinde“

Dok. 6: Fragen und Antworten zum Thema IKG / Liberale Kultusgemeinde / Progressives Judentum (Argumentationshilfe für Mitglieder)

Dok. 7: Textauszüge aus dem Gebetsheft „Or Chadasch Wien - Kabbalat Schabbat“

Or Chadasch Wien - Synagoge



Or Chadasch Wien - Synagoge



Or Chadasch Wien – Synagoge - Toraschrein



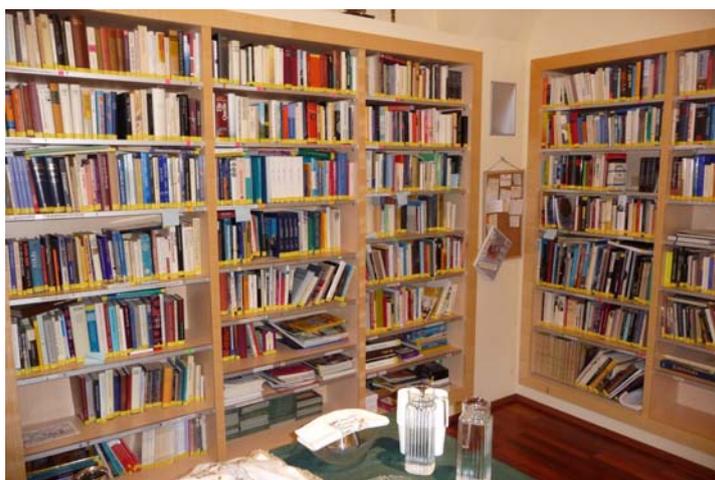
Or Chadasch Wien - Synagoge



Or Chadasch Wien – Tisch für Kiddusch



Or Chadasch Wien - Bibliothek



Or Chadasch Wien – Synagoge - Chanukkia



Rabbiner Dr. Walter Homolka



Rabbiner Dr. Walter Rothschild



Rabbiner Dr. Walter Rothschild mit Torarolle



Or Chadasch Wien – Synagoge – Digitales Klavier



Der Verfasser dieser Arbeit im Gespräch mit Rabbiner Mag. Irit Shillor



Antrag auf Mitgliedschaft

Sie können Or Chadasch entweder als ordentliches oder assoziiertes Mitglied (= Mitglied der „Freunde von Or Chadasch“) beitreten.

Ordentliche Mitglieder:	Personen/Familien, die jüdisch sind
Freunde von Or Chadasch:	Personen, die nicht jüdisch sind, sich jedoch mit der Gemeinde identifizieren und an ihren Aktivitäten teilnehmen möchten; Personen, die zum Judentum konvertieren wollen

Mit Ihrer Mitgliedschaft bei Or Chadasch ermöglichen Sie ein breites Spektrum religiöser und sozialer Dienste, darunter das Feiern aller jüdischen **Feste** und **Feiertage**, insbesondere des **Schabbat**, die jüdische **Begleitung des Lebenszyklus** sowie eine Vielzahl **kultureller und gesellschaftlicher Aktivitäten**.

Für Mitglieder ist die Teilnahme an **Vorträgen** und **Shiurim** sowie die **Benützung der Bibliothek** und die **Entlehnung der Bücher kostenlos**. Weiters haben Mitglieder Anspruch auf einen erheblichen **Preisnachlass** bei den Eintrittskarten zu den **Gottesdiensten zu den Hohen Feiertagen** und zum **Seder** und erhalten regelmäßig **Informationen** über alle Aktivitäten und Veranstaltungen von Or Chadasch. Ab einem Rückstand von drei Monatsbeiträgen erlischt der Anspruch auf diese Begünstigungen.

Bitte kreuzen Sie die entsprechenden Kästchen (und gegebenenfalls auch Unterpunkte) an bzw. streichen Sie Nichtzutreffendes durch.

- Ich/wir möchte/n ordentliches Mitglied der Gemeinde Or Chadasch werden**
- Ich/wir bin/sind Mitglied/er der Israelitischen Kultusgemeinde Wien. Ich lege den Nachweis meiner Mitgliedschaft bei / Ich gestatte Or Chadasch, meine Mitgliedschaft bei der IKG zu verifizieren.
 - Ich/wir bin/sind nicht Mitglied/er der IKG, kann/können aber meine/unsere Zugehörigkeit zum Judentum mit den beigelegten Unterlagen dokumentieren
 - Ich/wir bin/sind zum Judentum übergetreten, (siehe beiliegende Kopie meiner/unserer Übertrittsurkunde)
 - Wir sind eine interkonfessionelle Familie (siehe beiliegende Unterlagen der jüdischen Familienmitglieder)
- Ich/wir möchte/n Mitglied der „Freunde von Or Chadasch“ werden**

Persönliche Angaben:

Name, akad. Grad: _____ Hebräischer Name _____
Geburtsort/-datum: _____ Beruf: _____
Adresse: _____
Telefon: _____ E-Mail: _____

Ehegatte/in: Name, akad. Grad: _____ Hebräischer Name _____
Geburtsort/-datum: _____ Beruf: _____

Kinder: Namen & Geburtsdaten _____ _____

Jahrzeiten: _____ _____

Besondere Interessen:

Ich bin besonders interessiert an (bitte ankreuzen)

- Veranstaltungen für Kinder/die ganze Familie
- Bar/Bat Mitzva Unterricht
- Shiurim
- Kulturelle Veranstaltungen
- aktiver Mitarbeit bei Or Chadasch
- Konvertierung zum Judentum
- sonstige

Mitgliedsbeitrag:

Or Chadasch erhält keine öffentlichen Gelder und ist daher auf Mitgliedsbeiträge und Spenden angewiesen, um seine(n) Rabbiner(in) sowie den Betrieb und die Erhaltung der Synagoge zu finanzieren.

Beitragshöhe:

45.- Euro/Monat für Einzelmitglieder
68.- Euro/Monat für Familien

Im Einklang mit der jüdischen Tradition sollte sich Ihr Mitgliedsbeitrag nach Ihrem Einkommen, bei Familien nach dem Haushaltseinkommen richten und etwa 3 % des Nettoeinkommens ausmachen (nach obenhin sind natürlich keine Grenzen gesetzt). Or Chadasch appelliert an Ihre Identifikation mit unserer Reformgemeinde/Synagoge, deren Bestehen nur durch ein starkes persönliches Engagement ihrer Mitglieder gewährleistet werden kann.

Ich werde meinen Mitgliedsbeitrag von € /pro Monat

- einmal im Jahr durch Überweisung
- halbjährlich mittels Dauerauftrag
- monatlich mittels Dauerauftrag

auf das Konto von Or Chadasch (Bank Austria Kto. Nr. 00684090301, BLZ 12000) entrichten.

Ich/wir nehme/n zur Kenntnis, dass meine/unsere Mitgliedschaft bei Zahlungseingang des Jahresbeitrags, bzw. bei Erteilung des Dauerauftrags in Kraft tritt.

Unterschrift: _____ Datum: _____

Mitgliedsbeiträge können nicht einseitig, sondern nur mit Zustimmung des Or Chadasch Vorstands reduziert werden. Sollten Sie mit Ihrer Zahlung drei Monate in Verzug sein, erhalten Sie eine schriftliche Zahlungserinnerung. Falls nach weiteren zwei Monaten noch immer keine Zahlung eingegangen ist erlischt Ihre Mitgliedschaft automatisch. Weitere Information unter §§ 5, 6 und 7 der Vereinstatuten.

=====
" **Bitte senden Sie den ausgefüllten Antrag zusammen mit einer Kopie der Überweisung bzw.** "
" **des Dauerauftrags (NICHT EINGESCHRIEBEN) an Or Chadasch, „Mitgliederverwaltung“,** "
" **Robertgasse 2, 1020 Wien.** "
"====="



*Hillel sagt: Sondere dich nicht von der Gemeinschaft ab. Pirkei Awot - Sprüche der Väter, 2:5
One cannot be a Jew without actively belonging to the Jewish people. Rabbi Mordecai M. Kaplan*

Mitgliederdaten Update

<input type="checkbox"/> Mitglied <input type="checkbox"/> Freund		Anrede	Vorname	Nachname
Jüdischer Name in vollen Form (einschließlich der jüdischen Namen beider Eltern, falls bekannt) z.B. Tal Sohn/Tochter von Abraham und Sarah				
Geschlecht <input type="checkbox"/> M <input type="checkbox"/> F		Geburtsdatum (TT.MM.JJJJ)		<input type="checkbox"/> vor bzw. <input type="checkbox"/> nach Sonnenuntergang (wichtig um Hebräisches Datum zu rechnen)
Geburtsort				
Familienstand		<input type="checkbox"/> ledig	<input type="checkbox"/> verheiratet / eingetragene Partnerschaft	<input type="checkbox"/> geschieden / aufgelöste eingetragene Partnerschaft
				<input type="checkbox"/> verwitwet / hinterbliebene/r eingetragene/r Partner/in
Heimadresse	Straße	Haus	Postleitzahl	Ort
E-Mail:		Website		
Mobiltelefon		Wollen Sie Nachrichten von Or Chadasch als SMS bekommen? <input type="checkbox"/> Ja <input type="checkbox"/> Nein		
Beruf		<input type="checkbox"/> Pensionist/in		
Falls Sie Student/in sind, was und wo studieren Sie?				
Welche Sprachen sprechen Sie fließend?				
PARTNER/IN				
Anm.: Falls Ihr Partner/Ihre Partnerin ebenfalls Mitglied von Or Chadasch bzw. Mitglied der Freunde von Or Chadasch ist, bitten wie ihn/sie, ein eigenes Formular auszufüllen.				
Name, Anrede			Religionsangehörigkeit	
Jüdischer Name in vollen Form (einschließlich der jüdischen Namen beider Eltern, falls bekannt) z.B. Tal Sohn/Tochter von Abraham und Sarah				
Geburtsdatum (TT.MM.JJJJ)		Beruf		
Kinder (unter 18 Jahren)				
Name	Geschlecht	Geburtsdatum (TT.MM.JJJJ)	Schule	
	<input type="checkbox"/> M <input type="checkbox"/> F			
	<input type="checkbox"/> M <input type="checkbox"/> F			
	<input type="checkbox"/> M <input type="checkbox"/> F			
	<input type="checkbox"/> M <input type="checkbox"/> F			
	<input type="checkbox"/> M <input type="checkbox"/> F			

Or Chadasch verfügt im Bereich Tor 1 des Zentralfriedhofs über die Vergabe von Grabstellen für Gemeindemitglieder und deren Familienangehörigen (auch wenn diese einer anderen oder keiner Religionsgemeinschaft angehören). Voraussetzung für eine Bestattung auf dem Or Chadasch Friedhof ist die Mitgliedschaft der Familie bei Or Chadasch bzw. den Freunden von Or Chadasch. Sind Sie an weiteren Informationen interessiert? Ja Nein

JAHREZEIT, BESONDERE TAGE

Gregorianisches Datum bzw. Hebräisches (falls bekannt)	Vor bzw. nach Sonnenuntergang (wichtig um Hebräisches Datum zu rechnen)		Name	Beziehung	Ereignis (Jahrzeit, Hochzeitstag usw.)
	<input type="checkbox"/> vor	<input type="checkbox"/> nach			
	<input type="checkbox"/> vor	<input type="checkbox"/> nach			
	<input type="checkbox"/> vor	<input type="checkbox"/> nach			
	<input type="checkbox"/> vor	<input type="checkbox"/> nach			
	<input type="checkbox"/> vor	<input type="checkbox"/> nach			
	<input type="checkbox"/> vor	<input type="checkbox"/> nach			
	<input type="checkbox"/> vor	<input type="checkbox"/> nach			
	<input type="checkbox"/> vor	<input type="checkbox"/> nach			

Interessieren Sie sich für jüdisches Lernen für Erwachsene (jüdisches Denken, Praxis, Textstudium usw.)? Gibt es besondere Wissensgebiete, die Sie gerne entdecken würden?

Welche der folgenden Bereiche könnten Sie interessieren?
 Welche Rolle würden Sie im Rahmen von Or Chadasch übernehmen?

	als TeilnehmerIn	als Leiter	beide
Jüdisches Lernen (generell)	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Unterrichten, Diskussionen führen	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Ökologisches Bewusstsein Projekte	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Soziale Gerechtigkeit Aktivitäten	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Wohltätigkeit und Sozialhilfe	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Liturgie (Gottesdienste führen, lehren und lernen)	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Spiritualität, Meditation	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Artikeln schreiben, Publizistik	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Interreligiöse Projekte	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Administrative Mitarbeit (z.B. helfen in OC Büro)	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Event management	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Fundraising	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Überregionale Zusammenarbeit mit anderen liberalen Gemeinden	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Kinderunterricht	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Programme für junge Erwachsene	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Kulturevents	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Hebräisch Unterricht	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Hewra Kadischa (Beerdigungsbruderschaft, die sich Krankenbesuchen und der rituellen Bestattung Verstorbener widmet)	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

Bitte schicken Sie dieses Formular an info@orchadasch.at bzw. an Or Chadasch Robertgasse 2, 1020 Wien
 Fragen: info@orchadasch.at

Vielen Dank!
 Or Chadasch Vorstand

Ihre Name:

Datum (TT.MM.JJJJ)



An das
Bundesministerium für Unterricht, Kunst und Kultur
Minoritenplatz 5
1014 Wien

Betreff: Stellungnahme, betreffend den Entwurf eines Bundesgesetzes, mit dem das Israelitengesetz 1890 geändert wird

Bezug: BMUKK-9.090 / 0009-KA / 2010

Stellungnahme

Der Vorstand von Or Chadasch, einer seit 20 Jahren in Wien bestehenden Bewegung für das Progressive Judentum (Mitglied der „World Union for Progressive Judaism“ mit zwei Millionen Mitgliedern weltweit), nimmt hiermit zum Entwurf eines Bundesgesetzes, betreffend die Regelung der äußeren Rechtsverhältnisse der israelitischen Religionsgesellschaft, wie folgt Stellung:

1. Eine Modernisierung der Rechtslage auf diesem Gebiet ist zu begrüßen, zumal die derzeitige Rechtslage den rechtlichen und gesellschaftlichen Bedingungen nicht mehr entspricht.
2. Der vorliegende Entwurf wird dem Anspruch, ein modernes und der heutigen gesellschaftlichen Position der israelitischen Religionsgesellschaft entsprechendes Gesetz zu schaffen, weitgehend gerecht.
3. Wir glauben, dass in der Frage der Vertretung der verschiedenen Traditionen des Judentums alle Traditionen zu berücksichtigen sind und wir sind davon überzeugt, dass der vorliegende Gesetzesentwurf eine Vertretung des progressiven Judentums im Rahmen der israelitischen Religionsgesellschaft sichert. Es sollten jedoch diesbezüglich keinerlei Zweifel bestehen bleiben. Denn es liegt auch im Interesse des Gesetzgebers, zu vermeiden, dass es aufgrund einer unklaren Formulierung des Gesetzes zu einem Ausschluss oder einer „Nicht-Vertretung“ von (bestimmten) bestehenden Traditionen kommt. Daher sollte in § 4 Z 6 oder in den entsprechenden Materialien klargestellt werden, dass in der Frage der Vertretung der verschiedenen Traditionen des Judentums durch die israelitische Religionsgesellschaft alle Traditionen (sowohl orthodoxer als auch progressiver Natur) zu berücksichtigen sind.

Dr. med. Theodor Much, Präsident

Wien, den 3. Dezember 2010

Or Chadasch, Robertgasse 2, A-1020 Wien
info@orchadasch.at / www.orchadasch.at / Tel: +43 1/219 6302
ZVR-Zahl 510774326

Dieses Dokument wurde mittels e-Mail vom Verfasser zu Verfügung gestellt. Für die Richtigkeit und Vollständigkeit des Inhaltes wird von der Parlamentsdirektion keine Haftung übernommen.

Antrag auf die Errichtung einer neuen Kultusgemeinde gemäß Israelitengesetz, mit dem Namen „Jüdische Liberale Kultusgemeinde“

Die diesen Antrag einbringenden Personen beantragen hiermit erstens die Errichtung der Kultusgemeinde „Jüdische Liberale Kultusgemeinde“ gemäß dem Gesetze vom 21. März 1890, RGBl. 57, betreffend die Regelung der äußeren Rechtsverhältnisse der israelitischen Religionsgesellschaft zu genehmigen.

Zweitens wird als Gebiet der Kultusgemeinde die gesamte Republik Österreich beantragt, da dies die erste und einzige liberale Kultusgemeinde Österreichs ist, in eventuelle das Gebiet Wien und Niederösterreich. Ihr Sitz ist Wien.

Drittens wird beantragt die beiliegenden Statuten der Jüdischen Liberalen Kultusgemeinde zu genehmigen.

Viertens wird die Genehmigung des interimistischen Kultusvorstandes beantragt. Dieser übernimmt die Verpflichtung innerhalb von vier Monaten ab Errichtung der Kultusgemeinde eine Vorstandswahl im Sinne der Statuten vorzubereiten und durchzuführen. Bis zur Wahl des neuen Kultusvorstands vertreten die Mitglieder des interimistischen Kultusvorstands die Kultusgemeinde nach außen. Der interimistische Kultusvorstand besteht aus:

.....

Ich bin israelitischer Konfession und bringe den vorstehenden Antrag mit meiner vollinhaltlichen Zustimmung zu allen Erläuterungen, Beilagen und insbesondere den beigelegten Statuten¹ ein. Ich stimme der Wahl des interimistischen Kultusvorstandes zu und bestelle als Zustellbevollmächtigten Mag. Wolfgang Friedl, Rechtsanwalt in Wien. Ich gestatte zudem dem interimistischen Kultusvorstand mich auf den unten angegebenen Wegen zu kontaktieren.

Bürgerlicher Vorname und Nachname: _____ (in

Blockschrift), geb. am: _____ (TT.MM.JJJJ), ordentlicher Wohnsitz in Österreich:

_____ (Straße, Postleitzahl, Stadt)

Telefonnummer: _____ E-Mail: _____

_____, am _____

Unterschrift: _____

¹ Die Statuten bestehen aus 61 §§ auf 22 Seiten mit den Inhalten: Präambel; Gebiet der Jüdischen Liberalen Kultusgemeinde; Rechte und Pflichten der Mitglieder der Kultusgemeinde; Aufgaben der Kultusgemeinde; Organe der Kultusgemeinde (Kultusvorstand, Kommissionen und Arbeitsgruppen, Kultusversammlung, Rechnungsprüfer/innen, Rabbinate); Vereinssynagogen und Synagogen der Kultusgemeinde; Verbundene Vereine, Stiftungen und Gesellschaften; Haushalt der Kultusgemeinde; Schiedsgericht der Kultusgemeinde; Vorläufige Wahlordnung; Kultusbeiträge; Friedhof; Inkrafttreten.

Dok. 5: Unterstützungsschreiben für die Errichtung einer „Jüdischen Liberalen Kultusgemeinde“

Liebe Freunde,

wir bitten um eure Unterstützung bei der Gründung einer Jüdischen Liberalen Kultusgemeinde. Durch diesen Schritt werden alle jüdischen Strömungen in Österreich Anerkennung erhalten.

Wir sind moderne Juden, religiöse und säkulare. Viele von uns haben sich in der seit 21 Jahren bestehenden liberalen jüdischen Gemeinde Or Chadasch vergeblich für die Anerkennung des liberalen Judentums eingesetzt. Eine große Zahl von uns sind nicht Mitglieder der liberalen jüdischen Gemeinde sondern haben sich an anderen Orten bemüht, ein religiös, kulturell und gesellschaftlich modernes Judentum zu fördern.

Mit der liberalen Gemeinde Or Chadasch besteht bereits eine **starke Basis für die Jüdische Liberale Kultusgemeinde**. Alle ihre Mitglieder sind als Juden (nach der mütterlichen Linie) geboren oder vor einem rabbinischen Bet Din übergetreten; viele sind auch Mitglieder der IKG Wien.

Die Gemeinde ist Teil der World Union for Progressive Judaism (WUPJ), die weltweit 1,8 Millionen Juden vertritt. Sie hat eine Synagoge, einen Rabbiner, regelmäßige Schabbat-Gottesdienste, Religionsunterricht für Kinder, ein Lehrhaus, einen eigenen Friedhof, eine Chewra Kadischa und alles andere, was zu einer echten jüdischen Gemeinschaft dazu gehört.

Die **IKG Wien** würde sich zwar gerne als Einheitsgemeinde sehen, ist aber **nicht bereit, das liberale Judentum**, das nicht nur in den USA, sondern auch in vielen europäischen Staaten eine führende Stellung innehat, in diese Einheit **einzubeziehen**. Was das liberale Judentum vor allem auszeichnet, ist die religiöse Gleichstellung der Frau und die kritische Auseinandersetzung mit der Tradition. Wir sind überzeugt, dass dies im 21. Jahrhundert eine legitime jüdische Lebensform darstellt.

Jetzt wird ein **neues Israelitengesetz** von der Bundesregierung auf Wunsch der IKG Wien vorgelegt. Leider stellt das neue Gesetz gegenüber dem bestehenden aus dem Jahre 1890 einen religionspolitischen Rückschritt dar. Mit der Schaffung einer neuen, dem Judentum fremden Zentralautorität – der Israelitischen Religionsgesellschaft – würde der **Fortbestand des nicht-orthodoxen Judentums in Österreich gefährdet**.

Unsere Versuche, in **Gesprächen mit der Führung der IKG Wien** eine Abänderung des Gesetzes zu erreichen, welche die Vertretung aller jüdischen Strömungen durch die Religionsgesellschaft sicherstellt, waren leider **bislang ohne konkretes Ergebnis**.

Aus diesem Grund haben wir beschlossen, noch auf Grundlage des alten Israelitengesetzes, das diese Möglichkeit offen hält, eine Jüdische Liberale Kultusgemeinde zu beantragen.

Wir wollen eine echte Einheitsgemeinde, die auch dem liberalen Judentum einen sicheren Platz innerhalb der Wiener jüdischen Gemeinschaft gibt. Da die Jüdische Liberale Kultusgemeinde eigenständig neben den anderen österreichischen Kultusgemeinden stehen wird, braucht kein orthodoxes Mitglied um seine religiösen Sensibilitäten zu fürchten. Wir verstehen, dass die Orthodoxie das Judentum anders lebt als wir. Aber in einer Gemeinde, in der viele Mitglieder selbst

Dok. 5: Unterstützungsschreiben für die Errichtung einer „Jüdischen Liberalen Kultusgemeinde“

nicht orthodox leben, und in einem Staat, der den Pluralismus hochhält, darf es nicht sein, dass einem wichtigen Teil des Judentums die rechtliche Anerkennung verwehrt wird.

Rechtsexperten haben uns überzeugt, dass wir die gesetzlichen Anforderungen erfüllen und unsere Kultusgemeinde eine gute Chance auf Anerkennung durch die Republik Österreich hat. Aber gerade **weil das bestehende Gesetz rund 120 Jahre alt ist und niemals durchjudiziert wurde, brauchen wir eine möglichst große Zahl von Unterstützern**, darunter auch Mitglieder der IKG Wien.

Deshalb bitten wir dich/Sie, durch deine/Ihre Unterschrift den Antrag zur Gründung einer liberalen Kultusgemeinde mitzutragen. Ein solcher Schritt verpflichtet nicht zu irgendwelchen Zahlungen oder zukünftigen Aktivitäten. Eine Unterschrift ist in erster Linie ein **Ausdruck der Solidarität mit einem modernen, liberalen und pluralistischen Judentum**, das seine Mission nicht in der Ausgrenzung, sondern in der Offenheit und Einbeziehung sieht.

In der Hoffnung auf deine/Ihre Unterstützung verbleiben wir mit besten Grüßen,

für die bisherigen Unterzeichner:



Giuliana Schnitzler

Vize-Präsidentin der Gemeinde Or Chadash

FRAGEN UND ANTWORTEN ZUM THEMA: IKG / LIBERALE KULTUSGEMEINDE /
PROGRESSIVES JUDENTUM

1. Was ist liberales Judentum? (kurze Definition)
2. Wofür steht Or Chadasch / sind wir eine jüdische Gemeinde?
3. Wie definiert man "Einheitsgemeinde"?
4. Wie steht Or Chadasch zur Idee einer Einheitsgemeinde
5. Warum Or Chadasch das neue Israelitengesetz bekämpfen musste / Wie war die Vorgangsweise von Or Chadasch / mussten alle Parteien im Unterrichtsausschuss involviert werden?
6. Musste Or Chadasch einen Antrag auf eine eigene LKG einbringen?
7. Spaltet Or Chadasch die Einheitsgemeinde?
8. Gibt es Modelle für eine echte Einheitsgemeinde?
9. Wurde das liberale Judentum bisher in Wien diskriminiert?
10. Hat Or Chadasch bestehende Abkommen mit der IKG gebrochen?
11. Sind die Verhandlungen mit der IKG gescheitert?
12. Sind wir mit der FPÖ im Bunde?
13. Sind wir eine Splittergruppe / Sekte, wie von der IKG behauptet?
14. Sind unsere Rabbiner und Rabbinerinnen keine richtigen Rabbiner und unsere Konversionen wertlos?

1. Liberales (progressives Judentum) steht für ein zeitgemäßes, pluralistisches Judentum, das jüdische Traditionen - auch das jüdische Gesetz - sehr ernst nimmt, doch der Überzeugung ist, dass (wie es schon unsere Vorfahren taten) Gesetze und Traditionen stets einer Prüfung unterzogen werden müssen und diese manchmal aus ethischen, gesellschaftlichen und sozialen Gründen geändert oder ausser Kraft gesetzt werden dürfen. Dazu gehört auch die Beendigung der Benachteiligung von Frauen in religiösen und sozialen Bereichen

2. Die liberale jüdische Gemeinde Or Chadasch ist Teil der Weltunion für progressives Judentum (der weltweit grössten jüdisch-religiösen Organisation, sie vertritt 2 Millionen Juden). Wie alle Reformgemeinden in Europa achtet Or Chadasch die Halacha in der Frage "wer ist Jude" und hat deswegen die mütterliche Linie bei der Definition dieser Frage in ihren Statuten festgelegt. Unsere Gemeinde gehört heute zu den aktivsten jüdischen Gemeinden in Österreich. Wir feiern Gottesdienste und alle Festivitäten in unserer modernen Synagoge, haben einen Rabbiner, bieten Religions- und Iwrith-Unterricht für Erwachsene und Kinder an, führen eine Konversionsklasse, sind sozial aktiv und im interkonfessionellen Dialog eingebunden, haben einen eigenen Friedhof (und eine Chewra Kaddischa) und vieles mehr

3. Unter einer echten "Einheitsgemeinde" verstehen wir eine jüdische Gemeinde in der alle weltweit anerkannten jüdischen Strömungen gleichberechtigt vertreten sind. Solche Einheitsgemeinden sind keine Utopie, sie existieren bereits in Deutschland, wo auch im Zentralrat der Juden alle Gruppierungen vertreten sind. Eine Einheitsgemeinde kann nicht eine Gemeinde im Sinne der Orthodoxie sein, in der nur unterschiedliche orthodoxe Strömungen vertreten sind. In einer solchen Dachorganisation werden Konvertiten, die liberal oder konservativ zum Judentum

übertraten - ähnlich wie auch vom Staat Israel - voll als Juden anerkannt

4. Or Chadasch ist die vehementeste Verfechterin einer echten Einheitsgemeinde in der Pluralismus und Gleichberechtigung herrscht. Bei unseren Verhandlungen mit der IKG-Wien haben wir diesen Aspekt einer echten Einheitsgemeinde sehr betont, ohne allerdings bei dieser Sache auf Gegenliebe zu stossen

5. Or Chadasch war aus folgenden Gründen gezwungen gegen das neue Israelitengesetz mit aller Macht vorzugehen: Während im alten Israelitengesetz der jüdische Pluralismus (incl. Reformjudentum) festgeschrieben ist, wurde im neuen Gesetz jeder Hinweis auf diesen Pluralismus ganz bewusst entfernt (ein Begräbnis erster Klasse für die Idee einer Einheitsgemeinde). Zusätzlich wurde eine Religionsgesellschaft als Zentralautorität installiert, die in Zukunft alles bestimmen kann, wie etwa: Wer darf sich jüdisch nennen, wer bekommt Subventionen und wer eine Kultusgemeinde gründen darf. Was besonders hart ist: in dieser "Dachorganisation" hat das liberale Judentum wie uns erklärt wurde (mit Rücksicht auf die Orthodoxie) keinen Platz. Dieses neue Gesetz sahen wir als grosse Bedrohung für den Fortbestand des liberalen Judentums in Österreich an.

6. Da die monatelangen Verhandlungen mit der IKG uns kaum einen Schritt weiterbrachte, blieb uns keine andere Alternative als einen Antrag zur Gründung einer eigenen liberalen Kultusgemeinde einzubringen. Dabei war aber Eile geboten, denn nach dem neuen Gesetz wäre uns dieser Weg nicht mehr möglich. Doch gleichzeitig schrieben wir an Präs. Muzicant, dass wir bereit sind den Antrag zurückzunehmen, sollte die IKG-Wien unsere durchwegs berechtigten Forderungen weitgehend akzeptieren

7. Das neue Israelitengesetz läutet das Ende einer Einheitsgemeinde ein. Nicht wir, die Befürworter einer echten Einheitsgemeinde, sind die "Spalter" der Einheitsgemeinde, sondern diejenigen, die den Pluralismus fürchten und abwürgen

8. In Deutschland existieren seit einigen Jahren echte Einheitsgemeinden unter dem Dachverband des Zentralrates der Juden (entspricht unserer Religionsgesellschaft) sind alle Strömungen vertreten. Dabei wurden dort auch zwei Rabbinerkonferenzen gegründet, eine orthodoxe- und eine allgemeine Konferenz (in der auch Frauen vertreten sind). Bei seiner letzten grossen Rede sprach der Präsident des Zentralrates - Graumann - vom "Pluralismus als die Normalität im Judentum"

9. Das liberale Judentum wird seit 21 Jahren, früher weit mehr als heute, in Wien diskriminiert. Or Chadasch wurde bisher nur als Kulturverein angesehen, es gab geringe Subventionen für kulturelle (aber nicht religiöse) Aktivitäten, auch die Zensur wurde nicht komplett abgeschafft (so konnten Artikel zur Bekanntmachung des liberalen Judentums in der Gemeindezeitung nicht erscheinen), unsrer Synagoge (die mit Zustimmung und indirekter Hilfe der IKG errichtet wurde), wird nicht als Synagoge in der Broschüre der IKG erwähnt und unsere Konversionen (die sich durch nichts von moderat-orthodoxen Konversionen unterscheiden) werden von der IKG nicht anerkannt (dass es anders möglich ist, zeigt ja der Staat Israel,

der diese Konversionen sehr wohl anerkennt). Dass wir auch keinen Platz in der Religionsgesellschaft finden, ist auch ein Teil dieser Diskriminierung.

10. Or Chadasch hat nicht gegen das Abkommen mit der IKG verstossen. In diesem Abkommen verpflichteten wir uns nicht in das Familienrecht des Oberrabbinats einzugreifen und das Konzept einer Einheitsgemeinde zu achten. Mit unserem Vorgehen haben wir weder vom Oberrabbinat die Anerkennung unserer Konversionen verlangt, noch gegen die Idee einer pluralistischen Einheitsgemeinde verstossen. Denn mit dem neuen Gesetz verabschiedet sich die IKG von der Idee einer echten Einheitsgemeinde

11. Wir wollen mit der IKG weiter verhandeln und hoffen, dass man dort unsere Forderungen endlich ernst nimmt. Sollte die IKG den Weg einer pluralistischen Einheitsgemeinde gehen, dann wird es zu einer, für alle Seiten zufriedenstellende Einigung kommen

12. Wer diese Verleumdung in Umlauf gesetzt hat ist uns nicht genau bekannt. Im Unterrichtsausschuss an den wir uns gewendet haben, um das neue Israelitengesetz in einigen Punkten zu ändern, sitzen Politiker aller Parteien und alle erhielten automatisch die gleichen Informationen. Wir hatten auch Kontakt mit einigen Politikern, mit anderen nicht. Wir trafen uns mit Walser (Grüne) und Schober (SPÖ), die ÖVP Politiker wollten keinen Kontakt mit uns, mit Funktionären der FPÖ hatten wir nie ein Treffen.

13. Wir sind anerkannter Teil der Weltunion für progressives Judentum, der heute weltgrössten jüdisch-religiösen Bewegung. Dass wir dazu gehören, zeigen auch die heftigen Proteste aus aller welt an das Unterrichtsministerium, in denen zur Diskriminierung des liberalen Judentums in Österreich Stellung bezogen wird.

14. Diese Behauptung ist absurd. Wer sich die Mühe macht das Ausbildungsprogramm in den diversen Hochschulen (Leo Baeck, Geiger etc) anzusehen, wird feststellen wie seriös die Ausbildung dort erfolgt. Dass dort auf Talmud- und Thorastudium kein Wert gelegt wird, ist eine dumme Unterstellung unserer Gegner. Konversionen durch liberale Rabbiner / Rabbinerinnen werden vom Staat Israel voll anerkannt und die Mehrzahl aller Konversionen heute erfolgen innerhalb des nichtorthodox-religiösen Judentums.

 אור חדש

Or Chadasch Bewegung für progressives Judentum Wien
Progressive Jewish Community Vienna

קַבְּלַת שַׁבָּת

Kabbalat Schabbat



Auf, auf mein Freund,
lasst uns der Braut entgegengehn,
lasst uns den Schabbat empfangen.

‘Bewahre’ und ‘Gedenke’,
so ließ der eine Gott in einem Wort
es uns vernehmen.
Der Ewige ist einzig, einzig ist sein Name,
einzigartig an Ruhm, Pracht und an Herrlichkeit
Auf, auf mein Freund ...

Auf, auf, der Braut entgegen lasst uns laufen,
denn sie ist die Quelle allen Segens.
Seit uralten Zeiten ist diese Königin gesalbt.
Sie steht zwar am Ende der Schöpfung,
war in Gottes Gedanken jedoch von Anfang an
geplant.
Auf, auf mein Freund ...

Heiligtum des Königs, du königliche Stadt
steh auf, erhebe dich aus der Zerstörung!
Denn lang genug hast du im Tränental
gesessen. Jetzt wird Gott seine Barmherzigkeit
über dir ausgießen.
Auf, auf mein Freund ...

Schüttele den Staub von dir ab, steh auf!
Zieht eure schönsten Kleider an, mein Volk!
Durch einen Sohn Isais aus Bethlehem
sei meiner Seele nah, erlöse sie!
Auf, auf mein Freund ...

Erwache, erwache, denn gekommen ist dein
Licht. Steh auf und leuchte!
Wach auf, wach auf, singe ein Lied!
Gottes Herrlichkeit wird sich an dir offenbaren.
Auf, auf mein Freund...

Du wirst nicht beschämt werden
und wirst nicht zu Schanden kommen!
Was jammerst du, was klagst du?
Die Schutzbedürftigkeit meines Volkes werden
sich bei dir bergen
Auf, auf, mein Freund, ...

lecha dodi likrat kala, pne schabat nekabela.

*schamor wesachor bedibur echad,
hischmi'anu El hamjuchad.
Adonai echad uschmo echad,
leschem ultif'eret welit'hila.
lecha dodi likrat kala, pne schabat nekabela.*

*likrat schabat lechu wenelecha,
ki hi mekor habracha
merosch mikedem nessucha,
sof ma'asse bemachschawa tchila.
lecha dodi likrat kala, pne schabat nekabela.*

*mikdasch melech ir m'luchah,
kumi tse'i mitoch hahafechah,
rav lach schevet b'emek habacha,
v'hu jachamol alajich chem'lah.
lecha dodi likrat kala, pne schabat nekabela.*

*hitna'ari meafar kumi,
liw'schi bigdei tif'artech ami,
al jad ben jischai beit halachmi,
korwah el nafschi g'alah.
lecha dodi likrat kala, pne schabat nekabela.*

*hit'orari, hit'orari,
ki wa orech kumi ori
uri, uri schir daberi,
kwod Adonai alajich nigla.
lecha dodi likrat kala, pne schabat nekabela*

*lo tewoschi w'lo tikol'mi,
mah tisch'ochachi uma tehem,
bach jechesu ani'jej ami,
w'nivn'tah ir al tila.
lecha dodi likrat kala, pne schabat nekabela.*



Come, my friend, to greet the bride,
to welcome in the Sabbath eve.

‘Observe!, ‘Remember!’ - one command,
God made us hear a single phrase.
For God is one, God’s name is one,
in fame, in glory and in praise.
Come, my friend, ...

To greet the Sabbath let us join
for from her endless blessings pour.
First of all creation willed,
the final act, thought long before.
Come, my friend, ...

Sanctuary of the king, royal city,
Arise! Leave from the midst of the
turmoil,
Long enough have you sat in the valley
of tears. He will show great compassion
to you.
Come, my friend, ...

Shake yourself free, rise from the dust,
Dress in your garments of splendour,
my people,
By the hand of Jesse’s son, of
Bethlehem,
Redemption draws near to my soul.
Come, my friend, ...

Arouse yourself, arouse yourself,
your light is come, arise and shine!
Awake, awake and pour out song,
God’s glory greets us at this time.
Come, my friend, ...

Do not be embarrassed! Do not be
ashamed!
Why be downcast? Why moan?
All my afflicted people will find shelter
within you
And the city shall be rebuilt on her hill.
Come, my friend, ...

לְכֵה דוּדֵי לְקִרְאֵת כְּלֵה. פְּנֵי שַׁבַּת וְנִקְבְּלָה:

שְׁמוֹר וְזָכוֹר בְּדַבּוּר אֶחָד. הַשְּׁמִיעֵנוּ אֵל הַמִּיחָד.
יְיָ אֶחָד וְשֵׁמוֹ אֶחָד. לְשֵׁם וּלְתַפְאֵרֶת וּלְתִהְלֵלָה:
לְכֵה דוּדֵי לְקִרְאֵת כְּלֵה. פְּנֵי שַׁבַּת וְנִקְבְּלָה:

לְקִרְאֵת שַׁבַּת לָכוּ וְגִלְכֵה. כִּי הִיא מְקוֹר הַבְּרָכָה.
מֵרֵאשׁ מְקֻדָּם וְסוּכָה. סוּף מַעֲשֵׂה בְּמַחְשָׁבָה תַּחֲלָה:
לְכֵה דוּדֵי לְקִרְאֵת כְּלֵה. פְּנֵי שַׁבַּת וְנִקְבְּלָה:

מְקֻדָּשׁ מְלֵךְ עִיר מְלוּכָה. קוּמֵי צְאֵי מִתּוֹךְ הַהִפְכָּה.
רַב לָךְ שַׁבַּת בְּעַמְּק הַבְּקָא. וְהוּא יַחְמַל עָלֶיךָ חֲמֵלָה:

לְכֵה דוּדֵי לְקִרְאֵת כְּלֵה. פְּנֵי שַׁבַּת וְנִקְבְּלָה:

הַתְּנַצְרֵי מֵעַפָּר קוּמֵי. לְבָשִׂי בְּגָדֵי תַפְאֵרֶת עַמִּי.
עַל־כֵּן בְּנֵי־יְשׁוּי בֵּית הַלְחָמֵי. קִרְבָּה אֵל נַפְשֵׁי וְאַלְהֵי:
לְכֵה דוּדֵי לְקִרְאֵת כְּלֵה. פְּנֵי שַׁבַּת וְנִקְבְּלָה:

הַתְּעוֹבְרֵי הַתְּעוֹבְרֵי. כִּי בָא אֲוֶרֶךְ קוּמֵי אֲוֵרֵי.
צוּרֵי צוּרֵי שִׁיר דְּבָרֵי. כְּבוֹד יְיָ עָלֶיךָ נִגְלָה:

לְכֵה דוּדֵי לְקִרְאֵת כְּלֵה. פְּנֵי שַׁבַּת וְנִקְבְּלָה:

לֹא תְבוּשִׁי וְלֹא תִקְלָמֵי. מֵהַתְּשׁוּחָחֵי וּמֵהַתְּהַמִּי.

כֶּף יַחֲסוּ עֲנֵי עַמִּי. וְנִבְנְתָה עִיר עַל־תְּלָה:

לְכֵה דוּדֵי לְקִרְאֵת כְּלֵה. פְּנֵי שַׁבַּת וְנִקְבְּלָה:

Abstract

Die Aufklärung im aschkenasischen Judentum und die veränderten politischen, ökonomischen und sozialen Verhältnisse in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts führten in Deutschland zur Entstehung der jüdischen Reformbewegung als „Antwort auf die Moderne“. Bürgerliche Gleichstellung und religiöse jüdische Tradition sollten mit europäisch-moderner Kultur in Einklang gebracht werden. Dieser Vorgang der Harmonisierung löste insbesondere auch eine religiöse Ästhetisierung und ein Erwachen des religiösen Bewusstseins des Individuums an der Seite der *Halacha* aus. Reformen der Liturgie und der Synagogenordnung führten zu heftigen Reaktionen und zur Entstehung der Neo-Orthodoxie. Der Spaltung von jüdischen Gemeinden in drei Richtungen versuchte man schließlich mit Einheitsgemeinden entgegenzusteuern. Mit der neuen Generation traten hochgebildete und bedeutende Vertreter der Wissenschaft des Judentums hervor, was letztlich zur Gründung der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums führen sollte. Im Besonderen ist mit diesen Vorgängen auch die Frage nach der jüdischen Identität in Europa und in den USA in den Vordergrund gerückt und bis heute bedeutsam geblieben.

Aus theologischer Perspektive manifestierten sich die Grundprinzipien des deutschen Reformjudentums im 19. Jahrhundert in der fortschreitenden Offenbarung, in der historisch-kritischen Betrachtung der jüdischen Tradition und in der zentralen Bedeutung der prophetischen Literatur. Das liberale Judentum nahm als religiös-progressives Element die Position der Mitte ein und gewann den Großteil des deutschen Judentums für sich. Die jüdische Reformbewegung verbreitete sich schließlich in anderen Ländern Europas, wobei es in Österreich mit dem „Wiener Ritus“ zu einer abgeschwächten Reform kam, deren Grundsätze bis heute wirksam geblieben sind.

Im ersten Teil der vorliegenden Arbeit wird aus religionsgeschichtlicher Perspektive die Entstehung des liberalen Judentums anhand wesentlicher Entwicklungslinien ausgebreitet und zugleich als unabdingbar für das Verständnis des heutigen Reformjudentums im europäischen Umfeld und in Österreich bewertet. Im empirisch zweiten Teil der Arbeit liegen hingegen der Leitgedanke und das Hauptinteresse auf der Untersuchung der Bedingung der organisierten Neuformierung eines liberalen Judentums in Österreich in Konfrontation mit der dominierenden Tradition des „Wiener Ritus“.

Speziell befasst sich die Studie daher mit der 1990 gegründeten jüdischen Gemeinde „Or Chadasch – Bewegung für Progressives Judentum Wien“ (seit Herbst 2012 mit dem

Namen „Or Chadasch – Jüdische liberale Gemeinde Wien“, einem Mitglied der „Weltunion für progressives Judentum“ sowie der „Union progressiver Juden in Deutschland, Österreich und der Schweiz“. Wesentliche Aspekte der Gründung der Organisation und ihres Selbstverständnisses, das religiöse und gesellschaftliche Wirken ihrer Mitglieder, ihr Verhältnis zur Israelitischen Kultusgemeinde, aber auch Spannungsfelder und Entwicklungschancen werden dabei aufgezeigt und analysiert.

Es soll letztlich geprüft werden, ob der Wert des „Progressiven Judentums“ in seinem Selbstverständnis auf der Anerkennung oder Ablehnung durch die jüdische orthodoxe Tradition beruht oder vielmehr in seiner Selbstgewissheit und seinem Anspruch in der pluralistischen österreichischen Gesellschaft.

Kurzbiographie des Verfassers

Manfred Dietrich, geb. 1944 in Wien

Humanistisches Gymnasium in Wien, Matura 1962

Studium der Politikwissenschaft, Geschichte und Philosophie an der Universität Wien

Doktorat der Philosophie 1983

Studium der Religionswissenschaft an der Universität Wien

Berufliche Laufbahn: Bundesministerium für Landesverteidigung (Offizier auf Zeit);

Politische Interessenvertretung; Ministerialrat im Bundesministerium für Land- und

Forstwirtschaft, Umwelt und Wasserwirtschaft.